JÖRG FREY

Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
368

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL) · Tobias Nicklas (Regensburg)
J. Ross Wagner (Durham, NC)

368



Jörg Frey

Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie

Kleine Schriften II

herausgegeben von

Benjamin Schliesser

Mohr Siebeck

Jörg Frey, geboren 1962; Studium der Ev. Theologie in Tübingen, Erlangen und Jerusalem; 1996 Promotion; 1998 Habilitation; Professuren in Jena und München; seit 2010 Professor für Neutestamentliche Wissenschaft mit Schwerpunkt Antikes Judentum und Hermeneutik am Theologischen Seminar der Universität Zürich.

Benjamin Schliesser, geboren 1977; Studium der Ev. Theologie in Tübingen, Glasgow und Pasadena; 2006 Promotion; 2010–2016 Oberassistent in Zürich; seit 2016 außerordentlicher Professor für Neues Testament am Institut für Bibelwissenschaft der Universität Bern.

e-ISBN PDF 978-3-16-155016-4
ISBN 978-3-16-154291-6
ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC-BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de.

Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Der vorliegende Aufsatzband bietet nach der Sammlung meiner Studien zu den Johanneischen Schriften, die 2013 unter dem Titel ‚Die Herrlichkeit des Gekreuzigten'[1] erschienen sind, einen zweiten, wesentlich bunteren Strauß neutestamentlicher Arbeiten. Sein thematischer Bogen reicht von der Frage nach dem ‚Historischen Jesus' über Fragen der Deutung des Todes Jesu, der Wirksamkeit und Theologie des Paulus und den Hebräerbrief bis hin zu Themen der neutestamentlichen Soteriologie und Ekklesiologie und der Konzeption einer ‚Theologie des Neuen Testaments'. Der einführende Beitrag soll in einer persönlichen Zwischenbilanz Rechenschaft geben über einige Aspekte, die mir seit meiner Studienzeit und auf meinem exegetischen und theologischen Weg wesentlich geworden sind. Einige wichtige Felder meiner Arbeit sind hier ausgeklammert, nicht zuletzt deshalb, weil dazu evtl. einmal eigene thematische Sammlungen erscheinen sollen. Dies gilt v.a. für die Arbeiten zum Johannesevangelium und zur Johannesapokalypse, aber auch für die Arbeiten zum Wechselspiel zwischen dem antiken Judentum (v.a. dem Schrifttum von Qumran) und dem Neuen Testament. Der Ertrag meiner Arbeiten zum Judas- und Zweiten Petrusbrief liegt in dem 2015 erschienenen Kommentar in der Reihe ‚Theologischer Handkommentar' gesammelt vor,[2] so dass diese Aufsätze ebenfalls hier unberücksichtigt bleiben mussten, und meine Arbeiten zum Judenchristentum sind in dem Handbuchartikel im ‚Neuen Hennecke'[3] zusammengefasst, so dass sie nicht erneut abgedruckt werden müssen.

Die hier versammelten Arbeiten entstanden mehrheitlich aufgrund einzelner Vortragsanfragen oder aus der Konzeption von Fachtagungen bzw. als Einführung in deren Dokumentation. Nach und nach hat sich so das Neue Testament in seiner ganzen Breite (und in der Einbettung in seine antiken Kontexte) erschlossen. Kundige werden in vielen der Studien den Hintergrund meines theologischen Weges in der Tübinger Tradition erken-

---

[1] J. FREY, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften, hg. v. Juliane Schlegel, WUNT 307, Tübingen 2013.

[2] J. FREY, Der Judasbrief und der Zweite Petrusbrief, ThHK 15/2, Leipzig 2015.

[3] J. FREY, Die Fragmente judenchristlicher Evangelien. Einleitung, in: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I: Evangelien und Verwandtes, Teilband 1, hg. v. C. Markschies und J. Schröter in Verbindung mit A. Heiser, Tübingen 2012, 560–661.

nen, aber auch die kritische Weiterführung einiger der dort vertretenen Ansätze. Durchgehend ist immer wieder die Bezugnahme auf frühjüdische Hintergründe neutestamentlicher Texte und die Aufnahme von Einsichten aus der Erforschung der Schriftrollen vom Toten Meer. Schließlich zeigt sich v.a. in den Studien zur Soteriologie, Pneumatologie und Ekklesiologie mein Interesse am historischen und theologischen Zusammendenken der vielfältigen neutestamentlichen Überlieferungen und Aussagen. Im Hintergrund steht die hermeneutische Überzeugung, dass das Neue Testament als ‚verbindliches Zeugnis' nach wie vor Entscheidendes für die Theologie, die Kirche und das eigene Leben zu sagen hat. Darüber versuche ich in dem einführenden Beitrag Rechenschaft abzulegen. Die Faszination an den vielfältigen Entdeckungsreisen in diesem Buch, die mich in meiner Jugend und meiner Studienzeit gepackt hat, hält bis heute an.

Dass diese umfangreiche Sammlung realisierbar wurde, verdanke ich zunächst der Großzügigkeit des Verlages Mohr Siebeck und seines Cheflektors und Geschäftsführers Dr. Henning Ziebritzki, mit dem mich nun auch schon eine gut 15jährige Zusammenarbeit verbindet. Vor allem aber verdanke ich die Sammlung dem stetigen und verlässlichen Einsatz meines langjährigen Zürcher Oberassistenten und neuen Berner Kollegen Benjamin Schließer, der mit großer Umsicht die Organisation des Projekts übernommen hat. Um die Redaktion und Formatierung der Beiträge hat sich vor allem Christopher Zeyher verdient gemacht, bei den Korrekturen und Registerarbeiten haben Theresa Heilig und Esther Marie Joas mitgearbeitet, letztere hat neben der Erarbeitung des Stellenregisters auch noch einmal den größten Teil des Gesamttextes einer akribischen Durchsicht unterzogen. Ihnen allen gilt dafür mein herzlicher Dank.

Die Beiträge aus fast 20 Jahren enthalten in ihrer ursprünglichen Form vielfältige Hinweise auf meine ehemaligen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die mich angeregt und unterstützt, Texte korrigiert und sprachlich verbessert und Bände mit herausgegeben haben. Manche von ihnen sind inzwischen nicht mehr an der Universität, sondern im Pfarramt, in der Schule oder anderswo tätig, andere sind den akademischen Weg weitergegangen und nach der Weggemeinschaft in Jena, München oder Zürich nun an ganz anderen Orten tätig. Sie haben nicht nur zum Gelingen der hier versammelten Texte und vieler anderer Studien beigetragen, sondern auch mein eigenes akademisches und persönliches Leben in vielfältiger Weise bereichert. Ihr Status, Titel oder auch Name haben sich teilweise geändert. Doch stehen sie mir alle rege vor Augen, und der Dank an sie soll hier in alphabetischer Reihenfolge gesammelt zur Sprache kommen: Pfr.in Juliane Baumann (Sömmerda), Dorothée Bayerl (München), PD Dr. Michael Becker (München), Reinhard Bingener (Frankfurt a.M.), Prof. Dr. Carsten Claußen (Elstal), Pfr.in Lilli Göring (Simmershofen), Pfr.in Dr. Anni Hentschel (Würzburg), Pfr.in Daniela Herrmann

(Konradsreuth); PD Pfr. Dr. Stefan Krauter (Ulm/München), Angelika Ohloff (Garching), Prof. Dr. Enno Edzard Popkes (Kiel), Christina Rink (München), Alison Deborah Sauer (Freiburg i. Br.), Sandra Schuchart (Esslingen), Pfr. Jakob Spaeth (Tübingen), Pfr.in Dr. des. Nadine Ueberschaer (Brühl), Prof. Dr. Benjamin Schließer (Bern), Pfr.in Dr. Tanja Schultheiß (Passau) Prof. Dr. Ruben Zimmermann (Mainz). Nicht nur ihre Mitarbeit an den vielen Beiträgen, sondern v.a. ihre Weggenossenschaft war und ist mir ein bleibendes Geschenk.

Es ist meine Hoffnung, dass meine Arbeiten auch in dieser gesammelten Form hilfreiche und inspirierende Perspektiven zum Studium des Neuen Testaments und zum Verständnis seiner Botschaft beitragen können.

Zürich, im September 2016 Jörg Frey

Inhaltsverzeichnis

III. Das Neue Testament und seine Theologie



Einführung

1. Eine persönliche Zwischenbilanz: Mein Weg vom Lesen des Neuen Testaments zur Neutestamentlichen Wissenschaft

Die Herausgabe eines umfangreichen Sammelbandes mit historischen und theologischen Studien zum ganzen Spektrum der neutestamentlichen Wissenschaft, vom ‚Historischen Jesus' bis zu Grundfragen und Einzelthemen der neutestamentlichen Theologie gibt Anlass, Rechenschaft zu geben über die Einsichten und Entwicklungen, die meinen akademischen Weg auf den Stationen von den Tübinger Anfängen des Studiums (1983–1988) sowie der Promotions- und Habilitationszeit (1988–1998) über die Tätigkeit als Professor in Jena (1998–1999), München (1999–2010) und Zürich (seit 2010), d.h. in nunmehr über 20 Jahren akademischer Lehre geprägt haben.[1]

Kaum etwas davon war zu Beginn absehbar, vieles wurde durch mancherlei ‚Zufälle' bestimmt. Dazu gehören gute Lehrer und Mentoren, das Glück der schnellen Berufung auf eine akademische Dauerstelle, inspirierende Begegnungen und wachsende internationale Kontakte, aber auch unverhoffte Anfragen zu Vorträgen und Projekten, aus denen sich neue Forschungsthemen ergaben. Hinzu kam neben dem laufenden Tagesgeschäft die editorische Verantwortung, v.a. für die Reihe ‚Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament', die mir schon früh durch meinen akademischen Lehrer Martin Hengel (1926–2009) übertragen wurde und die meinen akademischen Horizont enorm bereichert hat. Wesentliche Einsichten ergaben sich nicht zuletzt aus der Zusammenarbeit mit geschätzten Kolleginnen und Kollegen aus aller Welt und aus der Weggemeinschaft mit Doktoranden und Habilitierenden, die zum Schönsten meiner akademischen Tätigkeit gehört.

Natürlich sind in einer solchen Zwischenbilanz die noch ausstehenden, zukünftigen ‚Erträge der Forschung' noch kaum zu erahnen. Manche Auf-

[1] Ich greife dabei auf Teile eines vor über zehn Jahren verfassten autobiographischen Essays (J. FREY, „Texte, Texte und nochmals Texte." Vom Lesen des Neuen Testaments zur neutestamentlichen Wissenschaft, in: E.-M. Becker [Hg.], Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie, UTB 2475, Tübingen 2003, 225-235) zurück, doch ist dieser nun modifiziert und um zahlreiche Aspekte und Perspektiven ergänzt.

gaben der kommenden Jahre stehen mir nur zu klar vor Augen, allen voran der große Johanneskommentar in der Reihe ‚Evangelisch-katholischer Kommentar', der sich mittlerweile zum Lebenswerk entwickelt hat. Wie sich diese und andere Aufgaben gestalten werden und was an noch Unabsehbarem hinzukommen wird, steht nicht nur in meiner Hand, und was davon Bestand haben wird, muss – Gott sei Dank! – nicht ich beurteilen.

I. Mein Weg in die Neutestamentliche Wissenschaft

Wissenschaftliche Wege sind in der Theologie immer auch mit persönlichen Wegen verknüpft. Das ist kein Mangel (an ‚Objektivität'), sondern ein mit dem Gegenstand der Theologie (hier den Grundzeugnissen des christlichen Glaubens) notwendig mitgegebener Umstand theologischen Arbeitens. Da dieser hermeneutische Zirkel nicht hintergangen werden kann, ist es geboten, ihn nach Möglichkeit offenzulegen. Dies soll im Folgenden in einer knappen autobiographischen Reflexion erfolgen, bevor ich mich dann den wichtigsten Forschungsthemen und den damit verbundenen Perspektiven zuwenden kann.

1. Vom ‚schlichten' Lesen zur vertieften historischen Exegese

Der Bibelgebrauch geht der Bibelexegese voraus. Dies gilt in der Geschichte ebenso wie in meiner eigenen Biographie. Die Schriften Israels wie auch die Schriften des Neuen Testaments wurden zuerst gelesen und in ihrer lebensfördernden und Orientierung stiftenden Kraft erfahren, bevor man begann, sie zu kommentieren, zu analysieren und zu diskutieren. Und so ist auch die ‚schlichte' Lektüre dieser Texte, ihr Gebrauch in der Kirche, für die meisten Theologinnen und Theologen das erste und grundlegende Motiv der Zuwendung zu diesen Texten, der Ausgangspunkt jeder eingehenderen, ‚wissenschaftlichen' Beschäftigung mit ihnen. Die Kenntnis der biblischen Texte und das existentielle Interesse an der in ihnen bezeugten ‚Sache' ist für das vertiefte, in der wissenschaftlichen Exegese zu gewinnende Verständnis kein zu überwindendes ‚unwissenschaftliches' Vor-Urteil, sondern ganz im Gegenteil eine sehr fruchtbare Voraus-Setzung. Die damit gegebenen Fragestellungen und Zugangsweisen sind dann freilich – wie jedes ‚Vorverständnis' – kritisch zu reflektieren und in den Prozess des vertieften Verstehens einzubringen.

Mir selbst war die Vertrautheit mit und die Liebe zu biblischen Texten durch die Prägung in der kirchlichen Jugendarbeit in meiner württembergischen Heimat gleichsam in die Wiege gelegt. Damit verband sich zunächst die Bereitschaft, die biblischen Texte unbedingt ernst zu nehmen, auch mit dem Anspruch, dass in ihnen über die eigene Existenz, ja ‚zum Leben und

Sterben', Entscheidendes gesagt sei.[2] Selbstredend galt: Biblische Texte wollen zusprechend gepredigt und auch praktisch gelebt werden. Die biblische Exegese dient dem präziseren Verständnis der Texte, aber sie ist letztlich auf deren ‚Gebrauch' hin ausgerichtet. Mein Berufsziel war der Pfarrdienst, der Dienst in der christlichen Kirche, nicht eine davon abgelöste Wissenschaft.

Von diesem Ausgangspunkt ist der Weg zu einem historisch vertieften Verstehen der Texte eher weit, er führt über Berührungsängste und Widerstände, über ungeahnte Entdeckungen und verunsichernde Durststrecken. Vor-Urteile müssen einer differenzierteren Sicht weichen. Einige Fragen klären sich, doch viele Probleme kommen hinzu. Aber auch und gerade in diesen für manche Studierende der Theologie belastenden Prozessen können die biblischen Texte ihre Lebendigkeit und Faszinationskraft erweisen.

Meine persönliche Erfahrung in diesen Phasen des Studiums war: Die ‚Sache' der Texte setzt sich durch – gelegentlich gegen die Widerstände und Vorurteile ihrer Leserinnen und Leser. Bestimmend sollte nicht die (von manchen wohlmeinenden Menschen geschürte) Angst vor der wachsenden Distanzierung oder gar dem Glaubensverlust sein, sondern das immer wieder neu erweckte Interesse am Facettenreichtum der biblischen Zeugnisse. Das Entdecken und Beobachten von Neuem an den lange vertrauten Texten und die Erschließung ihres historischen Umfeldes (weit über den biblischen Kanon hinaus) konnte so letztlich in eine große Weite und Freiheit führen – und letztlich die (reformatorische) Einsicht bekräftigen, dass die ‚Anfechtung' (*tentatio*), auch die des Theologiestudiums, den Glauben nicht gefährdet, sondern letztlich gründet und vertieft.

Mein Weg zum vertieften Verständnis neutestamentlicher Texte war in meinem Studium der Theologie in Tübingen, Erlangen und Jerusalem (1983–1988) eingebettet in die Tübinger Diskurse um ‚Biblische Theologie', aber auch begleitet von intensiver hermeneutischer Reflexion und einem breiten Studium systematischer Theologie bei Lehrern wie Eberhard Jüngel und Oswald Bayer. Hinzu kam die ökumenische Weitung, v.a. durch das Theologische Studienjahr an der Dormition Abbey in Jerusalem.

Am meisten faszinierte mich aber von Anfang an das Neue Testament als Grunddokument des Christentums. Von Studienbeginn an besuchte ich die historisch und religionsgeschichtlich orientierten Vorlesungen von Prof. Dr. Martin Hengel, während mich die stärker dogmatisch festgelegten Exegesen der anderen Tübinger Neutestamentler weniger ansprachen.

---

[2] Vgl. in diesem Sinne das Wort des württembergischen ‚Kirchenvaters' und scharfsinnigen Exegeten Johann Albrecht Bengel, das in früheren Ausgaben von Nestles Novum Testamentum Graece noch als ‚Leseanweisung' im Vorwort stand: „*Te totum applica ad textum, rem totam applica ad te*." (Wende dich ganz dem Text zu; wende die Sache ganz auf dich an.)

Aufgrund der hier eröffneten Horizonte konnte mich auch weder das vermeintlich ‚fromme' Beharren auf der Historizität der biblischen Zeugnisse noch die Flucht aus den Untiefen der Geschichte in die Subjektivität überzeugen: Gerade im Horizont der nur mehr fragmentarisch erkennbaren Geschichte begannen die biblischen Texte präziser zu sprechen, als dies im Rahmen einer ‚schlichten' oder ‚erbaulichen' Bibellektüre möglich gewesen wäre.

2. *„Texte, Texte und nochmals Texte!"*

Die prägendste Erfahrung war dabei das Vertrautwerden mit einer immensen Vielfalt neuer Texte aus der antiken Welt um die vertraute Bibel herum. „*Texte, Texte und nochmals Texte*", war die Devise in den legendären Tübinger Oberseminaren Martin Hengels, bei dem ich ab dem zweiten Semester als studentische Hilfskraft arbeitete, um so Einblick in seine Forschungen zu gewinnen.[3] Nicht nur die Textfunde von Qumran, von denen in den 1980er-Jahren immer mehr faszinierende neue Erkenntnisse ans Licht der Öffentlichkeit drangen, sondern auch die damals neu erschlossenen Texte der jüdischen Mystik und Hekhalot-Literatur, patristische Zeugnisse zur Entstehung der Gnosis und die Schriften aus Nag Hammadi weckten meine Faszination. Es war die wachsende Kenntnis dieser faszinierenden Vielzahl von Zeugnissen aus dem antiken Judentum und der hellenistisch-römischen Welt, die Begegnung mit Inschriften, Münzen, Papyrusfragmenten und archäologischen Artefakten, die meinen Horizont entscheidend weitete, und ein ‚realistisches' Bild dessen vermittelte, was in der Welt Jesu von Nazareth, im Umfeld der frühjüdischen und frühchristlichen Tradenten und der Entstehung und Sammlung der neutestamentlichen Schriften üblich oder vorstellbar war. Viel mehr als der Streit um die Legitimität bestimmter exegetischer Methoden und die Diskussion um die eine oder andere exegetische Hypothese hatten solche Einblicke in die Vielfalt antiker Texte und ihre Welten die Kraft, vorgefasste Meinungen zu überwinden und neue Horizonte zu eröffnen.

In der Tat: Ein besseres Verständnis ‚alter' und ‚fremder' Texte kann ohne eine möglichst gute Kenntnis der entsprechenden Sprachen und Kulturen, der Codes und Konventionen nicht gelingen. So verliert z.B. das für ‚schlichte' Bibelleser problematische Phänomen der neutestamentlichen Pseudepigraphie von seiner Fremdartigkeit, wenn man analoge Vorgänge in der frühjüdischen und paganen Umwelt wahrnimmt und erkennt, dass die Vorstellungen von Autorschaft und ‚autorisierter' Weitergabe von Traditionen viel komplexer waren, als es in der einfachen Alternative „echt – gefälscht" den An-

---

[3] S. dazu meine Würdigung: J. FREY, Martin Hengel als theologischer Lehrer, in: M. HENGEL, Theologische, historische und biographische Skizzen. Kleine Schriften VII (hg. v. C.-J. Thornton, mit einer Würdigung und einem vollständigen Schriftenverzeichnis von J. Frey), WUNT 253, Tübingen 2010, V-XXIII.

schein hat.[4] Eine nähere Kenntnis der apokryphen Traditionen des frühen Christentums[5] kann nicht nur eine vertiefte Einsicht in die Frömmigkeit und ‚Erbauungsliteratur' der ersten Jahrhunderte bringen, sondern letztlich auch zu einer neuen, besser begründeten Wertschätzung jener theologischen Entwürfe führen, die uns im Neuen Testament, in den kanonischen Evangelien und bei Autoren wie Paulus oder dem Verfasser des Hebräerbriefs erhalten sind. Nur durch die Kenntnis der Texte, Bewegungen und Vorstellungswelten im Umfeld des Neuen Testaments können wir historisch und theologisch ‚Augenmaß' erlangen.

Immer wieder mahnte uns Martin Hengel: „Wer nur vom Neuen Testament etwas versteht, versteht nichts vom Neuen Testament." Seine noch herausforderndere Maxime, dass ein Neutestamentler letztlich den jüdischen wie hellenistisch-römischen Kulturkreis von Esra bis Origenes zu überschauen habe, wird mir freilich stets ein unerreichtes Ideal bleiben müssen.

3. Vertiefte Einsichten der Promotions- und Habilitationszeit

Dass ich nach Abschluss meines Studiums nicht über ein Thema der ‚Umwelt' und auch nicht über den von mir stets hoch geschätzten Paulus zu arbeiten begann, habe ich ebenfalls Martin Hengel zu verdanken, der mir das Problem der *johanneischen Eschatologie* aufgab, dessen grundlegende Neubearbeitung damals für ihn selbst in seiner Arbeit an der ‚johanneischen Frage' besonders dringlich erschien.[6] Ich ahnte kaum, welche Probleme und Durststrecken mich hier erwarten und welche Dimensionen sich in der insgesamt zehnjährigen Beschäftigung mit diesem Thema erschließen sollten. Die zunächst als Dissertationsprojekt geplante Arbeit nahm ungeahnte Dimensionen an und konnte schließlich in zwei Teilen der Tübinger Theologischen Fakultät als Promotions- und Habilitationsschrift vorgelegt werden. So entstanden drei zusammenhängende Bände, in denen die Problematik der Eschatologie und des Zeitverständnisses – paradigmatisch für die ganze Johannesexegese – zunächst forschungsgeschichtlich, dann philologisch und schließlich exegetisch-interpretatorisch bearbeitet wird.[7] Bis auf weiteres wurde damit die johanneische Literatur zu meinem

---

[4] S. dazu inzwischen den Band J. Frey u.a. (Hg.), Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen – Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters, WUNT 246, Tübingen 2009.

[5] S. etwa meinen Überblick J. FREY, Texts about Jesus. Non-canonical Gospels and Related Literature, in: A. Gregory/C. Tuckett (Hg., mit T. Nicklas und J. Verheyden), The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha, Oxford 2015, 13-47.

[6] Vgl. die englische Erstausgabe M. HENGEL, The Johannine Question, London 1989; später erschien dann die wesentlich ausführlichere deutsche Ausgabe, bei deren Endgestalt ich als Doktorand intensiv mitarbeiten durfte: M. HENGEL, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, WUNT 67, Tübingen 1993.

[7] J. FREY, Die johanneische Eschatologie I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1997; DERS., Die johanneische Eschatologie II. Das

wichtigsten Forschungsschwerpunkt,[8] und bereits kurz nach der Habilitation, im Jahr 1999 erhielt ich von Ulrich Luz die freundliche Anfrage, ob ich die durch die Wahl von Hans Weder zum Rektor der Universität Zürich vakant gewordene Bearbeitung des Johannesevangeliums im ‚Evangelisch-katholischen Kommentar' übernehmen wollte. Dieser ‚Berufung' konnte ich mich nicht verweigern, und so waren zentrale Wege meiner weiteren Forschung früh vorgezeichnet.

Was ich in der Durchdringung meines Dissertations- und Habilitationsthemas und in meiner Tübinger Assistentenzeit gelernt habe, ist viel mehr, als sich in den Schlusskapiteln der genannten drei Bände zusammenfassen ließ. Das größte Problem war zunächst die immense und immer schneller anwachsende Sekundärliteratur. Sollte es etwas geben, das noch nicht erforscht war? Wie sollte es möglich sein, angesichts der in der bisherigen Diskussion weithin ‚ausgereizten' Argumente einen Neuansatz finden?

a) Der Respekt vor den vielen Büchern verringerte sich etwas durch die Beobachtung, dass viele Publikationen wenig originell waren. Oft ließen sich fachwissenschaftliche ‚Traditionsketten' erkennen, und nicht selten erschienen die Fragen allein durch die Zitierung bestimmter Autoritäten ‚gelöst'. Dies führte mich zunächst zu einer forschungs- bzw. problemgeschichtlichen Fragestellung. Es wurde immer mehr deutlich, dass viele der grundlegenden Argumente und die den exegetischen Entscheidungen zugrundeliegenden theologischen Werturteile bei den exegetischen ‚Vätern' des 19. Jh.s oft viel unverblümter ausgesprochen waren als in späteren Arbeiten, in denen die in der älteren Forschung angelegten Linien lediglich weitergeführt wurden. So wurde die *Forschungsgeschichte* (als Problemge-

---

johanneische Zeitverständnis, WUNT 110, Tübingen 1998; DERS., Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117, Tübingen 2000.

[8] S. die weiteren Arbeiten zum Johannesevangelium in dem Sammelband: J. FREY, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I (hg. v. J. Schlegel), WUNT 307, Tübingen 2013, weitere programmatische Aufsätze: DERS., Joh 1,14, die Fleischwerdung des Logos und die Einwohnung Gottes in Jesus Christus. Zur Bedeutung der „Schechina-Theologie" für die johanneische Christologie, in: B. Janowski/E.E. Popkes (Hg., unter Mitarbeit von S.C. Hertel und C. Wiest), Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung im Judentum und Christentum, WUNT 318, Tübingen 2014, 231-256; DERS., Die Gegenwart der Vergangenheit und Zukunft Christi. Zur ‚Verschmelzung' der Zeithorizonte im Johannesevangelium, in: Zeit, JBTh 28 (2013), Neukirchen-Vluyn 2014, 129-157; DERS. Jesus und Pilatus. Der wahre König und der Repräsentant des Kaisers im Johannesevangelium, in: G. van Belle/J. Verheyden (Hg.), Christ and the Emperor, BTS 20, Leuven 2014, 337-393; DERS., Between Tora and Stoa. How Could Readers Have Understood the Johannine Logos, in: J.G. van der Watt/R.A. Culpepper/U. Schnelle (Hg.), The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013, WUNT 359, Tübingen 2016, 189-234.

schichte der neutestamentlichen Wissenschaft und eingebettet in die neuzeitliche Philosophie- und Theologiegeschichte) zur Orientierung in den verzweigten Diskursen besonders wichtig.

In forschungsgeschichtlicher Analyse ließ sich klarer erkennen, warum die präsentisch-eschatologischen Aussagen bei Johannes (wie z.B. Joh 5,24f.), die vom gegenwärtigen ‚Haben' des ‚ewigen Lebens' sprechen, in den philosophischen und theologischen Kontexten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts (bei Ferdinand Christian Baur ebenso wie bei Rudolf Bultmann) viel ‚akzeptabler' erschienen als die futurisch-eschatologischen Aussagen über eine künftige, ‚lediglich' erwartete Auferweckung von den Toten (Joh 5,28f.; 6,39.40.44.54) oder als die eschatologischen Aussagen der synoptischen Evangelien. Hier waren die Motive zu finden, weshalb Ausleger dann auch die johanneischen Texte zunächst durch ‚Umdeutung', später durch literarkritische Operationen oder religionsgeschichtliche Differenzierung von ‚störenden' Passagen wie Joh 5,28f. etc. zu ‚reinigen' versuchten. Die Methoden wechselten sich ab, die Resultate ähnelten sich. Dies gab Anlass, genauer hinzusehen und nach den leitenden Maximen der jeweiligen Interpreten zu fragen. Der Eindruck legte sich nahe, dass, was als Theologie des Evangelisten herausgearbeitet wurde, nur allzu oft ein Spiegelbild der eigenen Theologie des Interpreten war oder dieser zumindest sehr nahe kam.

Hinter den ‚historischen' Thesen großer Exegeten traten somit sachlich-theologische Werturteile zutage, damit wurden die philologische Begründung und damit die historische Validität dieser Thesen mehr und mehr fraglich. Dies zeigte sich z.B. in der Einsicht, dass die Konstruktion einer angeblich unkritisch-wundergläubigen ‚Semeiaquelle' hinter dem Johannesevangelium als ein exegetisches ‚Wundermittel' fungierte, mit Hilfe dessen der vierte Evangelist dann als wunderkritischer und somit vermeintlich ‚moderner' Worttheologe erscheinen konnte, wohingegen sich die sprachlichen und sachlichen Argumente für die Existenz einer solchen Quelle allesamt als fragwürdig erwiesen. Am Johannesevangelium wurden mir die Aporien einer Literar- und Quellenkritik deutlich, die sich nicht auf klare Textparallelen stützen kann (wie dies bei den Synoptikern der Fall ist) und auch sprachlich-stilistisch nicht durch eindeutige Indizien zu begründen ist. Ihre ‚Resultate' sind fast gänzlich von den zugrunde gelegten Kriterien abhängig und damit letztlich zirkulär und für die Beschreibung und Interpretation der ‚realen' Welt der Texte, ihrer Autoren und Adressaten weithin wertlos. Freilich werden solche Thesen weithin in Kompendien aufgenommen und von Studierenden und selbst von Doktoranden brav rezipiert. Konsequenz dieser Beobachtungen kann nur sein, mit solchem ‚Grundwissen' stets vorsichtig und kritisch umzugehen.

b) Aus den skizzierten Einsichten ergab sich für mich die Maxime, Texte ernster zu nehmen als die Hypothesen über sie, in denen wichtige Aspekte der Texte nicht selten verkürzt oder verstellt werden. Exegese muss von der möglichst gründlichen philologischen Wahrnehmung der ihr aufgegebenen Texte ausgehen. Dabei können – neben der klassischen Philologie – vor allem Ansätze der neueren Sprachwissenschaft wie die Text-

linguistik oder die Narratologie dazu beitragen, die textlichen Phänomene möglichst vollständig und in allen relevanten Dimensionen zu erfassen. Untersucht man das vierte Evangelium mit Hilfe solcher Ansätze, dann erschließt sich eine faszinierende Textwelt von großer innerer Dynamik, die Leserinnen und Leser herausfordert, sich durch das ‚erlesene' Christusbild, im lektoralen Nachvollzug der Darstellung des Weges Jesu in ihrer eigenen Weltwahrnehmung verändern zu lassen.

b) Damit ist bereits ein zweiter Schwerpunkt meiner Arbeiten erreicht, das Feld der *exegetischen Methodik und Hermeneutik.* Die Arbeit an der johanneischen Theologie hat mich früh auf vielerlei Ansätze der Linguistik und Literaturwissenschaft aufmerksam gemacht, weil hier Grundfragen der Interpretation in neuer Weise reflektiert und vernachlässigte Perspektiven der Interpretation wie z.B. die Frage nach der intendierten Wirkung von Texten, der textlichen Pragmatik ins Spiel gebracht wurden. Es ist ja erstaunlich, warum gerade das Johannesevangelium viele Leser – von der Antike bis zur Gegenwart – weit mehr als die Synoptiker fasziniert. Wenn man dieses Phänomen verstehen will, dann sind Ansätze erforderlich, die nicht nur nach dem (einen) ‚Sinn' des Textes fragen, sondern darüber hinaus seine offenen Sinnpotentiale, die Interaktion zwischen Text und Lesern, die Möglichkeiten gelingender und misslingender Kommunikation und die Grenzen ‚textgemäßer' Interpretation reflektieren. Leistungsfähige Modelle dafür bietet vor allem die *Rezeptionsästhetik*, die die historische Exegese nicht ersetzen, wohl aber ergänzen und in ihrer Sensibilität für die Vielfalt von Rezeptionsprozessen vertiefen kann.[9]

An diesem Paradigma ließen sich auch *Chancen und Grenzen der sogenannten ‚neuen' Methoden* beschreiben, die in den letzten Jahrzehnten in der Bibelexegese erprobt wurden. Sie können das langsam gewachsene Raster exegetischer Fragestellungen um neue Aspekte und Perspektiven erweitern. Wo sie aber zu einer Verabsolutierung der eigenen Perspektive neigen oder die Angemessenheit des historischen Zugangs grundsätzlich bestreiten, da ist ein bruchloser Anschluss nicht mehr möglich.[10] Wo ande-

---

[9] Dazu J. FREY, Der implizite Leser und die biblischen Texte. Der ‚Akt des Lesens' nach Wolfgang Iser und seine hermeneutische Relevanz, ThBeitr 23 (1992), 266–290; zur Applikation dieser Ansätze auf die Interpretation von Sprachbildern s. J. FREY, Das Bild als Wirkungspotenzial. Rezeptionsästhetische Erwägungen zur Funktion der Brot-Metapher in Johannes 6, in: R. Zimmermann (Hg.), Bilder-Sprache verstehen. Interdisziplinäre Studien zur Hermeneutik figurativen Sprechens. Mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer, München 2000, 349–379 (wieder abgedruckt in: Frey, Herrlichkeit [s. Anm. 8], 381–408).

[10] Dies ist der Kernpunkt meiner Auseinandersetzung mit der auf ihre Weise fundamentalistischen ‚tiefenpsychologischen Exegese' des ehemals katholischen Kirchenkritikers Eugen Drewermann, die in den frühen 1990er-Jahren auch in Kreisen evangelischer Theologinnen und Theologen viel unkritischen Beifall fand: J. FREY, Eugen Der-

rerseits im Zeichen von ‚Kontextualität' oder ‚Engagiertheit' positionelle Perspektiven ins Zentrum rücken, da besteht zumindest die Gefahr, dass die formulierten Textverständnisse nicht mehr allgemein vermittelbar oder die Interpretation in einem von den Texten selbst nicht mehr gedeckten Maße einseitig wird. Die ‚Grenzen der Interpretation' (U. Eco) sind – auch in Zeiten des postmodernen Pluralismus – durch die zu interpretierenden Texte selbst gegeben, und gerade angesichts der Vielzahl ‚optionaler' Ansätze erscheint mir die nüchterne historisch- und philologisch-kritische Betrachtung umso nötiger. Der unbestreitbare Wert des ‚klassischen' Gefüges philologisch-historischer Methoden besteht jedenfalls darin, dass sie (prinzipiell) auf alle Texte anwendbar sind und Beobachtungen zu deren Verständnis systematisch sammeln und ordnen, so dass sowohl die Beobachtungen als auch die daraus gezogenen Schlüsse grundsätzlich nachvollzogen und kritisch überprüft werden können.

c) Aus dem Gesagten ergibt sich für mich auch, dass trotz der ‚neuen', teilweise synchron konzipierten Ansätze die klassischen *Einleitungsfragen*, einschließlich der Fragen der diachronen Textentstehung keineswegs obsolet sind. Zwar erschließt sich der Sinn eines Textes prinzipiell nicht aus den Prozessen seiner Genese, und auch die Intention des Autors oder Redaktors eines Textes lässt sich nicht ausschließlich aus der redaktionellen Tätigkeit rekonstruieren. Aber es wäre verhängnisvoll, die historischen Fragen aus theologisch prinzipiellen Erwägungen oder auch nur aus Bequemlichkeit zu übergehen. Auch wenn Einleitungsfragen bei Studierenden wenig beliebt sind, weil sie meist sehr komplexe Sachverhalte tangieren, stehen sie doch bei fast jeder Interpretation im Hintergrund, so dass es doch unabdingbar ist, die entsprechenden Entscheidungen offen zu legen und die Probleme zu benennen. Gerade in der Interpretation der johanneischen Texte lassen sich die schwierigen Fragen der Autorschaft und Abfolge von Evangelium und Briefen[11] oder auch die noch komplexere Problematik des Verhältnisses der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum[12] nicht auf Dauer beiseiteschieben. Die

---

wermann und die biblische Exegese. Eine methodisch-kritische Analyse, WUNT 2/71, Tübingen 1995.

[11] S. dazu FREY, Eschatologie I (s. Anm. 7), 445–455; DERS., Eschatologie III (s. Anm. 7), 14–22, 46–59; DERS., Art. Johannes der Evangelist, DNP 5 (1998), 1056–1058.

[12] Ich habe dieses schwierige Verhältnis ausführlich diskutiert in: J. FREY, Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum, in: HENGEL, Frage (s. Anm. 6), 326–429. Es ehrt meinen Lehrer Hengel, dass er diesen Beitrag, der sich zunächst kritisch gegen seine eigene ursprüngliche These einer möglicherweise gemeinsamen Autorschaft von Evangelium und Apokalypse richtete (in: DERS., Question [s. Anm. 6]), als Anhang in die deutsche Ausgabe seines Werks aufgenommen und seine These entsprechend modifiziert hat. Eine erneute, vielleicht noch etwas klarere Reflexion der Thematik habe ich 2015 in einem Aufsatz vorgelegt: J. FREY,

gelegentlich zu vernehmende Auskunft, diese Fragen seien ‚theologisch irrelevant' oder für die konkrete Interpretation nicht von Belang, ist unzutreffend.[13]

II. Felder und Perspektiven meiner Forschung

Schon während der Zeit meiner Promotions- und Habilitationszeit wurde ich weit über die Johannesforschung hinaus in eine Vielzahl von Themen und Arbeitsfeldern hineingeführt, die ich z.T. in Lehrveranstaltungen, z.T. auch in kleineren und umfangreicheren Publikationen bearbeiten konnte. Dazu gehört neben der Hermeneutik[14] auch die Auswertung der Textfunde vom Toten Meer[15] und anderer frühjüdischer Texte,[16] sowie weitere früh-

Das Corpus Johanneum und die Apokalypse des Johannes. Die Johanneslegende, die Probleme der johanneischen Verfasserschaft und die Frage der Pseudonymität der Apokalypse, in: S. Alkier/T. Hieke/T. Nicklas (Hg., in Zusammenarbeit mit M. Sommer), Poetik und Intertextualität der Apokalypse, WUNT 346, Tübingen 2015, 71–133.

[13] Auch in meinen Arbeiten zu den Katholischen Briefen ist mir das interpretatorische Gewicht dieser Fragen (und z.B. konkret der intertextuellen Einordnung und Datierung des Zweiten Petrusbriefes) unabweisbar deutlich geworden. S. dazu J. FREY, Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus, ThHK 15/2, Leipzig 2015; zuvor DERS., Autorfiktion und Gegnerbild im Judasbrief und im zweiten Petrusbrief, in: Frey u.a. (Hg.), Pseudepigraphie (s. Anm. 4), 683–732.

[14] S. die o. Anm. 10 genannte Auseinandersetzung mit der Exegese Eugen Drewermanns und die o. Anm. 9 genannten Arbeiten zur Rezeptionsästhetik. Aus den Tübinger Proseminaren, die dann in München weitergeführt wurden, ist ein Manuskript eines exegetischen Methodenbuches erwachsen, das aber unveröffentlicht blieb und inzwischen wohl auch noch einmal ganz anders geschrieben werden müsste.

[15] S. dazu J. FREY, Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library. Reflections on Their Background and History, in: M.J. Bernstein/F. García Martínez/J. Kampen (Hg.), Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies Cambridge 1995 (FS J.M. Baumgarten), StTDJ 23, Leiden 1997, 275–335; DERS., The New Jerusalem Text in Its Historical and Traditio-Historical Context, in: L.H. Schiffman/E. Tov/J.C. VanderKam (Hg.), The Dead Sea Scrolls – 50 Years After Their Discovery 1947–1997. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997, Jerusalem 2000, 800–816, sowie meine Tübinger Habilitationsvorlesung: J. FREY, Die paulinische Antithese von Fleisch und Geist und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition, ZNW 90 (1999), 45–77 (= Nr. 7 in diesem Band), sowie eine wesentlich erweiterte englische Darstellung: DERS., The Notion of „Flesh" in 4QInstruction and the Background of Pauline Usage, in: D. Falk/F. García Martínez/E. Schuller (Hg.), Sapiential, Poetical and Liturgical Texts. Published in the Memory of Maurice Baillet. Proceedings of the 3rd meeting of the IOQS, Oslo 1998, StTJD 35, Leiden 2000, 197–226.

[16] J. FREY, Zum Weltbild im Jubiläenbuch, in: M. Albani/J. Frey/A. Lange (Hg.), Studies in the Book of Jubilees, TSAJ 65, Tübingen 1997, 261–293; DERS., Temple and Rival Temple. The Cases of Elephantine, Garizim, and Leontopolis, in: B. Ego/A.

christliche Texte wie das Thomasevangelium,[17] der Hebräerbrief,[18] und die Johannesapokalypse.[19] Viele dieser Forschungsfelder konnte ich dann in meiner Zeit in München und Zürich weiter entwickeln, manche neue Bereiche eröffneten sich. Ich kann dies hier nur knapp und unter summarischem Verweis auf exemplarische Titel andeuten.

1. Das antike Judentum und die Textfunde von Qumran in ihrem Bezug auf das Neue Testament

Ein Kernbereich meiner wissenschaftlichen Interessen, v.a. seit meiner Zeit als Assistent von Prof. Dr. Hermann Lichtenberger, ist die Erforschung und Auswertung der *Textfunde vom Toten Meer*, insbesondere im Blick auf ihre Bedeutung für die neutestamentliche Exegese. Waren zu meiner Studienzeit noch wichtige Qumran-Texte unveröffentlicht, so konnten in den 90er Jahren am Tübinger Institut für antikes Judentum und hellenistische Religionsgeschichte faszinierende neue Texte quasi ‚druckfrisch' gelesen und diskutiert werden. Das Bild der Qumran-Bibliothek und der hinter ihr stehenden Kreise ist dadurch enorm in Bewegung gekommen, aber auch die Frage nach der Bedeutung dieser Texte für unser Verständnis des zeitgenössischen Judentums und des frühen Christentums lässt sich jetzt auf der Basis der nunmehr vollständig publizierten Fragmente neu erheben und differenzierter beantworten.[20] Während gegenüber

---

Lange/P. Pilhofer (Hg.), Gemeinde ohne Tempel – Community Without Temple, WUNT 118, Tübingen 1999, 171–203.

[17] S. dazu der erst sehr viel später veröffentlichte, aber auf Arbeiten der Tübinger Zeit zurückgehende Beitrag J. FREY, Die Lilien und das Gewand. EvThom 36 und 37 als Paradigma für das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Überlieferung, in: J. Frey/E.E. Popkes/J. Schröter (Hg., unter Mitarbeit von C. Jacobi), Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie, BZNW 157, Berlin 2008, 122–180.

[18] J. FREY, Die alte und die neue διαθήκη nach dem Hebräerbrief, in: H. Lichtenberger/F. Avemarie (Hg.), Bund und Tora. Studien zu ihrer Begriffsgeschichte im Frühjudentum und Urchristentum, WUNT 92, Tübingen 1996, 263–310 (= Nr. 14 in diesem Band).

[19] S. neben dem o. Anm. 12 genannten Beitrag noch meine Tübinger Antrittsvorlesung J. FREY, Die Bildersprache der Johannesapokalypse, ZThK 98 (2001), 161–185, und der ausführliche wirkungsgeschichtlich-exegetische Beitrag J. FREY, Das apokalyptische Millennium, in: H. Timm (Hg.), Millennium. Informationen zum christlichen Mythos der Jahrtausendwende, KT 171, Gütersloh 1999, 10–72.

[20] S. dazu schon J. FREY, Die Bedeutung der Qumran-Funde für das Verständnis des Neuen Testaments, in: M. Fieger/K. Schmid/P. Schwagmeier (Hg.), Qumran – die Schriftrollen vom Toten Meer. Vorträge des St. Galler Qumran-Symposiums vom 2./3. Juli 1999, NTOA 47, Freiburg (CH)/Göttingen 2001, 129–208; englische Variante: DERS. The Impact of the Dead Sea Scrolls on New Testament Interpretation. Proposals, Problems and Further Perspectives, in: J.H. Charlesworth (Hg.), The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls III: The Scrolls and Christian Origins, Waco 2006, 407–461.

den allzu spekulativen populären Vermutungen unmittelbarer Beziehungen zwischen ‚Essenern' und Urchristentum eher Skepsis angebracht ist, bieten die Schriftrollen und Fragmente aus der Bibliothek von Qumran eine breite Palette von Texten aus ganz unterschiedlichen Kreisen des antiken Judentums und damit einen unschätzbaren Einblick in die Auslegungs- und Sprachtraditionen jener Welt, in der das Christentum seine Wurzeln hat.

Die Qumranforschung wurde freilich in den letzten Jahrzehnten immer stärker von Spezialisten bestimmt wird, so dass ‚normale' Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftler das Feld kaum mehr überschauen. Während die Qumranforschung in Deutschland[21] einst eine Domäne von Neutestamentlern war, werden diese Texte und Themen derzeit nur noch wenig aus neutestamentlicher Perspektive bearbeitet, etwas mehr von Hebraisten und Alttestamentlern, doch ist insgesamt die Qumranforschung im deutschsprachigen Raum deutlich zurückgegangen, und viele der hier zu gewinnenden Einsichten sind m.E. nach wie vor nicht hinreichend rezipiert: Dies gilt z.B. für die Einsicht in die Vielfalt jüdischer messianischer Konzepte, die für das Verständnis neutestamentlicher Christologie grundlegend ist.[22] Aus der Wahrnehmung des Umgangs mit Schrift bzw. autoritativen Texten in der Qumran-Bibliothek ergibt sich, dass ältere Vorstellungen von Kanonisierung und Kanonbildung deutlich zu revidieren sind.[23] Literarkritische Hypothesen, die in der Frühzeit der Qumranforschung zu einzelnen Texten wie der ‚Gemeinderegel' 1QS aufgestellt wurden, lassen sich nun an differenzierten handschriftlichen Befunden überprüfen. Auch und gerade nach Abklingen des ‚Qumran-Fiebers' früherer Epochen ist die Bedeutung und Tragweite der Funde für die neutestamentliche Wissenschaft, für die Einordnung des irdischen Jesus,[24] die religionsgeschicht-

---

[21] S. dazu J. FREY, Qumran Research and Biblical Scholarship in Germany, in: D. Dimant (Hg.), The Dead Sea Scrolls in Scholarly Perspective. A History of Research, StTDJ 99, Leiden 2012, 529–564.

[22] Dies versuche ich zu zeigen in J. FREY, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in: J. Schröter/R. Brucker (Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, BZNW 114, Berlin 2002, 273–336 (= Nr. 2 in diesem Band); vgl. ebenfalls meine Zürcher Antrittsvorlesung: J. FREY, Neutestamentliche Wissenschaft und antikes Judentum. Probleme – Wahrnehmungen – Perspektiven, ZThK 109 (2012), 445–471.

[23] S. dazu J. FREY, Qumran und der biblische Kanon. Eine thematische Einführung, in: M. Becker/J. Frey (Hg.), Qumran und der biblische Kanon, BThSt 92, Neukirchen-Vluyn 2009, 1–63.

[24] S. dazu J. FREY, Die Textfunde von Qumran und die neutestamentliche Wissenschaft. Eine Zwischenbilanz, hermeneutische Überlegungen und Konkretionen zur Jesusüberlieferung, in: S. Beyerle/J. Frey (Hg.), Qumran aktuell, BThSt 120, Neukirchen-Vluyn 2011, 225–293.

liche Einschätzung der paulinischen Theologie[25] und auch für das Verständnis der jüdischen Züge des Johannesevangeliums[26] in größerer Klarheit erkennbar.

Ich selbst bin seit 2003 in Nachfolge von Hartmut Stegemann verantwortlich für die regelmäßige Veranstaltung von Qumran-Fachtagungen in der Katholischen Akademie Schwerte,[27] deren zentrales Anliegen eben die Vermittlung qumranistischer Einsichten an jüngere Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftler ist. Dass die Wahrnehmung der jüdischen Hintergründe neutestamentlicher Texte auch theologisch von hoher Bedeutung ist, habe ich in meiner Zürcher Antrittsvorlesung programmatisch zu zeigen versucht. Ohne einer religionsgeschichtlichen Einseitigkeit zu verfallen und die Kontexte der hellenistisch-römischen Welt zu unterschätzen, ist doch m.E. die Wahrnehmung der jüdischen Wurzeln der Jesusbewegung und der allermeisten neutestamentlichen Autoren unverzichtbar. Dabei geht es keinesfalls nur (aber auch!) um die Vermeidung der in der christlichen Theologie- und Auslegungsgeschichte wirksamen Antijudaismen, sondern auch positiv um die Anerkenntnis eines grundlegenden und bleibend wesentlichen Elements des christlichen Glaubens.[28]

---

[25] S. dazu grundlegend FREY, Antithese (s. Annm. 15), weiter DERS., Flesh and Spirit in the Palestinian Jewish Sapiential Tradition and in the Qumran Texts. An Inquiry into the Background of Pauline Usage, in: C. Hempel/A. Lange/H. Lichtenberger (Hg.), The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought. Studies in Wisdom at Qumran and its Relationship to Sapiential Thought in the Ancient Near East, the Hebrew Bible, Ancient Judaism and the New Testament, BETL 159, Leuven 2002, 367–404; DERS., Paul's View of the Spirit in the Light of Qumran, in: J.-S. Rey (Hg.), The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature, StTDJ 102, Leiden 2013, 239–262.

[26] Vgl. J. FREY, Licht aus den Höhlen? Der johanneische ‚Dualismus' und das Schrifttum von Qumran, in J. Frey/U. Schnelle (Hg., unter Mitwirkung von J. Schlegel), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, WUNT 175, Tübingen 2004, 117–203, wieder abgedruckt in DERS., Herrlichkeit (s. Anm. 8), 147–238; DERS., Recent Perspectives on Johannine Dualism and its Background, in: R. Clements/D.R. Schwartz (Hg.), Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity, StTDJ 84, Leiden 2008, 127–157.

[27] Vgl. die Bände J. Frey/H. Stegemann (Hg., unter Mitarbeit von M. Becker und A. Maurer), Qumran kontrovers, Einblicke 6, Paderborn 2003; J. Frey/M. Becker (Hg.), Apokalyptik und Qumran, Einblicke 10, Paderborn 2007; Becker/Frey (Hg.), Qumran und der biblische Kanon (s. Anm. 23); J. Frey/C. Claußen/N. Kessler (Hg.), Qumran und die Archäologie, WUNT 278, Tübingen 2011; J. Frey/E.E. Popkes (Hg., unter Mitwirkung von S. Tätweiler), Jesus, Paulus und die Texte von Qumran, WUNT 2/390, Tübingen 2015.

[28] S. dazu die Schlussthesen meiner Zürcher Antrittsvorlesung (s.o. Anm. 22).

2. Das Judenchristentum und die Welt frühchristlicher Apokryphen

Kaum weniger interessant als die Qumran-Texte waren für mich die koptisch-gnostischen Texte aus Nag Hammadi, allen voran das viel diskutierte Thomasevangelium, sowie weitere *frühchristliche Apokryphen*. Auch hier ist gegenüber vorschnell vereinnahmenden Thesen und unkritischen Frühdatierungen Skepsis geboten, und bei ‚Neuentdeckungen' von Texten folgt häufig nach anfänglicher medialer Begeisterung eine gewisse Ernüchterung. Doch bieten diese Texte, ungeachtet einer früheren oder späteren Datierung, wesentliche Einblicke in die frühe Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments und die Frömmigkeit frühchristlicher Tradentenkreise, die für ein historisches Gesamtverständnis des frühen Christentums unverzichtbar sind.

Es war daher kaum zufällig, dass ich meine Münchner Antrittsvorlesung dem damals neuen und heftig diskutierten Fund des ‚Unbekannten Berliner Evangeliums' gewidmet habe,[29] das kurz zuvor (noch ohne Übersetzung und nähere Erläuterung) im Staatlichen Museum für Völkerkunde in München ausgestellt war. Die von den Erstherausgebern Hedrick und Mirecki vorgeschlagene Frühdatierung des Textes ins 2. (oder gar 1.) Jh.[30] ist heute aufgrund späterer Untersuchungen[31] interessanterweise längst passé. Natürlich ist damit auch meine damalige Einschätzung des Textes schnell von der weiteren Forschung überholt worden. Doch blieb es mir stets eine interessante Herausforderung, in die Diskussion um neu entdeckte oder zugänglich gemachte Texte (wie später das Judasevangelium oder das wohl inzwischen als Fälschung entlarvte ‚Gospel of Jesus' Wife' genannte Fragment) einzutreten und auch gegenüber einer interessierten Öffentlichkeit für möglichst solide Informationen zu sorgen und haltlosen Spekulationen entgegen zu treten.

Die Anfrage von Christoph Markschies, im ‚Neuen Hennecke' die judenchristlichen Evangelien(fragmente) und das sogenannte ‚Freer-Logion' grundlegend neu zu bearbeiten, brachte mich dann völlig unverhofft in ein neues, spannendes Forschungsfeld, aus dem eine Reihe von Aufsätzen[32]

---

[29] J. FREY, Leidenskampf und Himmelsreise. Das unbekannte Berliner Evangelium (Papyrus Berolinensis 22220) und die Gethsemane-Tradition, BZ 43 (2002), 71–96.

[30] C. HEDRICK/P. MIRECKI, Gospel of the Savior. A New Ancient Gospel, Santa Rosa 1999.

[31] Vgl. dazu S. EMMEL, The Recently Published Gospel of the Savior (*unbekanntes Berliner Evangelium*). Righting the Order of Pages and Events, HThR 95 (2002), 45–72; DERS., Preliminary Reedition and Translation of the Gospel of the Savior. New Light on the Strasbourg Coptic Gospel and the Stauros Text from Nubia, Apocrypha 14 (2003), 9–53; P. PIOVANELLI, Thursday Night Fever. Dancing and Singing with Jesus in the *Gospel of the Savior* and the *Dance of the Savior around the Cross*, EC 3 (2012), 229–248.

[32] J. FREY, Die Scholien aus dem ‚Jüdischen Evangelium' und das sogenannte Nazoräerevangelium, ZNW 94 (2003), 122–137; DERS., „Et numquam laeti sitis…" – Ein

und schließlich die umfangreiche Neubearbeitung in den (neu so genannten) ‚Antiken christlichen Apokryphen'[33] hervorgingen. Die Einblicke in die vielfältigen fragmentarischen Zeugnisse und die hinter ihnen zu vermutenden Überlieferungswege hat mich noch mehr dafür sensibilisiert, dass die apokryphen Überlieferungen des frühen Christentums in ihren vielfältigen Verzweigungen unverzichtbare Einblicke in die Welt des werdenden Neuen Testaments und in die Frömmigkeit seiner frühen Rezipienten bieten.[34] Zugleich zeigt sich hier, dass die komplexe Welt der patristischen Überlieferungen auch für Neutestamentlerinnen und Neutestamentler von Bedeutung ist und dass die klassischen Fächergrenzen zwischen Neuem Testament und alter Kirchengeschichte immer wieder (von beiden Seiten) aufgebrochen werden müssen.

3. Die Katholischen Briefe und Probleme des neutestamentlichen Kanons

Dies gilt auch für das nächste, hier zu benennende Forschungsfeld: Schon früh in meiner Jenenser Zeit erreichte mich die Anfrage von Udo Schnelle zur Kommentierung der beiden kleinen ‚*Katholischen Briefe*', des Judasbriefs und des Zweiten Petrusbriefs, im Theologischen Handkommentar, in dem nun auch die letzte Bearbeitung von Walter Grundmann ersetzt werden sollte. Nichtsahnend, welche Probleme dabei auf mich warten sollten, sagte ich seinerzeit zu. In München begann ich dann erst mit dem Judasbrief, dessen Auslegung in einem Forschungsjahr am Alfried-Krupp-Kolleg in Greifswald 2008/09 weithin abgeschlossen wurde, doch sollte es noch einmal fünf bewegte Jahre dauern, bis ich dann auch den Zweiten Petrusbrief neu kontextualisiert und kommentiert hatte. Zunächst stellen sich hier enorme textkritische Probleme, die auch nach Erscheinen der ‚Editio Critica Maior' nicht gelöst sind und die ich in Exkursen ausführlich behandle. Wesentlich war es sodann, Fragen der Bezeugung und kanonischen Anerkennung ausführlich zu diskutieren. Schließlich eröffnete sich mit der Möglichkeit, dass der Zweite Petrusbrief seinerseits bereits von

---

apokryphes Jesuswort und die Probleme des Hebräerevangeliums, in: G. Brüske/A. Haendler-Kläsener (Hg.), Oleum Laetitiae (FS B. Schwank), Jerusalemer Theologisches Forum 5, Münster 2003, 187–212; DERS., Ein Weg zurück zu den Ursprüngen? Die Fragmente judenchristlicher Evangelienüberlieferungen, BuK 60 (2005), 75–81; DERS., Die Vielgestaltigkeit der judenchristlichen Evangelienüberlieferung, in: J. Frey/J. Schröter (Hg., unter Mitwirkung von J. Spaeth), Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen, WUNT 254, Tübingen 2010, 93–137.

[33] J. FREY, Die Fragmente judenchristlicher Evangelien, in: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I: Evangelien und Verwandtes, Teilband 1 (hg. v. C. Markschies und J. Schröter in Verbindung mit A. Heiser), Tübingen 2012, 560–661.

[34] Zur Jesusüberlieferung s. den o. Anm. 5 genannten Überblick sowie den Sammelband: Frey/Schröter (Hg.), Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen (s. Anm. 32).

einer apokryph gewordenen Schrift, der Petrusapokalypse, abhängig sein dürfte,[35] eine zunächst kühn anmutende, aber nach und nach immer klarer hervortretende Sicht der intertextuellen und historischen Einordnung des jüngsten Schreibens des Neuen Testaments, die nun zur weiteren Diskussion vorliegt.

Dass die beiden Briefe mit ihrer massiven Ketzerpolemik[36] und mit ihrer von anderen neutestamentlichen Zeugen wie Paulus und Johannes klar abweichenden Sicht von Soteriologie und Ethik vor große theologische Herausforderungen stellen, ist unübersehbar. Zwar sollte man heute diese Schriften nicht mehr wie frühere protestantische Ausleger als ‚frühkatholisch' verwerfen, sondern ihre eigene *raison d'être* herausarbeiten, aber die These Ernst Käsemanns,[37] dass das Neue Testament nicht die Einheit der Kirche begründet, sondern eine Pluralität von unterschiedlichen, kaum zu harmonisierenden Positionen vereint, die zur theologischen Stellungnahme herausfordern, hat nach wie vor ihr Recht.

4. Die Johannesapokalypse

Ein faszinierendes Forschungsfeld war und ist für mich immer wieder das letzte Buch der Bibel, die *Johannesapokalypse*. Aus dem württembergischen Kontext, in dem die Apokalypse und ihre Eschatologie frömmigkeitsgeschichtlich stets eine besondere Rolle spielten, war mir schon früh eine Fülle von Auslegungen vertraut, die in christlichen Gemeinden und Sondergruppen großen Einfluss ausüben, aber einer soliden exegetischen Betrachtung nicht standhalten können. Dass die etablierte Kirche und die wissenschaftliche Theologie das Thema der Apokalyptik lange an den Rand gedrängt und das Buch somit den Sonderlingen und Sektierern überlassen haben, erschwert die Situation zusätzlich.

Gerade angesichts der immensen Wirkung der Sprachbilder der Apokalypse in Kunst und Kultur und angesichts ihres vielfältigen Missbrauchs in politischer Rhetorik und zur religiösen Angstmacherei scheint mir die nüchterne theologisch-kritische Auseinandersetzung mit diesem Buch für die Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern besonders wichtig zu sein. Deshalb habe ich mich – nach der frühen und umfangreichen Studie zum

---

[35] So eingehend begründet bei W. GRÜNSTÄUDL, Petrus Alexandrinus. Studien zum historischen und theologischen Ort des zweiten Petrusbriefes, WUNT 2/353, Tübingen 2013.

[36] Dazu J. FREY, Disparagement as Argument. The Polemical Use of Moral Language in 2 Peter, in: J.G. van der Watt/R. Zimmermann (Hg., unter Mitarbeit von S. Luther), Moral Language in the New Testament, WUNT 2/296, Tübingen 2010, 275–310.

[37] E. KÄSEMANN, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 214–223, 214: „Der neutestamentliche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher dagegen … die Vielzahl der Konfessionen."

Verhältnis der Johannesapokalypse zu den ‚übrigen' johanneischen Schriften[38] – in meiner Tübinger Antrittsvorlesung der Thematik der Bildersprache der Apokalypse[39] und der Wirkung ihrer Rhetorik angenommen und später in einer Reihe von Vorträgen und Arbeiten die Frage aufgenommen, welche innergeschichtliche und eschatologische Erwartung die Apokalypse vertritt[40] und was letztlich der theologische Sinn dieses eindrücklichen Buches im neutestamentlichen Kanon sein kann.

5. Vielfalt und Einheit im Neuen Testament und die Notwendigkeit theologischer Interpretation

Historische und notwendigerweise kritische Schriftinterpretation im Kontext kirchlicher Schriftverwendung impliziert m.E. auch eine *theologische Stellungnahme zu Sachgehalt und Tragweite* der jeweiligen Aussagen. Dass dem so ist, liegt am theologischen Anspruch der neutestamentlichen Texte, die in wesentlichen Fragen Gültiges zu sagen beanspruchen, aber zugleich in vielen Punkten so voneinander divergieren, dass der Versuch einer sachlichen Harmonisierung als unwahrhaftig empfunden werden muss. Solche Harmonisierungsbemühungen waren mir aus meinem pietistischen Herkunftsmilieu wohl vertraut, doch hatte ich schon immer großes Unbehagen empfunden bei den bemühten Versuchen, ‚Widersprüche' wegzuerklären, um so vermeintlich den Sachanspruch biblischer Schriften zu ‚retten'. Gegenüber derartigen Versuchen ist es ein Gebot der Wahrhaftigkeit (gerade angesichts des Sachanspruchs der Texte), Spannungen zwischen den Texten offen wahrzunehmen, Kohärenzen und Divergenzen klar zu benennen und herauszuarbeiten, dass und warum eine Vielzahl von Fragen im Neuen Testament gerade nicht definitiv geklärt ist.

Diese Offenheit im Diskurs bei gleichzeitig dezidiert theologischer Betrachtungsweise habe ich weniger bei meinen Tübinger Lehrern gelernt, als vielmehr nachträglich, durch meinen zweiten neutestamentlichen Lehrer und väterlichen Freund Ferdinand Hahn (1926–2015) in München, dessen "Theologie des Neuen Testaments"[41] ein Musterbeispiel einer ökumenisch offenen und systematisch klaren theologischen Schriftauslegung bietet.

---

[38] S.o. Anm. 12

[39] FREY, Bildersprache (s. Anm. 19); weiter DERS., Die Himmelskönigin, die Sonnenfrau und die Johannesapokalypse. Zum mythologischen Hintergrund und zur pragmatischen Funktion eines wirkmächtigen Bildmotivs, in: WJTh 5 (2004), Münster 2005, 95–112.

[40] S. zusammenfassend J. FREY, Was erwartet die Johannesapokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buchs der Bibel, in: J. Frey/J.A. Kelhoffer/F. Tóth (Hg.), Die Johannesapokalypse. Kontexte, Konzepte, Wirkungen, WUNT 287, Tübingen 2012, 473–552.

[41] F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments, 2 Bände, Tübingen 2003; s. dazu J. FREY, Ferdinand Hahn – Vermittler von Vielfalt und Einheit des Neuen Testaments, in:

Es war nicht zuletzt meine zehnjährige Mitarbeit im ‚Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen' (2000-2010), die mich vor die Herausforderung stellte, wie wir exegetisch und theologisch verantwortlich mit den unterschiedlichen Modellen der ‚Kontinuitätssicherung' in den späteren Schriften des Neuen Testaments und mit der Divergenz der ekklesiologischen Entwürfe, etwa zwischen dem ‚echten' Paulus in 1Kor 12 und den Pastoralbriefen, umgehen können.[42] Während die katholische Auslegung eher das Ende des Entwicklungsprozesses oder gar die nachneutestamentliche Weiterführung zum dreigliedrigen Amt als maßstäblich ansieht, neigen Protestanten zur Bevorzugung des ursprünglichen Paulus und des Ideals der ‚charismatischen' oder egalitären Struktur der korinthischen Gemeinde. Eine solche einseitige Option führt in der Diskussion aber nicht weiter. Letztlich erweist sich hier gerade die Pluralität innerhalb des neutestamentlichen Kanons als eine Verpflichtung zum verbindlichen Dialog zwischen den verschiedenen Modellen, woraus sich freilich auch ergibt, dass der Diskurs zwischen ‚Amt' und ‚Geist' offenbleibt und nicht zu einer definitiven Lösung kommt.

6. Exegese aus protestantischem Geist im ökumenischen und internationalen Kontext

Eine solche theologische Reflexion der exegetischen Ergebnisse ist m.E. geboten, wenn man die Texte des Neuen Testaments nicht nur als historische Zeugnisse liest, sondern in ihrem theologischen Anspruch und in ihrer Bedeutung als ‚*verbindliches Zeugnis*'[43] für die christliche Kirche ernst nimmt und sich der theologischen Aufgabe stellt, in historischer Verantwortung über Tragweite und Grenzen der einzelnen Aussagen nachzudenken. Dass eine solche theologische Schriftauslegung sich vor jedem

---

Dialog aus christlichem Ursprung. Fünf Jahre Eugen-Biser-Stiftung (hg. v. der Eugen-Biser-Stiftung), Limburg 2008, 174–182; s. auch DERS., Plurality and Unity in the New Testament: Ferdinand Hahn's ‚Theology', RBL 10 (2006) (online zugänglich unter www.bookreviews.org/pdf/5932_6300.pdf).

[42] S. dazu den Beitrag J. FREY, Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der ‚Apostolizität' der Kirche, in: T. Schneider/G. Wenz (Hg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I: Grundlagen und Grundfragen, Dialog der Kirchen 12, Freiburg/Göttingen 2004, 91–188 (= Nr. 19 in diesem Band), sowie die Kurzfassung DERS., Apostolat und Apostolizität im frühen Christentum. Eine Skizze, in: G. Wenz (Hg., in Zusammenarbeit mit P. Neuner und T. Nikolaou), Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes, Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München 1, Münster 2003, 11–41.

[43] So der Terminus, der in den Diskursen des ‚Ökumenischen Arbeitskreises' über Schrift und Tradition in den 1990er-Jahren gewählt wurde, s. dazu W. Pannenberg/T. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis, 3 Bände, Freiburg/Göttingen 1992–1998.

Dogmatismus hüten muss, versteht sich von selbst. Es kann nicht angehen, anachronistisch spätere Modelle wie etwa die nicänische Trinitätslehre oder chalcedonensische Christologie in die neutestamentlichen Texte hineinzulesen, und doch ist es wichtig zu sehen, wie sich aus den biblischen Vorgaben und Ansätzen dann in einem vielfältigen Interpretationsprozess die späteren Modelle herausgebildet haben. Auch wenn Termini und Konzepte (wie z.B. ‚Sühne' oder ‚Opfer') in der theologischen Diskussion lange etabliert und umstritten sind, ist Sorgfalt geboten, dass in der differenzierten Nachzeichnung der Aussagen der neutestamentlichen Texte nicht einfach die ‚dogmatischen' Termini eingetragen werden, sondern zwischen den verschiedenen Ebenen der Terminologie der Texte und der Beschreibungssprache unterschieden wird. Solche Differenziertheit kann helfen, in verschlungene theologische Diskurse größere Klarheit zu bringen.[44]

Von großer Bedeutung ist es m.E., dass biblische Exegese die Wirkungsgeschichte der von ihr bearbeiteten Texte mit berücksichtigt. Diese Aufgabe stellt sich mir besonders in der Mitarbeit im Kreis des Evangelisch-katholischen Kommentars. Am Anfang dieses Kommentarprojekts vor nunmehr 50 Jahren stand ja die Überzeugung, dass die ökumenisch sensible Berücksichtigung der je verschiedenen Rezeption der Texte auch zur interkonfessionellen Verständigung über die gemeinsame Bibel führt, und dies ist in der Tat weithin gelungen. In der gegenwärtigen Situation kann die Berücksichtigung der Wirkungsgeschichte der Texte (die ja weit über die bloße Geschichte theologischer Auslegungen hinaus die ganze abendländische Kulturgeschichte in Kunst, Literatur, Musik etc. einschließt) darüber hinaus verschüttete Sinnpotentiale wieder freilegen, die Vielfalt der Wege des Verstehens (und auch Missverstehens) aufzeigen und so zu einer umsichtigen Wahrnehmung der Texte und zu einer theologisch abgewogenen Bestimmung ihrer Bedeutung führen. Natürlich bedarf dies der interdisziplinären Zusammenarbeit mit Fachleuten unterschiedlicher Disziplinen, doch kann dadurch auch in jenen Fachdiskursen ein Bewusstsein für die prägende Kraft und Wirkung der biblischen Texte geweckt werden.

Theologische Auslegung impliziert natürlich auch eine sachliche Stellungnahme zu den Aussagen und Ansprüchen der Texte. Eine solche wirft den Exegeten selbstredend auf seine eigene Herkunft und Identität zurück, von der er – auch angesichts subtiler wissenschaftlicher ‚Verobjektivierungsstrategien' – niemals völlig absehen kann. Ein solches Streben nach einer vom eigenen Kontext abstrahierten ‚Objektivität' wäre freilich ein unangemessenes Ideal, und die heutige Forschung, die selbstverständlich inter-

---

[44] S. dazu z.B. den Band J. Frey/J. Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, WUNT 181, Tübingen 2005 und darin meinen einführenden Beitrag S. 3–50: Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion (= Nr. 5 in diesem Band). S. auch die neue Einleitung der erweiterten 2. Auflage: J. Frey/J. Schröter, Einleitung zur 2. Auflage, in: dies. (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, 2. Durchgesehene und mit einer neuen Einleitung versehene Auflage, UTB 2953, Tübingen 2012, XI–XXXII.

national und interkonfessionell aufgestellt ist und Kolleginnen und Kollegen aus sehr unterschiedlichen institutionellen Kontexten einschließt, ist sich dessen bewusster als frühere Generationen.

Natürlich arbeite und interpretiere ich erkennbar in meinem eigenen Kontext: Ich lese das Neue Testament und betreibe neutestamentliche Wissenschaft als weißer, männlicher Mitteleuropäer, als evangelischer Theologe und Glied einer evangelischen (in Deutschland lutherischen, in der Schweiz reformierten) Landeskirche, als Mitglied einer staatlichen theologischen Fakultät, die Pfarrerinnen und Pfarrer ausbildet. Viele weitere Aspekte von Biographie, Bildungsprofil und Lebensumfeld könnten hier ergänzt werden, die selbstredend auf die eigenen Forschungsinteressen, die behandelten Themen und die eingenommenen Perspektiven Einfluss haben. Darin unterscheidet sich meine Forschung von der Arbeit von Kolleginnen und Kollegen, die an anders profilierten Institutionen (in einem multireligiösen ‚Religious Studies'-Kontext oder an evangelikalen Seminaren) arbeiten, von Wissenschaftlern im angelsächsischen Kontext mit seiner viel größeren ethnischen Diversität, und von Forschern, die aus römisch-katholischer, orthodoxer, jüdischer oder agnostischer Perspektive heraus mit biblischen Texten arbeiten. Mein eigenes Profil ist hier unbestreitbar das eines evangelischen Theologen, der die geistige Weite und die Freiheit der Forschung an einer staatlichen theologischen Fakultät schätzt und diese nicht gegen die oft wesentlich restriktiveren Bedingungen an anderen Institutionen eintauschen wollte.

Dass eine solche Perspektivität der wissenschaftlichen Arbeit unumgänglich ist und ihr Recht hat, ist heute international und in der hermeneutischen Reflexion längst wahrgenommen und akzeptiert. Wesentlich ist dabei nur, dass die Beobachtungen und Deutungen offengelegt und in einer Weise kommuniziert werden, die auch Rezipienten aus anderen Kontexten nachvollziehbar ist.

Mein persönliches Anliegen, sowohl in meiner eigenen Vernetzung mit Forscherinnen und Forschern aus unterschiedlichen Kontexten, mit jüdischen Kolleginnen und Kollegen (z.B. in der Qumranforschung), mit nordamerikanischen und osteuropäischen Wissenschaftlern, ist es, Brücken zwischen den unterschiedlich geprägten Wissenschaftskulturen zu schlagen. Wie notwendig dies ist, verdeutlicht die von vielen festgestellte ‚Kontinentaldrift' zwischen der deutschsprachigen und der angelsächsischen Exegese, die in Fragen der Apokryphenforschung (z.B. zum Thomasevangelium) und in der breiten Anwendung bestimmter methodologischer Ansätze (z.B. ‚socio-rhetorical' approach) erkennbar ist, aber am stärksten vielleicht in der Diskussion um Fragen der ‚New Perspective on Paul' her-

vorgetreten ist.[45] Hier stehen sich unterschiedliche Bildungsprofile (und Sprachkenntnisse), verschiedenartige institutionelle Kontexte und natürlich verschiedene konfessionelle Prägungen gegenüber, und nur die Vernetzung der Akteure und der intensive Dialog kann dazu führen, dass sich Diskurse nicht verselbständigen und die je andere Seite dann nur noch im Zerrbild wahrgenommen wird.

Es geht m.E. in einer globalisierten Welt darum, die Sache der biblischen Texte im Gespräch über ethnische, kulturelle, sprachliche und konfessionelle Grenzen hinweg zur Sprache zu bringen und zur Diskussion zu stellen. Die Funktion biblischer Exegese und Theologie ist dabei nach wie vor, die praktizierte Religion, die Bibellektüre und den Bibelgebrauch nüchtern und kritisch zu begleiten. Der Wert wissenschaftlicher Methoden liegt darin, die Kommunikabilität der eigenen Einsichten und den Anschluss an andere Wissenschaftsdiskurse zu gewährleisten und so die eigenen Perspektiven der kritischen Diskussion zu öffnen. Wo eine solche kritische Diskussion nicht gewollt ist, endet die Wissenschaft.

III. Mein Verständnis neutestamentlicher Wissenschaft

Wo steht also die neutestamentliche Wissenschaft am Beginn des 21. Jahrhunderts? Im Gepäck hat sie die Erträge (und ebenso die ‚Holzwege‘) von 200 Jahren ‚kritischer‘ Exegese; sie hat sich in den letzten 70 Jahren von einem zunächst v.a. (liberal-)protestantischen Unternehmen in einer großen ökumenischen Weitung und einer weitgehenden Internationalisierung zu einem nahezu globalen Diskurs entwickelt. Die Zahl der Publikationen ist kaum mehr übersehbar, und das Feld ist selbst von spezialisierten Forschern in ihren Spezialgebieten kaum mehr wirklich zu übersehen. Die immense Produktion von Sekundär- und Tertiärliteratur, die nur wenige lesen, die Produktion von gelehrten, aber unfruchtbaren Methodologiediskursen und Metatheorien erscheint dabei zunehmend als eine Sackgasse. Neutestamentliche Wissenschaft ist dann sinnvoll, wenn sie zu den ihr anvertrauten Primärexten hinführt, diese erschließt und zu ihrem historischen und theologischen Verständnis anleitet, wenn an ihrem Ende steht: *tolle lege*, „nimm und lies!“

Umgekehrt nötigt auch im deutschsprachigen Raum der rapide Schwund an biblischem und theologischem Wissen – auch in den traditionellen Kirchen – dazu, dass die wesentlichen Einsichten und Ergebnisse verständlich zusammengefasst und vermittelt werden, wenn die Arbeit der Bibelwissen-

[45] S. dazu meine eigene Positionierung in J. FREY, Das Judentum des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, UTB 2767, Tübingen 2012, 25–65, 55–63.

schaft kirchliche Relevanz besitzen und sich in das Gespräch mit anderen Disziplinen der Theologie, mit benachbarten Wissenschaften und in den öffentlichen Diskurs einbringen will.

Wissenschaftstheoretisch möchte ich die neutestamentliche Arbeit – zumindest in meinem eigenen, oben skizzierten Kontext – erfassen als eine Verbindung von *Text- und Geschichts*wissenschaft,[46] die als *theologische* Disziplin im Rahmen des Fächerkanons der Theologie vor der Aufgabe steht, den Wahrheitsanspruch ihrer Texte zu beschreiben und in den theologischen Diskurs einzubringen. Sie leistet die philologische, historische und theologische Erschließung der Grundurkunde des christlichen Glaubens. Da aus dieser ‚Ur-Tradition', den geschichtlichen Anfängen, auch jene Kriterien zu gewinnen sind, an denen sich die Identität der christlichen Kirche und der Sachgehalt ihrer Verkündigung bemisst, ist die neutestamentliche Wissenschaft m.E. die *Grundlagenwissenschaft der Theologie.*[47]

a) Neutestamentliche Exegese zielt auf *theologische* Aussagen, insofern sie – als Anwältin der ihr aufgegebenen Texte – deren Sachgehalt zur Sprache bringt und verständlich macht.

Als *wissenschaftliche* Verstehensbemühung verzichtet sie dabei auf den Sprachmodus des Bekenntnisses und bleibt in der Regel bei der allgemein nachvollziehbaren Beschreibung der in den Texten ausgesprochenen Sachverhalte. Ein ‚Einverständnis' mit den biblischen Texten kann in diesem Rahmen m.E. nicht vorab gefordert oder vorausgesetzt werden.[48] Sicher kann die exegetische Erhellung aufgrund des erreichten Verständnisses auch zur zustimmenden Aneignung von Textaussagen führen – dann hätten die Texte ihr Ziel auch bei einem ‚wissenschaftlichen Leser' erreicht. Aber manchmal führt Verstehen auch zur reflektierten Distanznahme von den Aussagen der Texte. Beides ist prinzipiell möglich, und das wissenschaftliche ‚Ethos' der neutestamentlichen Exegese kann nicht mehr fordern als die sorgfältige, ‚hörsame' und den eigenen Urteilen gegenüber stets selbstkritische Zuwendung zu den Texten mit der Absicht, deren Aussage und Sachgehalt möglichst präzise zu verstehen. Sie kann von hier aus die unterschiedlichen Inanspruchnahmen der Texte in Kirche und Gesellschaft

---

[46] Vgl. J. SCHRÖTER, Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft. Methodologische Aspekte und theologische Perspektiven, NTS 46 (2000), 262–283.

[47] Dies gilt zumindest, solange sich Theologie als eine verbindlich auf die biblische Tradition bezogene versteht. Eine solche Haltung ist natürlich erkennbar protestantisch. Mit dem Status der Bibelexegese als bloßer ‚Vorbereitung' dogmatischer Aussagen (wie er etwa in der Systematik der Katholischen Theologie besteht) kann sie sich nicht zufriedengeben.

[48] Eine ‚Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten' (so das Programm von P. STUHLMACHER, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, GNT 6, Göttingen ^{2}1986, 222ff.) erscheint mir daher nicht durchführbar.

bewerten und ggf. kritisieren, hingegen liegt die Applikation der Texte in Bekenntnis, Predigt und Frömmigkeit jenseits dessen, was ihr als Wissenschaft aufgetragen ist.

Dennoch ist die neutestamentliche Wissenschaft *theologisch*, weil die ihr aufgegebenen Texte (und zwar keineswegs ausschließlich die kanonischen Texte) theologische Texte sind. Die Exegese würde daher hinter dem Anspruch ihrer Texte zurückbleiben, wenn sie auf theologische Aussagen verzichten und sich in der Anpassung an einen externen Wissenschaftsbegriff auf rein philologische, historische oder kulturwissenschaftliche Erörterungen beschränken wollte. Ihre ‚Theologizität' ist durch die Texte vorgegeben, und die neutestamentliche Wissenschaft wird dieser Dimension dadurch gerecht, dass sie den Sachgehalt der Texte – im deskriptiven Sprachmodus wissenschaftlicher Rede – möglichst angemessen zur Sprache bringt.

b) Sachgemäß gelingt eine solche Exegese nur auf der Basis sorgfältiger *historischer Arbeit*. Deren Sinn wird heute oft in Frage gestellt: Studierende bringen immer weniger philologische und historische Kenntnisse mit. In Proseminaren kommt regelmäßig die Frage auf, weshalb der mühsame Weg durch die historischen Methoden zu gehen ist, der Leserinnen und Leser eher in Distanz zu den Texten bringt und deren Applikation oft eher zu behindern als zu fördern scheint. Warum also den ‚Staub der Geschichte' erneut aufwirbeln?

Ein erster, externer Grund ist zunächst, dass das allgemeine Wahrheitsbewusstsein (zumindest in der ‚westlichen' Welt) seit der Aufklärung unlösbar mit der historischen Nachfrage verbunden ist: Wahrheitsansprüche müssen sich historischen Rückfragen aussetzen. Auch wenn sich in der Postmoderne einzelne Gruppen auf andere ‚Wahrheitskriterien' verständigen können und an manchen Stellen die ‚Wiederkehr des Mythos' zelebriert wird, gilt für weite Kreise unser Gesellschaft nach wie vor, dass auf die Frage nach Jesus und dem frühen Christentum historische Antworten erwartet werden, ebenso wie auf die Fragen nach Augustus oder Alexander dem Großen. Lehrerinnen und Lehrer, Pfarrerinnen und Pfarrer müssen solche Antworten sachgemäß geben und mit den z.T. in der Öffentlichkeit verhandelten Thesen umgehen können. Ein historisch reflektierter Zugang ist also zumindest dann unverzichtbar, wenn verantwortlich in der Öffentlichkeit über diese Sachverhalte gesprochen wird.[49]

---

[49] Wo jemand lediglich persönliche Einfälle oder Assoziationen zu einem Text mitteilen will, mag es auch anders gehen, aber solche Aussagen sind dann auch ohne intersubjektive Verbindlichkeit und Relevanz. Die öffentliche Rede in der christlichen Kirche wie in der Gesellschaft kann sich mit einem derart reduzierten Anspruch nicht begnügen.

Gewiss reichen Sachgehalt und Anspruch der neutestamentlichen Texte über die historische Dimension hinaus, und natürlich sind historische Aussagen und Rekonstruktionen immer nur mit relativer Sicherheit möglich und nie frei von ‚subjektiven', ja ‚fiktionalen' Elementen. Besonders in der Frage nach dem ‚Historischen Jesus' ist deutlich geworden, dass die historische Rekonstruktion den christlichen Glauben nicht begründen kann.[50] Aber eine Deutung, die die historische Dimension einfach ignorieren wollte oder klaren geschichtlichen Sachverhalten entgegensteht, liegt jenseits der Grenzen einer verantwortbaren Interpretation.

Dies gilt zumal, wenn die historische Fragestellung der Bibelexegese nicht allein von außen, durch das neuzeitliche Wahrheitsverständnis, aufgenötigt, sondern zugleich durch das im Neuen Testament selbst bezeugte Geschehen nahegelegt und insofern auch theologisch sachgemäß ist. Jesu Wirken, Leiden und Sterben und auch die (nur gedeutet zugänglichen) Erfahrungen der ersten Jünger sind von den neutestamentlichen Texten selbst in Raum und Zeit lokalisiert und damit – ganz gleich, wie ‚historisch' einzelne Berichte auch sind – in die irdisch-konkrete Wirklichkeit gestellt. Daher sind sie – wie die Texte, die von diesen Ereignissen zeugen – der historischen Nachfrage prinzipiell zugänglich, auch wenn die Quellenlage gelegentlich nur bruchstückhafte Bilder zu zeichnen erlaubt.

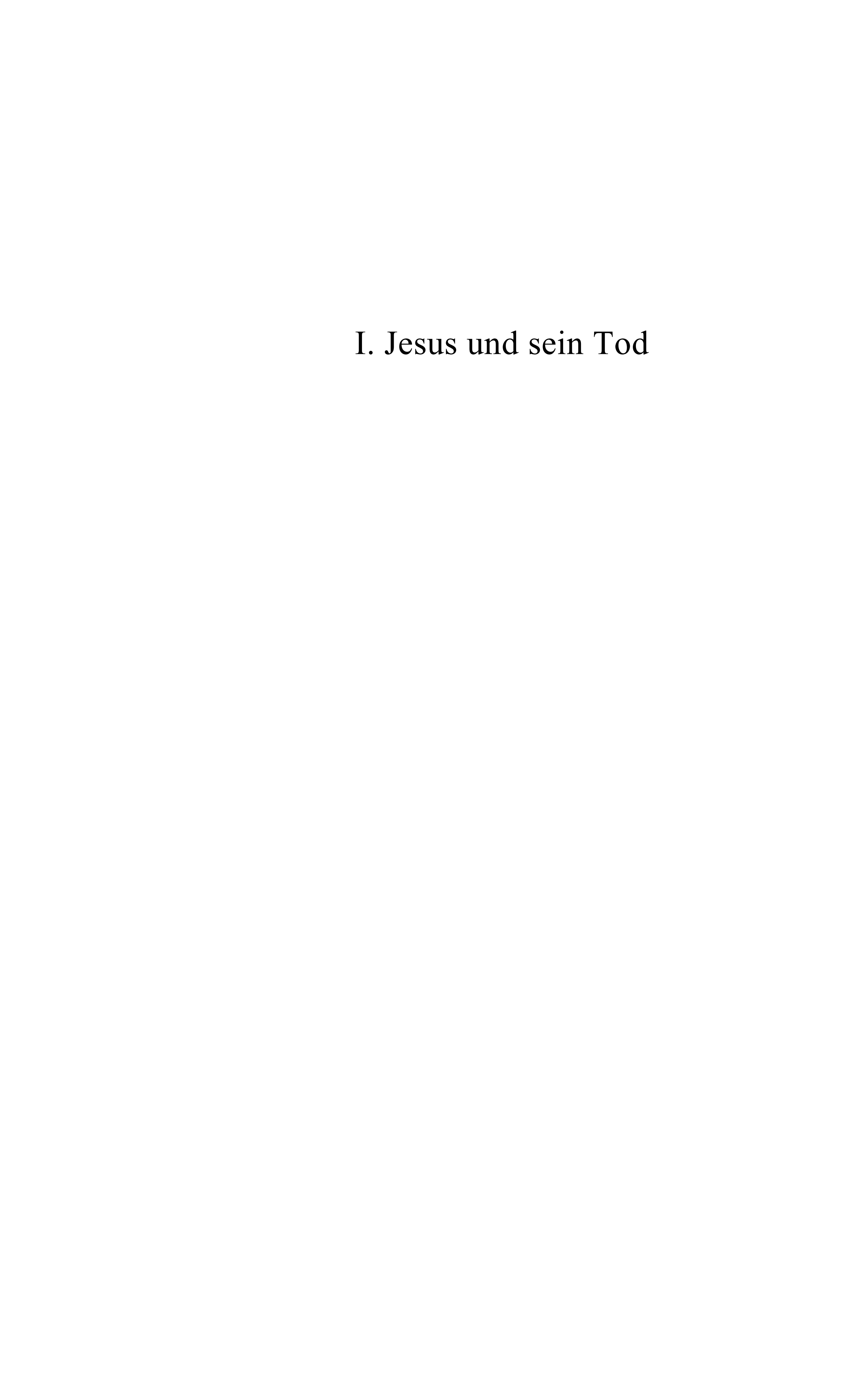
Der historische Zugang der neutestamentlichen Wissenschaft ist umso mehr sachnotwendig, weil die ihr aufgegebenen Texte in einer Sprache verfasst sind und aus einer Welt stammen, die uns nur noch durch historische Rückfrage zugänglich ist. Dies zeigt sich schon im schlichten Vorgang der Übersetzung eines Textes, bei der Wörterbücher und Grammatiken zugrunde gelegt werden und auf dieser Basis historisch begründete Sachentscheidungen getroffen werden müssen. Wo man die Distanz zu den Texten in einer vermeintlichen Unmittelbarkeit der Lektüre zu überbrücken versucht, da stellen sich möglicherweise bald Missverständnisse ein, weil uns die Nuancen der gewählten Worte, die kommunikativen Konventionen und die Wertgefüge der Welt der Autoren und Adressaten nicht unmittelbar vertraut sind.

Diese Welt gilt es, mit allen verfügbaren Quellen und Hilfsmitteln philologisch und historisch zu erhellen, um jene Texte, die als Grund-Texte des christlichen Glaubens bis heute Leserinnen und Leser ansprechen, in ihrem Sachgehalt möglichst präzise zu verstehen. So schließt sich der Kreis vom Lesen zum Lesen, vom ersten, ‚schlichten' Lesen zum vertieften, historisch und (nicht zuletzt selbst-)kritisch verstehenden Lesen. Und die Aufgabe des Exegeten ist, wie der große Alttestamentler Gerhard von Rad einmal formuliert hat, „lesen zu lernen und lesen zu lehren".

---

[50] Dazu FREY, Jesus (s. Anm. 22) (= Nr. 2 in diesem Band).

I. Jesus und sein Tod



2. Der historische Jesus und der Christus der Evangelien*

„Ob Christus mehr als Mensch gewesen, das ist ein Problem. Daß er wahrer Mensch gewesen, wenn er es überhaupt gewesen; daß er nie aufgehört hat, Mensch zu sein, das ist ausgemacht“[1]. Mit diesen Worten hat Gotthold Ephraim Lessing im Jahr 1780 seine Thesenreihe über „Die Religion Christi“ eröffnet und damit die spezifisch neuzeitliche Wendung der Frage nach Jesus aufs deutlichste markiert. Hatte die traditionelle Christologie, letztlich im Anschluss an das vierte Evangelium, das Wesen und Wirken Jesu unter dem Aspekt der Inkarnation des Logos (Joh 1,14) bzw. der Sendung des Sohnes (Joh 3,16f.), also „von oben“ her verstanden, so erhält nun in Lessings These, die Perspektive „von unten“ die Priorität.[2] Dass Jesus Mensch war, ist dem neuzeitlichen, historisch ansetzenden Fragen unproblematisch. Fraglich wurde das andere, ob er mehr war als ein ‚bloßer‘ Mensch. Fraglich wurde damit nicht nur das *vere Deus* der klassischen Zwei-Naturen-Lehre, sondern letztlich auch das Christusbild der Evangelien. |

---

* Wesentlich erweiterte Fassung eines Vortrags, der am 7. November 2001 im Rahmen einer Ringvorlesung der Theologischen Fakultäten der Ludwig-Maximilians-Universität München und am 12. Dezember 2001 als Probevorlesung an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen gehalten und in dem Sammelband von J. Schröter/R. Brucker (Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, BZNW 114, Berlin 2002, 273–336, zuerst veröffentlicht wurde. Ich danke meinem Kollegen und Freund Prof. Dr. Jens Schröter (Berlin) für sein Interesse für viele weitere gemeinsame Unternehmungen.

[1] G.E. Lessing, Die Religion Christi (1780), in: Lessings Werke, hg. v. J. Petersen und W. v. Olshausen, 23.Teil: Theologische Schriften IV, hg. v. L. Zscharnack, Berlin 1925, 352, § 1.

[2] Zum historischen Kontext und zur Konnotation dieser Termini s. W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 26–31; DERS., Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 316–336; R. SLENCZKA, Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage, FSÖTh 18, Göttingen 1967, 310–315.

I. Die historische Frage nach Jesus und ihre hermeneutischen Implikationen

1. Die Frage nach dem historischen Jesus als Infragestellung der Christologie

An die zitierte These fügt Lessing weitere Unterscheidungen an, in denen bereits die Entfaltung der Frage nach dem „historischen Jesus“ präfiguriert ist: Zu unterscheiden sei zwischen der „Religion Christi“ und der „christliche(n) Religion“, d.h. also zwischen dem *Glauben Jesu*, zu dem wir Menschen kraft unserer eigenen Religiosität natürlichen Zugang besitzen, und dem *Glauben an Jesus*, der Jesus zum Gegenstand der Verehrung macht.[3] Für Lessing ist es „unbegreiflich“, wie beide „in Christo als einer und ebenderselben Person bestehen können“[4]. Für die ältere Tradition war es in der Regel völlig unstrittig gewesen, dass sich der irdische Jesus selbst so verstanden hatte, wie er nach Ostern von der christlichen Gemeinde verkündigt wurde, nämlich als Messias und Gottessohn.

Diese Gewissheit war nun, z.B. in den von Lessing selbst herausgegebenen „Fragmenten eines Ungenannten“[5], zerbrochen: Die Intentionen Jesu – der ‚Ungenannte‘, Hermann Samuel Reimarus, hatte vom „Zwecke Jesu“ gesprochen – und die seiner Jünger und späteren Nachfolger traten auseinander. Oder in der Terminologie späterer Generationen: Der *Verkündiger* war vom *Verkündigten* zu unterscheiden, die Worte *Jesu* von den Lehren *der Apostel*,[6] der „historische Jesus“ vom Christusbild der Evangelien bzw. der nachösterlichen Christologie.

Es zeigt sich hier an der Schwelle neuzeitlich-historischen Denkens der enorme Plausibilitätsverlust der altkirchlichen Christologie, die für Lessing nicht nur „unbegreiflich“ geworden, sondern nach seiner Auffassung auch in der Schrift nicht eindeutig bezeugt ist – wobei man freilich berücksichtigen muss, dass auch ein eindeutiges Schriftzeugnis für Lessing nicht die

---

[3] Lessing, Religion (s. Anm. 1), 352, § 3–4.

[4] Lessing, Religion (s. Anm. 1), 353, § 5.

[5] S. die vollständige Ausgabe des Werks: H.S. Reimarus, Apologie oder Schutzschrift fuer die vernuenftigen Verehrer Gottes I–II, hg. v. G. Alexander, Frankfurt a.M. 1972; sowie zu Jesus insbesondere das siebte Fragment mit dem Titel „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“, vgl. die von Lessing besorgte Erstausgabe Reimarus, Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten, hg. v. G.E. Lessing, Braunschweig 1778; sowie das klassische Referat bei A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, UTB 1302, Tübingen [9]1984, 56–68.

[6] So Reimarus, Von dem Zwecke § 3 (s. Anm. 5) (zit. nach M. BAUMOTTE, Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten, Reader Theologie, Gütersloh 1984, 13): „Ich finde große Ursache, dasjenige, was die Apostel in ihren eignen Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben würklich selbst ausgesprochen und gelehret hat, gänzlich abzusondern“.

Autorität besäße, die Vernunft von der Notwendigkeit und da|mit der theologischen Wahrheit einer Lehre zu überzeugen.[7] Der sprichwörtliche Graben ist garstig und tief, und ein Geltungsanspruch der Tradition aufgrund übernatürlicher Autorität definitiv in Frage gestellt. Wenn aber der ‚supranaturalistische' Zugang zum Wesen Jesu versperrt ist, dann bleibt nur der Weg der historischen Nachfrage nach dem Menschen Jesus. Und diese ist in ihren Anfängen, bei Reimarus oder Johann Salomo Semler, unübersehbar geprägt von dem Streben nach Emanzipation von der überkommenen Dogmatik. Die historische Frage nach Jesus wird daher zunächst formuliert als Infragestellung der Christologie, und sie lebt – zumindest in manchen ihrer Vertreter – bis heute von diesem antidogmatischen Impetus, der freilich alles andere als eine ‚undogmatische' Haltung widerspiegelt.[8]

2. Die Frageansätze in den verschiedenen Phasen der Jesus-Forschung

Diese theologischen und hermeneutischen Aspekte der Frage nach Jesus sind zu reflektieren. Selbst wenn man wollte, könnte man dem hier vorliegenden hermeneutischen Zirkel nie völlig entrinnen. Dies zeigt sich an der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, deren wesentliche Phasen ich hier nur in aller Knappheit skizzieren möchte.[9] |

---

[7] S. das berühmte Zitat von Lessing: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden" (Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Lessings Werke [s. Anm. 1], 47).

[8] Man könnte wohl eine Geschichte der neuzeitlichen Jesusforschung schreiben als Geschichte der Eintragung moderner ‚Dogmen' und Ideale in das Bild des ‚historischen' Jesus von Nazareth.

[9] Die Untergliederung dieser Forschung in Phasen ist notwendigerweise schematisch und erfolgt entsprechend der Gewichtung der einzelnen Charakteristika in unterschiedlicher Weise. Vgl. zu einer Gliederung in fünf Phasen G. THEISSEN/A. MERZ, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 22–30 („die kritischen „Anstöße" … durch H.S. Reimarus und D.F. Strauß", „der Optimismus der liberalen Leben-Jesu-Forschung", „der Zusammenbruch der Leben-Jesu-Forschung", „die ‚neue Frage' nach dem Historischen Jesus", „the ‚third quest' for the historical Jesus"); daneben den Überblick bei S.E. PORTER, The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussion and New Proposals, JSNT.S 191, Sheffield 2000, 60–62, der mit vier Phasen rechnet („old quest", „no quest", „new quest", „third quest"); s. auch J. REUMAN, Jesus and Christology, in: E.J. Epp/G.W. MacRae (Hg.), The New Testament and its Modern Interpreters, Centennial Publications/Society of Biblical Studies, Philadelphia 1989, 501–564, 502. Eine andere Terminologie wählt D. DU TOIT, Erneut auf der Suche nach Jesus. Eine kritische Bestandsaufnahme der Jesusforschung am Anfang des 21. Jahrhunderts, in: U.H.J. Körtner (Hg.), Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung, Jahrestagung der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie 3, Neukirchen-Vluyn 2002, 91–134, 92f.: „erste Phase der Jesusforschung" – „Bultmannphase" – „zweite Phase" – „dritte/neuere Phase". Zur Forschung im 19. Jh. s. nach wie vor das unübertroffene Werk von SCHWEITZER, Geschichte (s. Anm. 5); vgl. auch W.G. KÜMMEL, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung

2.1 Die ersten Anstöße und die klassische Leben-Jesu-Forschung: Von Reimarus bis Schweitzer

Die erste, in sich vielfältig differenzierte Phase dieser Forschung „von Reimarus zu Wrede“ hat Albert Schweitzer in seiner Geschichte der Leben-Jesu-Forschung in unübertroffener Weise beschrieben und mit dieser Darstellung selbst zu ihrem Ende gebracht.[10] Diese Phase war geprägt von der Suche nach dem ‚wirklichen‘ Jesus, nach den ‚Tatsachen‘ unter ihrer dogmatischen Übermalung. Bei den Autoren dieser Epoche zeigt sich immer wieder ein aus heutiger Sicht naiv zu nennender Optimismus, man könne noch ein Bild der Persönlichkeit Jesu und selbst seiner inneren Entwicklung zeichnen und – letztlich vereinnahmend – als religiöses oder sittliches Ideal in die eigene Gegenwart stellen.

Nachdem Lessing durch die Publikation der Reimarus-Fragmente die Brandfackel geschleudert hatte,[11] war das Feuer der Kritik nicht mehr zu halten. Doch fehlten die methodischen Grundlagen, v.a. eine kritische Analyse der Quellen, noch völlig.[12] Der Anstoß dazu ging erst von dem nächsten epochemachenden Werk aus, dem berühmten „Leben Jesu“ des Tübinger Stiftsrepetenten David Friedrich Strauß.[13] Auch er bot noch keine methodisch durchreflektierte Quellenanalyse.[14] Ihm ging es um den Nachweis, dass

---

seiner Probleme, Orbis Academicus 3/3, Freiburg 1958; S. NEILL/T. WRIGHT, The Interpretation of the New Testament 1861–1986, Oxford Paperbacks, Oxford ^{2}1988; für die Zeit von 1900 bis 1950 die ausführliche Darstellung von W.P. WEAVER, The Historical Jesus in The Twentieth Century. 1900–1950, Harrisburg, 1999; kürzer G. THEISSEN/D. WINTER, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium, NTOA 34, Freiburg (CH)/Göttingen 1997, 98–117; A. LINDEMANN, Zur Einführung. Die Frage nach dem historischen Jesus als historisches und theologisches Problem, in: Körtner (Hg.), Jesus (s. Anm. 9), 1–14; für die Zeit ab ca. 1950 s. W.G. KÜMMEL, Vierzig Jahre Jesusforschung. 1950–1990, BBB 91, Weinheim ^{2}1994; THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage (s. Anm. 9), 117–145; zur Bibliographie s. den Überblick bei C.A. EVANS, Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography (revised edition), NTTS 24, Leiden 1996; sowie PORTER, Criteria (s. Anm. 9), 28–62.

[10] SCHWEITZER, Geschichte (s. Anm. 5). Die erste Auflage erschien 1906 unter dem Titel: „Von Reimarus zu Wrede“. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906.

[11] So die Metapher bei SCHWEITZER, Geschichte (s. Anm. 5), 58.

[12] Die rationalistischen Ausleger wie H.E.G. Paulus (H.E.G. PAULUS, Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums 1–2, Heidelberg 1828) beschränkten sich noch weithin darauf, Einzelphänomene wie die Wunder Jesu ‚natürlich‘ zu erklären. Andere, historisch gleichermaßen problematische Teile der Überlieferung wie z.B. die Jungfrauengeburt waren für H.E.G. Paulus bemerkenswerterweise noch nicht von Interesse.

[13] D.F. STRAUSS, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet I–II, Tübingen 1835/1836.

[14] „Eine synoptische Frage existiert für ihn eigentlich nicht …, Strauß ist skeptischer Eklektiker“ (SCHWEITZER, Geschichte [s. Anm. 5], 125).

die evangelische Geschichte im Ganzen „mythisch“[15], d.h. als geschichtliche Einkleidung von Ideen aus dem Alten Testament, insbesondere der jüdischen Messiaserwartung, gestaltet sei. Mit diesem Ansatz war die Frage nach der Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu in bislang unerhörter Schärfe gestellt.

Das Verdikt des ‚Mythischen‘ war bei Strauß auf alle Evangelien gemünzt, am stärksten auf Johannes.[16] Aber da Matthäus traditionell als das älteste Evangelium galt, | musste der Aufweis des ‚mythischen‘ Charakters auch das Vertrauen in dieses Werk besonders nachhaltig erschüttern. Es war nicht zuletzt eine Folge der Diskussionen um das Werk von Strauß, dass sich die These der Markuspriorität und schließlich die Zweiquellentheorie als vorläufige Lösung des Quellenproblems durchsetzen konnte.[17] Mit dieser neuen Sicht des synoptischen Problems verband sich die Hoffnung, dass nun zumindest das weniger ‚mythisch‘ geprägte markinische Werk zusammen mit der Logienquelle als Grundlage für die Rekonstruktion des historischen Bildes Jesu dienen könnte, und die Autoren des späten 19. Jh.s[18] versuchten auf dieser Basis,[19] ein Bild nicht nur des Wirkens Jesu, sondern auch der Entwicklung seiner Persönlichkeit und des religiösen und ethischen Gehalts seiner Lehre herauszuarbeiten.

Aber auch dieser Optimismus der Rekonstruktion wurde zerstört, als nämlich William Wrede 1901 mit seiner Arbeit zum „Messiasgeheimnis im Markusevangelium“[20] den

---

[15] Zum hier vorliegenden Mythosbegriff s. C. HARTLICH/W. SACHS, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien 2, Tübingen 1952, 134–147; s. auch K. BERGER, Exegese und Philosophie, SBS 123/124, Stuttgart 1986, 62f.

[16] Im schroffen Gegensatz zu Schleiermachers theologischer und historischer Bevorzugung des johanneischen Christusbildes zeigte Strauß, dass im vierten Evangelium „eine den Synoptikern gegenüber *fortgeschrittene* Form des Mythos vorliege. Damit hat Strauß als erster die Alternative ‚Synoptiker oder Johannes‘ für die Jesusforschung aufgestellt, der die neutestamentliche Wissenschaft von da an nicht mehr ausweichen konnte“ (KÜMMEL, Testament [s. Anm. 9], 152; s. zum Problem auch J. FREY, Die johanneische Eschatologie I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1997, 30–42).

[17] Vgl. den Aufweis bei H.-H. STOLDT, Geschichte und Kritik der Markushypothese, Göttingen 1977, 206–214. Der Durchbruch der Zweiquellentheorie erfolgte maßgeblich durch das Werk von H.J. HOLTZMANN, Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter, Leipzig 1863.

[18] Wesentliche Vertreter waren z.B. E. RENAN, La vie de Jésus, Paris 1863; K. HASE, Geschichte Jesu. Nach akademischen Vorlesungen, in: ders., Gesammelte Werke IV, Leipzig 1876; W. BEYSCHLAG, Das Leben Jesu I–II, Halle 1887/1888; O. HOLTZMANN, Leben Jesu, Tübingen 1901. Aber: „Das ideale Leben Jesu des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts ist das ungeschriebene von Heinrich Julius Holtzmann. Man erhält es, wenn man seinen Synoptikerkommentar und seine neutestamentliche Theologie ineinanderliest“ (SCHWEITZER, Geschichte [s. Anm. 5], 342).

[19] Allerdings wurden in dieses aus Mk und Q gewonnene Bild noch immer wieder johanneische Züge eingemischt, durch die der ‚historische‘ Jesus dem liberal-theologischen Sinn akzeptabler wurde (s FREY, Eschatologie I [s. Anm. 16], 37; s. auch SCHWEITZER, Geschichte [s. Anm. 5], 226f. [zu Schenkel und Weizsäcker] und 237 [zu Hase]).

[20] W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901. Dass Wredes wirkungsvolle These zum ‚Messiasgeheimnis‘ im Markusevangelium alles andere als unproblematisch ist,

Nachweis erbrachte, dass auch das älteste uns erhaltene Evangelium von theologischen Gesichtspunkten aus gestaltet ist. Damit musste der Versuch, auf der Basis der literarisch vorliegenden Quellen zu einer historisch gesicherten Biographie Jesu zu gelangen, vorerst als gescheitert gelten.

Die Aporie der klassischen Leben-Jesu-Forschung wurde um 1900 von zwei Gelehrten sehr nachdrücklich herausgestellt. Der Hallenser systematische Theologe *Martin Kähler* protestierte 1892 in seinem Vortrag „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus" gegen die verbreitete Tendenz, zwischen Jesus und der nachösterlichen Verkündigung eine Kluft aufzureißen. Der Titel ist Programm, denn Kähler setzt den Konstrukten eines ‚historischen Jesus' den ‚biblischen Christus' des gepredigten und geglaubten Zeugnisses als den eigentlich wirklichen gegenüber: „Der Jesus der „Leben Jesu" ist nur eine moderne | Abart von Erzeugnissen erfindender Kunst, nicht besser als der verrufene dogmatische Christus der byzantinischen Christologie; sie stehen beide gleich weit von dem wirklichen Christus"[21]. Damit ist erkannt, dass die Produkte der historischen Rekonstruktion letztlich Fiktionen sind, Projektionen ihrer Autoren, in denen sich nur allzu oft „der Herren eigener Geist"[22] spiegelt. Der „sogenannte historische Jesus", wie ihn seine Autoren schildern, hat in dieser Form nie existiert, „der wirkliche, d.h. wirksame Christus … ist der gepredigte Christus"[23], d.h. der geglaubte Christus, der Christus der Evangelien. Darüber hinaus betont Kähler mit Recht, dass die neutestamentlichen Evangelien nicht zu dem Zweck verfasst sind, Anhaltspunkte für eine Biographie Jesu im neuzeitlichen Sinn zu bieten. D.h. die im liberal-theologischen Interesse angetretene Leben-Jesu-Forschung musste letztlich am Charakter ihrer Quellen scheitern.

---

wurde in der Forschung aus unterschiedlichen Blickwinkeln festgestellt Vgl. aus neuerer Zeit O. BETZ, Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu, in: ders., Aufsätze zur biblischen Theologie I. Jesus, Der Messias Israels, WUNT 42, Tübingen 1987, 140–168; H. RÄISÄNEN, Das Messiasgeheimnis im Markusevangelium. Ein redaktionskritischer Versuch, SFEG 28, Helsinki 1976; F. FENDLER, Studien zum Markusevangelium. Zur Gattung, Chronologie, Messiasgeheimnistheorie und Überlieferung des zweiten Evangeliums, GTA 49, Göttingen 1991; J.M. PERRY, Exploring the Messianic Secret in Mark's Gospel, Kansas City 1997; M. HENGEL, Jesus der Messias Israels, in: M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie, WUNT 138, Tübingen 2001, 1–80, 18–27. Die Tatsache, dass das Mk ein theologisch gestalteter Bericht des ‚Lebens Jesu' ist, bleibt von der Kritik an Wredes These allerdings unberührt.

[21] M. KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Vortrag auf der Wupperthaler Pastoralkonferenz (1892), neu hg. v. E. Wolf, München [2]1956, 16.

[22] KÄHLER, Jesus (s. Anm. 21), 30: „Es ist zumeist der Herren eigener Geist, in dem Jesus sich spiegelt".

[23] KÄHLER, Jesus (s. Anm. 21), 44.

Dieses Scheitern wurde 14 Jahre später noch eindrücklicher herausgestellt durch *Albert Schweitzer.* Das eindrückliche Fazit seiner epochemachenden „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ lautet: „Der Jesus von Nazareth, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreiches verkündete, das Himmelreich auf Erden gründete und starb, um seinem Werke die Weihe zu geben, *hat nie existiert*. Sie [sic!] ist eine Gestalt, die vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von der modernen Theologie in ein geschichtliches Gewand gekleidet wurde. Dieses Bild ist nicht von außen zerstört worden, sondern in sich selbst zusammengefallen.“[24] Noch mehr als bei Kähler wurde bei Schweitzer der projektive Charakter aller Leben-Jesu-Darstellungen deutlich: Der Anspruch, den ‚wirklichen‘ Jesus zu präsentieren und diesem Konstrukt eine theologische Bedeutsamkeit zuzuerkennen, war damit gründlich diskreditiert – so gründlich, dass eine „neue Rückfrage nach dem historischen Jesus“, abgesehen von einigen Außenseitern, erst ein halbes Jahrhundert später wieder einsetzen konnte.

2.2 Der Verzicht auf die Rückfrage: Rudolf Bultmann

Dazwischen steht ein auffälliges Vakuum, eine Periode, die – jedenfalls im deutschen Sprachraum – durch den weitgehenden Verzicht auf die histori-| sche Rückfrage nach Jesus gekennzeichnet ist.[25] Dieser verbindet sich vor allem mit dem Namen Rudolf Bultmanns. Man kann die von Bultmann eingenommene Forschungsposition[26] erklären aus dem Zusammenbruch der

---

[24] SCHWEITZER, Geschichte (s. Anm. 5), 620.

[25] Dass der Sachverhalt komplexer ist, formuliert PORTER, Criteria (s. Anm. 9), 36: „all that was really brought to an end by Schweitzer and others was quests that remained optimistic of writing romanticized and overly psychologized lives of Jesus along anti-supernatural lines (and usually in German)“. A.a.O., 47: „the rubric ‚no quest‘ describes an abandonment in some, perhaps mostly German, circles of the agenda of some nineteenth-century questing after Jesus, but it can hardly be used as an adequate label for the entire period of research…“. Deshalb ist auch die in den 50er-Jahren einsetzende ‚neue Frage‘ lediglich im Kontext der Bultmann-Schule und ihrer Kerygma-Theologie ‚neu‘, während in der französischen oder der angelsächsischen Forschungstradition (und bei ‚Außenseitern‘ in der deutschen Forschung) die ‚alte‘ Jesusforschung teilweise ungebrochen weitergeführt wurde; vgl. etwa die ‚Jesusbücher‘ von F.C. BURKITT, Jesus Christ. An Historical Outline, London 1932; W. MANSON, Jesus the Messiah. The Synoptic Tradition of the Revelation of God in Christ. With Special Reference to Form-Criticism, Cunningham Lectures, the Thirty-Sixth Series, London 1952; V. TAYLOR, The Work and Words of Jesus, London 1950; E.J. GOODSPEED, A Life of Jesus, New York 1950; M.-J. LAGRANGE, L’évangile de Jésus-Christ, Paris 1928; F.-M. BRAUN, Jésus Histoire et critique, Tournai 1947; sowie das Werk des jüdischen Gelehrten J. KLAUSNER, Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Berlin 1930.

[26] Zur Genese und Interpretation der Synoptiker- und Jesusdeutung Bultmanns s. grundlegend E. BAASLAND, Theologie und Methode. Eine historiographische Analyse der

liberalen Theologie im ersten Weltkrieg und den späteren dialektisch-theologischen Aufbrüchen, sowie aus dem durch Karl Ludwig Schmidt und Martin Dibelius fast gleichzeitig begründeten formgeschichtlichen Neuansatz in der Synoptikerforschung.[27] Der chronologische Rahmen der Evangelien, auch des Mk, war zerbrochen, und als Restbestände der ältesten Tradition blieben nur noch ‚kleine Einheiten' übrig, deren Bildung und Ausgestaltung man dann weithin auf das Bedürfnis der Gemeinde zurückführte, so dass sich der Rückschluss auf Jesu eigenes Wirken als immer schwieriger, wenn nicht gar unmöglich erwies.[28]

Diese sehr weitgehende historische Skepsis[29] verband sich bei Bultmann mit einer theologischen Einschätzung, in der Jesu Auftreten als *historischem* Phänomen keine *theologische* Relevanz mehr zukommen konnte. Als theologisch bedeutsam galt allein das Kerygma, die heilvolle | Verkündigung von Jesus *als* dem Christus, die sich in dieser Form erst in nachösterlicher Zeit herausbildete. Die Rückfrage hinter dieses Kerygma nach historischen Sachverhalten oder dem historischen Jesus zog hingegen den Verdacht auf sich, sie strebe nach einer falschen ‚Objektivierung', sie sei also ein Absicherungsversuch, den der wahre Glaube nicht benötigt. Der dialektisch-theologische Ansatz verband sich hier mit dem neukantianischen Erbe der Diastase von Glaube und Geschichte bzw. Geschichtswissenschaft[30] in einer für die Frage nach Jesus letztlich fatalen Weise: Bultmann schrieb ein Jesusbuch, in dem die Person des irdischen Jesus fast

---

Frühschriften Rudolf Bultmanns, Monographien und Studienbücher 373, Wuppertal 1992; zu Bultmanns Jesusbuch s. W. SCHMITHALS, Jesus verkündigt das Evangelium. Bultmanns Jesusbuch, in: Körtner (Hg.), Jesus (s. Anm. 9), 23–60.

[27] K.L. SCHMIDT, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, Berlin 1919; M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919. Die beiden grundlegenden Werke erschienen 1919 fast gleichzeitig und bildeten so einen markanten Neueinsatz für die Forschung nach dem ersten Weltkrieg. S. zur forschungsgeschichtlichen Einführung weiter F. HAHN, Die Formgeschichte des Evangeliums. Voraussetzungen, Ausbau und Tragweite, in: ders. (Hg.), Zur Formgeschichte des Evangeliums, WdF 81, Darmstadt 1985, 427–478.

[28] Zu beachten ist jedoch, dass Martin Dibelius in späteren Arbeiten (M. DIBELIUS, Evangelienkritik und Christologie [1935], in: DERS., Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1. Zur Evangelienforschung, hg. v. G. Bornkamm, Tübingen 1953, 293–358; M. DIBELIUS, Jesus, SG 1130, Berlin 1939) eine historisch sehr viel weniger pessimistische Haltung einnimmt als Bultmann.

[29] Vgl. R. BULTMANN, Jesus, UTB 1272, Tübingen 1983, 10, mit der Meinung, „daß wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können", im Folgenden verweist Bultmann auf die Darstellung Albert Schweitzers. Zur Entwicklung der Interpretation der Verkündigung Jesu im Werk Bultmanns s. BAASLAND, Theologie (s. Anm. 26), 423–432.

[30] Zum neukantianischen Erbe s. BAASLAND, Theologie (s. Anm. 26), 93–117; BERGER, Exegese (s. Anm. 15), 160–167 (162).

keine Rolle spielt,[31] und in seiner Theologie des Neuen Testaments wird Jesu Verkündigung nur knapp unter den jüdischen „Voraussetzungen" abgehandelt,[32] die von dem christlichen Kerygma durch einen Graben getrennt ist.[33] So konnte Bultmann die von Wrede übernommene skeptische Sichtweise, dass „das Leben Jesu" tatsächlich „ein unmessianisches" war,[34] festhalten, aber das ‚Eigentliche', das Kerygma, in eine vor jeder historischen Infragestellung geschützte Zone ‚retten'. Die Frage, wie aus dem Verkündiger der Verkündigte wurde,[35] welche Beziehung also zwischen der vorösterlichen Verkündigung Jesu und der nachösterlichen Verkündigung von Jesus als dem Christus besteht, musste *historisch* ein Rätsel bleiben.

Bultmann selbst hat sich und anderen diese Frage *verboten*,[36] und er meinte dabei sogar, Paulus auf seiner Seite zu haben.[37] In die|sem letztlich

---

[31] Vgl. das Urteil von Lohmeyer in seiner Rezension über Bultmanns Jesusbuch (E. LOHMEYER, Rez. von R. Bultmann, Jesus, ThLZ 52 [1927], 433–439 [437]): „Es ist eines der charakteristischen Merkmale des Bultmannschen Buches von Jesus, daß es nicht nur auf alles Biographische, sondern auch auf alle Fragen nach der ‚Person' verzichtet… Es ist in gewissem Sinne ein Buch von Jesus ohne Jesus".

[32] R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, hg. v. O. Merk, UTB 630, Tübingen [9]1984, 1–33; vgl. R. BULTMANN, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Erasmus-Bibliothek, Zürich 1949, 79ff., wo die Verkündigung Jesu in den Rahmen des Judentums eingeordnet wird. Bultmanns vorherrschende Interpretation des irdischen Jesus erfolgte in der Kategorie eines jüdischen Propheten (s. auch BAASLAND, Theologie [s. Anm. 26], 430).

[33] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 32), 2.

[34] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 32), 33; vgl. DERS., Jesus (s. Anm. 29), 11.

[35] Vgl. zu dieser Frage BULTMANN, Theologie (s. Anm. 32), 35ff.

[36] „Man darf nicht hinter das Kerygma zurückgehen, es als Quelle benutzend, um einen historischen Jesus zu rekonstruieren" (R. BULTMANN, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: DERS., Glauben und Verstehen I, Tübingen 1933, 188–213, 208).

[37] R. Bultmann verwies zur Begründung auf 2Kor 5,16 und meinte, Paulus wolle den „Christus nach dem Fleisch" nicht mehr kennen (vgl. BULTMANN, Theologie [s. Anm. 32], 238f., 294); DERS., Zur Frage der Christologie, in: DERS., Glauben (s. Anm. 36), 85–113, 101: „Der Χριστός κατὰ σάρκα geht uns nichts an". Diese philologisch unrichtige Auffassung der Wendung γινώσκειν κατὰ σάρκα Χριστόν, in der κατὰ σάρκα sicher adverbial aufzufassen ist (also: „Christus *auf fleischliche Weise* kennen"), findet sich bereits bei W. BOUSSET, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, FRLANT 21, Göttingen 1921, 118, vgl. 104ff. Bultmann interpretiert hier aus sachlichen Gründen gegen die philologischen Befunde, wenn er behauptet: „ein κατὰ σάρκα gekannter Christus ist eben ein Χριστός κατὰ σάρκα" (BULTMANN, Theologie [s. Anm. 32], 239). S. zur Kritik dieser Interpretation bereits O. MICHEL, Erkennen dem Fleisch nach (2Kor 5,16), EvTh 14 (1954), 22–29, 22f.; weiter O. BETZ, Fleischliche und „geistliche" Christuserkenntnis nach 2. Korinther 5,16, in: DERS., Aufsätze zur biblischen Theologie II. Jesus, der Herr der Kirche, WUNT 52, Tübingen 1990, 114–128; C. WOLFF, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther,

unzutreffenden Postulat liegt die Achillesferse des systematisch großartigen, aber für die historische Frage katastrophalen Entwurfs Bultmanns.

2.3 Die „neue Frage": Ernst Käsemann und die Folgen

Aber die Fragen ließen sich nicht auf Dauer verbieten.[38] Sie standen im Raum, und es war 1953 zuerst Ernst Käsemann, der seinem Lehrer dezidiert widersprach und „das Problem des historischen Jesus"[39] neu aufrollte. Diese – jedenfalls im deutschen Sprachraum – „neue Frage nach dem historischen Jesus"[40] ging ebenso wie Bultmanns Interpretation[41] von einem dezidiert theologischen Interesse aus: von der Überzeugung, dass das Kerygma selbst zur Frage „nach der Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten"[42] und damit zur historischen „Rückfrage" nach Jesus nötigt. So stellte Gerhard Ebeling fest, „der Bezug auf Jesus" sei für die Christologie „konstitutiv": Die Christologie wäre „erledigt", wenn man erweisen könnte, dass sie „keinen Anhalt habe am historischen Jesus"[43].

Die an der „neuen Frage" interessierten Exegeten hielten aber nicht nur an der Notwendigkeit und Legitimität, sondern auch an der Möglich|keit

---

ThHK 8, Berlin 1989, 125; P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments I. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 301. Vgl. auch B. EHLER, Die Herrschaft des Gekreuzigten. Ernst Käsemanns Frage nach der Mitte der Schrift, BZNW 46, Berlin 1986, 190f., der zeigt, dass 2Kor 5,16 durch die von Bultmann herangetragene Fragestellung unangemessen gepresst wird.

[38] Darauf wiesen einige aus dem Kreis der Bultmann-Schüler explizit hin, vgl. G. EBELING, Jesus und Glaube, ZThK 55 (1958), 64–110, 68: „Es hat sich das seltsame Dogma verbreitet, man dürfe über die Zeugnisse des Neuen Testaments nicht zurückfragen nach dem historischen Jesus. Wer will denn das verbieten?"; vgl. auch G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth, UB 19, Stuttgart 1956, 20.

[39] E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51 (1954) 25–53 (auch in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 187–214). Zum Kontext der Fragestellung Käsemanns s. EHLER, Herrschaft (s. Anm. 37), 161–273, 164–166.

[40] Die Rede von der „neuen Frage" geht insbesondere zurück auf J.M. ROBINSON, A New Quest of the Historical Jesus, Studies in Biblical Theology 25, London 1959.

[41] Interessanterweise kann BAASLAND, Theologie (s. Anm. 26), 109, „die New-Quest Bewegung als eine Wiederholung der Position Bultmanns in den Jahren 1924–26" sehen, also etwa zu der Zeit, als Käsemann und Bornkamm bei Bultmann studierten.

[42] So bereits KÄSEMANN, Problem (s. Anm. 39), 213: „Die Frage nach dem historischen Jesus ist legitim die Frage nach der Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten und in der Variation des Kerygmas. Solcher Frage haben wir uns zu stellen… Das Evangelium ist an den gebunden, der sich vor und nach Ostern den Seinigen als der Herr offenbarte, indem er sie vor den nahen Gott … stellte. … Er tat es einst ohne jede ausweisbare Legitimation … und tat es doch in der Vollmacht dessen, den das vierte Evangelium den eingeborenen Sohn nennt."

[43] G. EBELING, Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, in: Die Frage nach dem historischen Jesus, ZThK 56 (1959), Beiheft 1, 14–30, 14f.

der Rückfrage nach dem historischen Jesus fest:[44] Sie wollten zwar nicht mehr wie die alten Liberalen ein ‚Persönlichkeitsbild' Jesu erheben, aber doch die Grundzüge seiner Verkündigung herausarbeiten. Als sicherstes Kriterium dafür erschien ihnen das sogenannte „doppelte Unableitbarkeitskriterium" oder „Differenzkriterium": Eine Tradition ist am ehesten als authentisch jesuanisch zu klassifizieren, wenn sie – in der klassischen Formulierung Käsemanns – „aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann"[45]. Mit diesem keineswegs unproblematischen, aber angesichts der in der damaligen Forschungssituation vorherrschenden radikalen historischen Skepsis[46] allein anwendbaren Kriterium war wenigstens die Möglichkeit gegeben, „ein kritisch gesichertes Minimum"[47] an Traditionen auf den irdischen Jesus zurückzuführen. Freilich musste man sich dessen bewusst sein, dass man mit diesem Kriterium aus methodischen und epistemologischen Gründen nur einen kleinen Ausschnitt dessen erheben konnte, was Jesus während seines Erdenwirkens tatsächlich gesagt und verkündigt hatte,[48] einen „gewissen ‚Kernbestand'", der „als Ausgangsbasis" dienen

---

[44] Vgl. zur Argumentation Käsemanns ausführlich EHLER, Herrschaft (s. Anm. 37), 219–262.

[45] So die grundlegende Formulierung des Kriteriums bei KÄSEMANN, Problem (s. Anm. 39), 205. Aufschlussreich ist allerdings die Weiterführung des Satzes: „speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat" (KÄSEMANN, Problem [s. Anm. 39]). Dieser Zusatz macht deutlich, dass die beiden Komponenten des Kriteriums nicht wirklich gleichrangig nebeneinander stehen, dass für Käsemann vielmehr die Unterscheidung Jesu vom zeitgenössischen Judentum im Vordergrund steht. Eine ausführliche Geschichte des aus zwei Komponenten (Differenz zum frühen Christentum/Differenz zum Judentum) bestehenden Kriteriums bieten THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage (s. Anm. 9), 28–232. Das Kriterium selbst ist bereits in Bultmanns Geschichte der synoptischen Tradition formuliert und angewandt (R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, Göttingen ^{9}1979, 222) und geht zumindest in seinen Einzelkomponenten auf die ältere liberale Forschung zurück.

[46] S. das Diktum bei KÄSEMANN, Problem (s. Anm. 39), 203: „Nicht das Recht der Kritik, sondern ihre Grenze ist heute zu beweisen." Die Folge ist, „daß die historische Glaubwürdigkeit der synoptischen Tradition auf der ganzen Linie zweifelhaft geworden ist" (a.a.O., 205).

[47] So N.A. DAHL, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem, KuD 1 (1955), 104–132, 126, in seiner kritischen Rezeption des Ansatzes von Käsemann.

[48] Voraussetzung einer sicheren Anwendung des Unableitbarkeitskriteriums wäre eine vollständige Kenntnis dessen, was in der jüdischen Umwelt Jesu wie in den verschiedenen Traditionen der Urkirche insoweit vorstellbar ist, dass der begründete Verdacht besteht, eine gegebene Tradition sei aus diesem Kontext ableitbar. Eine so vollständige Kenntnis ist freilich nicht nur angesichts der Lückenhaftigkeit der Überlieferung, sondern viel grundsätzlicher auch angesichts der Begrenztheit jeder historischen Erkenntnis nicht gegeben.

konnte,[49] aber durch andere Überlegungen zu erweitern war | und nicht in ausgrenzender Weise gehandhabt werden durfte.[50] Aus den mit Hilfe des Differenzkriteriums als wahrscheinlich authentisch zu erkennenden Logien allein ließ sich – auch in der Summe – noch kein historisch plausibles Bild der Verkündigung Jesu rekonstruieren.

Dies zeigt sich angesichts des Charakters der mit diesem Kriterium für authentisch zu erklärenden Logien. Ein Logion, für das ein solches Urteil recht sicher gefällt werden kann, ist z.B. der bei Mt und Lk in ein Apophthegma eingebettete Spruch „Laß die Toten ihre Toten begraben!" (Q 9,60 = Mt 8,22 par Lk 9,60). Dieses kurze Wort enthält einen skandalösen Affront gegen jede Pietätspflicht im Judentum und in der hellenistischen Welt und ist als urchristliche ‚Gemeindebildung' durch nichts zu erklären.[51] Aber es ist zugleich inhaltlich ziemlich dürftig und zunächst ohne erkennbaren Bezug zu Kernthemen der Jesustradition. Für andere, sachlich gehaltvollere Logien, in denen sich ein spezifischer Anspruch Jesu, eine implizite oder gar explizite Christologie, äußert, konnte im Kontext einer radikalen historischen Skepsis der ‚Verdacht' einer nachösterlichen Bildung oder Überformung selten völlig entkräftet werden. Deshalb konnten diese Logien mit Hilfe des Differenzkriteriums nicht als authentisch ausgewiesen werden, und die rigide Anwendung dieses Kriteriums geschah nicht selten in dem Anliegen, eine „unkritische" Identifikation der urchristlichen Jesusbilder mit dem ‚wahren', historischen Jesus zu vermeiden – d.h. in einem grundlegend dogmenkritischen Interesse.[52] Daraus konnte sich nur allzu schnell das umgekehrte ‚Dogma' entwickeln, dass der irdische Jesus letztlich völlig ‚unmessianisch' aufgetreten sei[53] oder – als religionsgeschichtliche Vari|ante

---

[49] So F. HAHN, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: K. Kertelge (Hg.), Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, QD 63, Freiburg 1974, 11–77, 34.

[50] Eben dies geschah und geschieht in der Praxis freilich häufig, wenn die historisch nicht als authentisch *zu erweisenden* Bestandteile der synoptischen Tradition in der weiteren Erörterung als unauthentisch betrachtet wurden, d.h. dem aus epistemologischen Gründen nicht auszuräumenden ‚Verdacht' ohne weitere sachliche Gründe Recht gegeben wird. Zugrunde liegt hier eine generelle Skepsis gegenüber der synoptischen Tradition, die dann auch Käsemanns Formulierung der ‚Beweislastregel' zugrundeliegt. Vgl. dazu THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage (s. Anm. 9), 131f.

[51] S. dazu M. HENGEL, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge, BZNW 34, Berlin 1968, 6–17; U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus II. Mt 8–17, EKK 1/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 24f. Interessanterweise ist dieses Logion auch kaum selbständig tradierbar. Es scheint von Anfang an seinen ‚Rahmen' (d.h. Q 9,59 = Mt 8,21 par Lk 9,59) mit sich getragen haben. Dies spricht auch gegen die oft axiomatisch gehandhabte Regel, nur Logienüberlieferungen auf einen vorösterlichen Ursprung zurückzuführen.

[52] Dieses steht nach THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage (s. Anm. 9), 68f., hinter der Komponente „Differenzkriterium gegenüber dem Christentum".

[53] So in der Tradition von Wrede und Bultmann z.B. E. FUCHS, Vorlesungen zum Neuen Testament I. Jesus. Wort und Tat, Tübingen 1971, 107, mit einer tatsächlich dogmatisierenden Formulierung: „Das Unmessianische ist nicht bloß als historische Tatsache, sondern zuvor als Notwendigkeit in Jesu Auftreten zu verstehen." Im Kontext der Bultmann-Schule wurde selbst Jesu Rede vom ‚Menschensohn' von vielen Auslegern gänzlich der „Gemeindetheologie" zugeschrieben und dem irdischen Jesus abgesprochen

dieser Position – dass seine Geschichte allenfalls als eine Geschichte „zerbrochener Messiaserwartungen“[54] gewesen sein könne. Diese dogmen- und kirchenkritische Motivation des Differenzkritieriums (bzw. der Komponente der Differenzierung zwischen Jesus und dem Urchristentum) zeigt sich auch bei den Vertretern der ‚Neuen Frage‘ in hohem Maße, und die Betonung des ‚Bruches‘ zwischen Jesus und der Urkirche bzw. des mit dem Kerygma gegebenen radikal ‚Neuen‘ führt dazu, dass das rekonstruierte Bild der Verkündigung Jesu und v.a. seine Beziehung zur nachösterlichen Tradition historisch z.T. unplausibel bleibt.[55]

Ein zweites Problem des Differenzkriteriums wurde weithin als noch gravierender empfunden. Seine religionsgeschichtliche Komponente, der Aspekt der Differenz Jesu vom zeitgenössischen Judentum, führte dazu, dass in dem Bestand der als authentisch erhobenen Logien insbesondere diejenigen enthalten waren, die Jesu Unterscheidung von seinem jüdischen Kontext, einzigartiges Selbstverständnis, seine Kritik am ‚Gesetz‘ und an der jüdischen Frömmigkeit zur Sprache bringen, während sich für jene Logien, die sich besser in einen jüdischen Kontext einfügen, der ‚Verdacht‘ einer Bildung in nachösterlich-judenchristlichen Kreisen nicht streng ausschließen ließ. Das resultierende Jesusbild betonte dementsprechend die Einzigartigkeit Jesu im Kontrast zu seiner jüdischen Umwelt und seine Radikalität seiner Verkündigung – häufig auf dem Hintergrund eines überwiegend negativen Bildes des so genannten ‚Spätjudentums‘[56] –, während die Entwicklung der nachösterlichen Tradition dann als eine „Geschichte der Missverständnisse“[57], als nomistische und partikularistische Verengung der Jesustradition verstanden wurde. Doch ist diese Konstruktion nicht nur in dem ihr vorausgesetzten Bild des zeitgenössischen Judentums problematisch, sondern auch in ihrer kriterialen Anwendung auf die Verkündigung Jesu: Sollte es historisch plausibel sein, den irdischen Jesus nur in stetem Gegensatz zu seiner Umwelt, insbesondere seiner jüdischen Umwelt zu denken?[58]

(so z.B. KÄSEMANN, Problem [s. Anm. 39], 211; H. CONZELMANN, Art. Jesus Christus, RGG^3 3 [1959], 619–653, 631; BORNKAMM, Jesus [s. Anm. 38], 208; vgl. auch P. VIELHAUER, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu [1957], in: DERS., Aufsätze zum Neuen Testament, TB 31, München 1965, 55–91; aufgenommen bei A. VÖGTLE, Die „Gretchenfrage“ des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive, QD 152, Freiburg 1994, 132f.). Für Conzelmann ist Jesus dementsprechend keine ‚messianische‘ Gestalt, sondern lediglich der „letzte Rufer“ (CONZELMANN, a.a.O., 633), d.h. eine letztlich immer noch – wie bei Bultmann – prophetische Gestalt. Über diese letztlich dogmatischen Restriktionen hinaus wagte sich zunächst nur Ernst Käsemann in seinem berühmten Vortrag, wenn er formulierte (KÄSEMANN, Problem [s. Anm. 39], 206): „Die einzige Kategorie, die seinem Anspruch gerecht wird, ist völlig unabhängig davon, ob er sie selber benutzt oder gefordert hat oder nicht, diejenige, welche seine Jünger ihm dann auch beigemessen haben, nämlich die des Messias.“

[54] BORNKAMM, Jesus (s. Anm. 38), 158.

[55] Gerd Theißen hat dagegen korrigierend den Aspekt der ‚Wirkungsplausibilität‘ eingeführt (THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage [s. Anm. 9], 176–183, 210–212, 240–250).

[56] Vgl. dazu KÄSEMANN, Problem (s. Anm. 39), 206–213; s. auch G. STRECKER, Theologie des Neuen Testaments I. Grundlegung, ergänzt und hg. v. F.W. Horn, Berlin 1996, 306–309; zum Jesusbild in der Monographie von Bornkamm s. THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage (s. Anm. 9), 139–144.

[57] KÄSEMANN, Problem (s. Anm. 39), 206.

[58] Käsemann weiß um das Problem, dass man mit Hilfe seines Kriteriums „keine Klarheit über das erhält, was Jesus mit seiner palästinischen Umwelt und seiner späteren

Musste man nicht damit rechnen, dass der irdische Jesus vor aller möglichen ‚Originalität' und ‚Individualität' zunächst eine Vielzahl von Vorstellungen mit seiner jüdischen Umwelt teilte und dass daher Logien und Handlungsweisen, die sich von dieser nicht durch das Differenzkriterium abheben ließen, dem irdischen Jesus mit einer hohen Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben sind? |

Es war daher schon den Vertretern der ‚neuen Frage' deutlich, dass man das Kriterium der Unableitbarkeit mit anderen, weniger sicheren, aber ergänzenden Kriterien verbinden musste, wenn man zu einem historisch plausiblen Bild der Worte (und des Wirkens) Jesu kommen wollte.[59] Zu nennen sind hier v.a. das Kriterium der Kohärenz einzelner Worte mit einem bereits als authentisch erwiesenen Bestand,[60] das Kriterium der mehrfachen Bezeugung in unabhängigen Quellenschichten[61] sowie Beobachtungen zur sprachlichen Formung oder typischen Stilmitteln und -techniken (auf dem Hintergrund des Aramäischen).[62] Gleichwohl führte die „Rückfrage nach Jesus" in dieser Phase der Forschung immer noch häufig zu einem eher minimalistischen Bild der Verkündigung Jesu, und der Einwand lag nahe, ob denn die Beweislast wirklich dem obliege, der ein Jesuswort tatsächlich auf Jesus zurückführen will, oder ob nicht zumindest in gleichem Maße die Behauptung einer ‚Gemeindebildung' ebenso gründlich

---

Gemeinde verbunden hat", aber wichtiger sei doch, dass „wir zu Gesicht bekommen, was ihn von Gegnern und Freunden trennte" (KÄSEMANN, Problem [s. Anm. 39], 205f.).

[59] S. dazu den Überblick bei N. PERRIN, Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung, Göttingen 1972, 6–51; PORTER, Criteria (s. Anm. 9), 63–123. Vgl. weiter die Diskussion bei THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage (s. Anm. 9); A. SCRIBA, Echtheitskriterien der Jesus-Forschung. Kritische Revision und konstruktiver Neuansatz, Theos 744, Hamburg 2007.

[60] S. dazu PERRIN, Was lehrte Jesus (s. Anm. 59), 37–40; PORTER, Criteria (s. Anm. 9), 79–82.

[61] S. dazu PERRIN, Was lehrte Jesus (s. Anm. 59), 40–42; PORTER, Criteria (s. Anm. 9), 82–89. Dieses Kriterium lässt sich auch auf die Überlieferung der Taten Jesu, z.B. auf seine therapeutische und exorzistische Tätigkeit anwenden; s. dazu THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 9), 269–275; J.P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus II. Mentor, Message, and Miracles, ABRL, New York 1994, 619–623; J. FREY, Zum Verständnis der Wunder Jesu in der neueren Exegese, ZPTh 51 (1999), 3–14, 12f. (= Nr. 4 in diesem Band).

[62] S. dazu grundlegend J. JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 19–46. Das Kriterium der *semitischen Sprachgestalt* (s. dazu skeptisch PORTER, Criteria [s. Anm. 9], 89–99) lässt sich vom Differenzkriterium unabhängig einsetzen, es kann allerdings nur Indizien für das hohe Alter einer Tradition beisteuern, nicht jesuanische Authentizität beweisen. Erst in Verbindung mit anderen Beobachtungen wie Häufigkeit eines Phänomens, sprachlicher Formung etc. lassen sich weitergehende Folgerungen ziehen, wobei immer noch nicht auszuschließen ist, dass jesuanische Formulierungen in andere Logien ‚gewandert' sind (vgl. R. RIESNER, Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung, WUNT 2/7, Tübingen 1988, 92f.).

plausibel gemacht werden müsse.[63] Programmatisch formulierte Martin Hengel: „Wer eine ‚Gemeindebildung' annimmt, muss dann auch Ort, Zeit und Gründe angeben"[64]. Die in der formgeschichtlich geprägten Forschung verbreitete These, dass die Urchristenheit in großem Stil Prophetenworte in Ich-Form gebildet und Jesus in den Mund gelegt hätte,[65] ließ sich historisch nicht hinreichend belegen.[66] Sie kann deshalb | auch nicht mehr – wie noch bei Käsemann – zur Legitimation einer grundlegenden Skepsis gegenüber der Jesusüberlieferung herangezogen werden.

Der hier nur knapp skizzierte Streit zwischen ‚Minimalisten' und ‚Maximalisten' verband sich zugleich stets mit der Frage, welche theologische Relevanz dem Ergebnis der Rückfrage nach dem historischen Jesus beigemessen wurde: Welche theologische Bedeutung und welche Relevanz für den christlichen Glauben hat es, dass Jesus tatsächlich Heilungen vollbracht, dass er einen ‚messianischen' Selbstanspruch erhoben und seinen Tod selbst gedeutet hat? Dabei ist häufig zu beobachten, dass historisch ‚konservativere' Autoren dazu tendieren, dem so erhobenen Bild Jesu eine stärker normative Bedeutung beizumessen,[67] während historisch skeptischere Autoren die theologische Bedeutung der historischen Rückfrage eher gering ansetzen.[68] Dies zeigt erneut, dass die Frage nach Jesus trotz

---

[63] So gegen die ‚Beweislastregel' bei Käsemann (KÄSEMANN, Problem [s. Anm. 39], 203) und anderen zunächst Kümmel (W.G. KÜMMEL, Jesu Antwort an Johannes den Täufer. Ein Beispiel zum Methodenproblem in der Jesusforschung, in: DERS., Heilsgeschehen und Geschichte II. Gesammelte Aufsätze 1965–1976, MThSt 16, Marburg 1978, 177–200, 187f.), der das Diktum prägte, die Jesusüberlieferung verdiene „kritische Sympathie"; vgl. STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 37), 43–45.

[64] M. HENGEL, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Calwer Paperback, Stuttgart 1979, auch in: DERS., Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 234, Tübingen 2008, 1–104, 29; ähnlich bereits J.G. DROYSEN, Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, hg. v. R. Hübner, München 1937, 99f.: „Zum vollen Beweis der Unechtheit gehört, daß der wirkliche Ursprung des Gefälschten, die Zeit, der Zweck der Fälschung nachgewiesen wird".

[65] Dies wird nicht zuletzt von KÄSEMANN, Problem (s. Anm. 39), 211 (vgl. E. KÄSEMANN, Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament, NTS 1 [1954/55], 248–260 [auch in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 69–82]), betont.

[66] Vgl. die Analyse bei D.E. AUNE, Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World, Grand Rapids 1983, 233–245.

[67] Dies ist deutlich erkennbar bei STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 37), 40–50.

[68] S. die Erörterungen bei STRECKER, Theologie (s. Anm. 56), 264–269. Eine Ausnahme im deutschen Sprachraum bildet Gert Lüdemann, der seinem historisch sehr skeptischen Bild Jesu zugleich eine gegen das kirchliche Dogma gewendete kritische Normativität zuerkennen wollte (so bereits in G. LÜDEMANN, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen 1994, 220: „Hier, am historischen Jesus, wie er mir durch die Texte vorgegeben ist und durch historische Rekonstruktion als Person begegnet, fällt also die Entscheidung des Glaubens". Ähnliche Tendenzen bestehen bei den im ‚Jesus-Seminar' vereinten nordamerikanischen Forschern, die – primär in Ausei-

der elaborierten Versuche, mit Hilfe strikter Kriterien zu einem möglichst ‚objektiven' Bild des historischen Jesus zu gelangen, stets in einem hermeneutischen Zirkel erfolgt, in dem die theologische Option der einzelnen Interpreten nie ganz ausgeklammert werden kann.

2.4 Die „dritte Frage" bzw. die neueste Phase der Jesusforschung

Seit dem Ende der 80er Jahre gibt es in der anglo-amerikanischen Forschung das Diktum von einer „dritten Frage" nach Jesus, bzw. einem „Third Quest"[69], der seit ca. 1980 zu einer neuen Flut von Publikationen | über Jesus geführt hat. Diesem Zweig der Forschung hat sich im deutschen Sprachraum vor allem Gerd Theißen zugeordnet.[70] Und auch wenn zwischen der ‚neuen' und der ‚neuesten' Phase der Jesusforschung nicht immer eine klare Zäsur zu erkennen ist,[71] so gibt es doch eine Reihe von Verschiebungen im Diskussionsrahmen und einzelnen Fragestellungen, die hier nur in aller Kürze benannt werden können.[72]

---

nandersetzung mit einem amerikanischen Bibelfundamentalismus – ein neues Jesusbild „free of ecclesiastical and religious control" (R.W. Funk/R.W. Hoover [Hg.], The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus, New York 1993, xviii), aber doch nicht ohne das Pathos eines gesteigerten Wahrheitsanspruchs, verbreiten will. Dies zeigt sich schon in der Widmung der ‚Bibelausgabe' des ‚Jesus Seminar' an Galileo Galilei, Thomas Jefferson und David Friedrich Strauß. Die alte aufklärerische ‚antidogmatisch-dogmatische' Denkfigur kehrt hier in neuem Gewand wieder.

[69] Die Bezeichnung wurde 1987 von N.T. Wright in seiner Weiterführung der Geschichte der neutestamentlichen Forschung von Stephen Neill eingeführt: NEILL/WRIGHT, Interpretation (s. Anm. 9), 379. J.H. CHARLESWORTH, Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries, ABRL, New York 1988, 2, spricht von einem ‚Paradigmenwechsel' der Jesusforschung; vgl. auch W.R. TELFORD, Major Trends and Interpretive Issues in the Study of Jesus, in: B. Chilton/C.A. Evans (Hg.), Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Research, NTTS 19, Leiden 1994, 33–74, 33f.57–61. Zur Kritik an dieser Behauptung einer ‚epochalen' Wende s. PORTER, Criteria (s. Anm. 9), 51–55.

[70] THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 9), 28f.; THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage (s. Anm. 9), bes. 175–232; vgl. auch J. SCHRÖTER, Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens, BThSt 47, Neukirchen-Vluyn 2001, 8–14.

[71] So PORTER, Criteria (s. Anm. 9), 51: „there is a great deal of evidence that there has always been just one multi-faceted quest for the historical Jesus"; vgl. auch DU TOIT, Erneut auf der Suche (s. Anm. 9), 108f., der meint, „daß man trotz aller Differenzen festhalten muss, … dass beide Phasen auf breiter Front eine grundlegende Kontinuität aufweisen".

[72] S. zum Überblick SCHRÖTER, Jesus (s. Anm. 70), 8–13; THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage (s. Anm. 9), 145–157; DU TOIT, Erneut auf der Suche (s. Anm. 9); M. BORG, Jesus in Contemporary Scholarship, Valley Forge 1994, 3–47; PORTER, Criteria (s. Anm. 9), 51–55; TELFORD, Trends (s. Anm. 69); C.A. EVANS, Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies, AGJU 25, Leiden 1995, 1–49; B. WITHERINGTON III., The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth, Downers Grove, 1995.

a) Ein wesentliches Kennzeichen der neueren Forschung ist zunächst die „Betonung der *historischen Dimension* der Jesusfrage“[73]: Das theologische Interesse der Rückfrage nach Jesus, das noch bei den Vertretern der ‚neuen Frage‘ wie Käsemann oder Bornkamm leitend war, ist zurückgetreten und z.T. dezidiert ausgeklammert.[74] Die im Banne der Theologie Bultmanns beherrschende Diskussion, ob die historische Rückfrage nach Jesus theologisch ‚erlaubt‘ sei oder nicht, wird vielerorts nur noch mit Verständnislosigkeit zur Kenntnis genommen. Die Legitimität der historischen Jesusfrage ist – von wenigen Außenseitern abgesehen – nicht mehr ernsthaft in Frage gestellt. Dass das christliche Kerygma die Rückbindung an den irdischen Jesus fordert, muss zur Begründung der Frage nach dem historischen Jesus nicht mehr eigens angeführt werden. Der älteren Forschung wird vorgehalten, sie hätte historische Fragen allzu sehr mit theologischen Interessen vermischt.[75] Die Beobachtung ist zutreffend, und sie erfasst in unterschiedlicher Weise sowohl die ältere liberale Leben-|Jesu-Forschung als auch die Vertreter der ‚neuen Frage‘. Demgegenüber ist es zweifellos ein Fortschritt, wenn in der neueren internationalen Forschung ein „identitätsoffener Dialog über Jesus“[76] unter Beteiligung von Wissenschaftlern aus sehr verschiedenen konfessionellen und religiösen Kontexten eingesetzt hat.

Andererseits sind auch die sehr unterschiedlichen Jesusbilder aus der Feder neuerer Autoren,[77] insbesondere die Rekonstruktionen aus dem ‚Jesus Seminar‘ und die Versuche, in den Quellen oder eher hinter den Quellen einen unapokalyptischen bzw. uneschatologischen[78], rein weisheitlichen[79] oder kynisch-popularphilosophischen[80] oder gar einen rein

[73] SCHRÖTER, Jesus (s. Anm. 70), 8.

[74] Vgl. EVANS, Contemporaries (s. Anm. 72), 10f.: „Unlike the earlier quests, the Third Quest is not driven by theological-philosophical concerns. There has been a shift away from a philosophical orientation to a historical orientation“.

[75] Vgl. J.P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus I. The Roots of the Problem and the Person, ABRL, New York, 25–31; s. auch E.P. SANDERS, Jesus and Judaism, Philadelphia 1985, 331.333f., mit dem Anliegen der Befreiung von „history and exegesis from the control of theology“. Dabei kann man mit G. Theißen und D. Winter (THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage [s. Anm.9], 146f.) beobachten, dass der „profan-historische Impetus … sich bei einigen Vertretern des Third Quest mit einem Affekt gegen die deutsche Theologie [verbindet] und … insofern zugleich eine Emanzipation angelsächsischer Theologie gegenüber der früheren Dominanz deutschsprachiger Theologie“ darstellt.

[76] THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage (s. Anm. 9), 147.

[77] S. dazu BORG, Scholarship (s. Anm. 72), 8–12.18–43; DU TOIT, Erneut auf der Suche (s. Anm. 9), 93–106.

[78] So z.B. BORG, Scholarship (s. Anm. 72), 47–68; DERS., Jesus. A New Vision. Spirit, Culture, and the Life of Discipleship, San Francisco 1987.

[79] So z.B. J.D. CROSSAN, The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, San Francisco 1991.

politisch-religiösen[81] Jesus zu ‚entdecken', dahingehend zu befragen, inwieweit sie nicht auch in hohem Maße eine Widerspiegelung dessen sind, was ‚der Herren eigener Geist' sich vorzustellen vermag oder für akzeptabel hält.[82] Die Überzeugung, dass der ‚wirkliche' Jesus nicht von einem Ende der Welt, einem letzten Gericht oder gar von seiner Wiederkunft gesprochen habe, dass er das Gottesreich nicht als eine bald einbrechende, sondern als eine gegenwärtig verborgene Wirklichkeit verkündigt habe, dass er nicht die Bibel zitiert und seinen Freunden zwar Weisheitsworte, aber keine wirkliche ‚Lehre' aufgab[83] – das alles fügt sich eher in die Kontext einer nachchristlich-aufgeklärten, postmodern-toleranten Gesellschaft als in das Palästina der Zeitenwende. Was Albert Schweitzer einst über die Jesusbilder der liberalen Jesusforschung sagte, ließe sich angesichts mancher Konstruktionen der neuesten Forschung *mutatis mutandis* wiederholen. Die Prämissen des ‚Jesus Seminar' haben offenbar dazu geführt, dass die Regel „Beware of finding a Jesus entirely congenial to you"[84] gerade nicht zur Wirkung kommen konnte.[85] |

Dies zeigt, dass die Jesus-Forschung dem grundlegenden hermeneutischen Zirkel nicht zu entrinnen vermag – am wenigsten durch das Postulat, man wolle völlig ‚undogmatisch' vorgehen!

b) Der historische Ansatz fordert mit Entschiedenheit die Einbeziehung aller *Quellen*, die für die präzise Beschreibung des Umfeldes Jesu in politischer, sozialer, kultureller und religiöser Hinsicht zur Verfügung stehen. Neben den neutestamentlichen Texten sollen auch die archäologischen Zeugnisse sowie die Zeugnisse des zeitgenössischen Judentums und die

---

[80] So über Crossan hinaus v.a. B.L. MACK, A Myth of Innocence. Mark and Cristian Origins, Philadelphia 1988, 56; DERS., Q and a Cynic-Like Jesus, in: W.E. Arnal/M. Desjardins (Hg.), Whose Historical Jesus?, Studies in Christianity and Judaism 7, Waterloo 1997, 25–36; F.G. DOWNING, The Jewish Cynic Jesus, in: M. Labahn/A. Schmidt (Hg.), Jesus, Mark and Q. The Teaching of Jesus and its Earliest Records, JSNT.S 214, Sheffield 2001, 184–214.

[81] So B.J. MALINA, Criteria for Assessing the Authentic Words of Jesus. Some Specifications, in: B. Chilton/C.A. Evans (Hg.), Authenticating the Words of Jesus, NTTS 28,1, Leiden 1999, 27–46, 42: „Jesus was interested solely in political religion."

[82] S. die entlarvenden Bemerkungen von O. Betz über die ‚Bibelausgabe' des ‚Jesus-Seminar': „Der historische Jesus der ‚Five Gospels' ist … der Anwalt der Armen und Diskriminierten, der Schrecken für die Scheinfrommen und die Reichen: das Erbe der ‚Theologie der Befreiung' wird durch ihn mitverwaltet… Der ‚rote' Jesus dieses Buches, respektlos und rebellisch gegenüber Frommen und Reichen, dem einfachen Volk verbunden, dessen vulgäre Sprache er übernahm, ist eher selbst ein vorbildlicher ‚Fellow', eine Art von geistlichem enfant terrible und troublemaker… In summa: Der ‚historische' Jesus der ‚Fünf Evangelien' ist … vor allem ein Held unserer Zeit" (O. BETZ, Rezension von R.W. Funk et al. [Hg.], The Five Gospels, ThLZ 119 [1994], 987–990, 989f.).

[83] Vgl. den Überblick über die kollektive Meinung des ‚Jesus Seminar' bei BORG, Scholarship (s. Anm. 72), 164–168. Vgl. auch die programmatische These bei CROSSAN, Jesus (s. Anm. 79), xxxi: „Jesus left behind him thinkers not memorizers, disciples not reciters, people not parrots."

[84] So die siebte ‚Säule der wissenschaftlichen Weisheit' in Funk (Hg.), Five Gospels (s. Anm. 68), 5.

[85] BETZ, Five Gospels (s. Anm. 82), 989.

nicht kanonisch gewordenen frühchristlichen Zeugnisse einbezogen werden. Dabei bleibt der Quellenwert der einzelnen Texte und Quellen selbstverständlich umstritten. Fraglich ist insbesondere, ob man zusätzlich zu den bei Markus und in Q sowie dem Lukas- und Matthäus-Sondergut überlieferten Traditionen in oder hinter einigen außerkanonischen Texten noch Quellen für die älteste Zeit des Urchristentums erheben kann.[86]

Craig A. Evans hat zutreffend beobachtet, dass die breite Heranziehung, ja z.T. Höherschätzung der außerkanonischen, oft nur durch hypothetische Rekonstruktionen gewonnenen ‚Quellen' vor allem ein amerikanisches Phänomen darstellt.[87] Es ist völlig selbstverständlich, dass eine um historisches Verstehen bemühte Forschung nicht an den Grenzen des Kanons enden darf, sondern möglichst alle verfügbaren Quellen kritisch in ihr Gesamtbild einbeziehen muss, aber die Rezeption der außerkanonischen Traditionen erfolgt gelegentlich mit einer recht unkritischen Begeisterung an den ‚neuen' Stoffen – ganz im Gegensatz zur skeptischen Einschätzung der synoptischen Traditionen.[88] Im Blick auf die quellenkritischen Urteile von Helmut Koester oder John Dominic Crossan hat Dwight Moody Smith mit Recht festgestellt „that we are seeing now a willingness or propensity to credit the independence and antiquity of the apocryphal gospels that is somewhat surprising in view of what is allowed in case of the canonicals"[89]. Diese kritischen Fragen beruhen nicht nur – wie gerne unterstellt wird – auf einer ‚dogmatischen Voreingenommenheit'[90], sondern auf quellenkritischen Überlegungen. | Diese können hier nicht im

[86] Vgl. dazu EVANS, Contemporaries (s. Anm. 72), 26–49.

[87] EVANS, Contemporaries (s. Anm. 72), 27.

[88] Dies gilt sowohl für die Authentizitätsurteile des ‚Jesus Seminar' (Funk [Hg.], Five Gospels [s. Anm. 68]) als auch für die Rekonstruktion der ältesten Traditionsschicht bei CROSSAN, Jesus (s. Anm. 79), 427–450, wo nicht nur dem koptischen Thomasevangelium, sondern noch zahlreichen weiteren, z.T. erst quellenkritisch extrahierten Texten in extremer Frühdatierung die historische Priorität vor den synoptischen Traditionen eingeräumt wird.

[89] D.M. SMITH, The Problem of John and The Synoptics in Light of the Relation between Apocryphal and Canonical Gospels, in: A. Denaux (Hg.), John and the Synoptics, BEThL 101, Leuven 1992, 147–162, 151.

[90] So der Vorwurf gegen die Verteidiger der historischen Priorität der kanonischen Evangelien bei H. KOESTER, Ancient Christian Gospels. Their History and Development, London 1990, xxx. Es lässt sich freilich beobachten, dass gerade im einflussreichen Werk Helmut Koesters – seit seinen Anfängen in der bei Bultmann geschriebenen Dissertation (H. KÖSTER, Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, TU 65, Berlin 1957) – ein systematisch reflektiertes Programm wirksam ist, das in der Kritik am ‚frühkatholischen' Kanon der Kirche ‚Rechtgläubigkeit' dort finden will, wo „die Existenz der Glaubenden radikal geschichtlich verstanden ist", während das Gegenteil eben dort vorliegt, wo von einem „Versagen der Entmythologisierung im Urchristentum" gesprochen werden muss – z.B. in den „frühkatholischen Evangelien" (H. KÖSTER, Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem, in: E. Dinkler [Hg.], Zeit und Geschichte [FS R. Bultmann], Tübingen 1964, 61–76, 71.73; vgl. auch DERS., Ein Jesus und vier ursprüngliche Evangeliengattungen, in: DERS./J.M. ROBINSON, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, 147–196, 184ff.: „Die kanonischen Evangelien und das rechtgläubige Bekenntnis"). Dieses theologische Programm hat sich bei Koester natürlich gewandelt, aber noch 1991 formulierte er, es sei die Aufgabe der

Detail ausgeführt werden. Doch ist festzustellen, dass die Rekonstruktionen und Datierungen, wie sie etwa bei Crossan vorgenommen werden, auch in der amerikanischen Forschung und bei anderen Vertretern des ‚Third Quest' mit guten Gründen auf Widerspruch stoßen.[91]

Davon unberührt ist jedoch das Postulat, dass ein historisch plausibles Bild des irdischen Jesus auf einer möglichst breiten Quellenbasis und im Rahmen des sozialen und religiösen Kontextes seiner Zeit zu zeichnen ist. Dabei kommt den Texten des zeitgenössischen Judentums[92] und den archäologischen Zeugnissen, insbesondere auch im galiläischen Raum zentrale Bedeutung zu.

c) Mit dem primär historischen Ansatz und aufgrund der Einbeziehung der jüdischen Forschung[93] wurden schließlich auch die *Kriterien* zur Identifikation authentischen Jesusguts neu zur Diskussion gestellt. War für die Forschung im Anschluss an Käsemann oder Bornkamm das Differenzkriterium weithin fraglos in Geltung, so hat sich in der jüngeren Forschung gegen dieses Kriterium breite Kritik formiert,[94] jedoch wurde in der Kriterienfrage gerade kein neuer Konsens erreicht.[95] Die zur Gel|tung gebrachten Kriterien sind z.T. lediglich Spiegel der jeweiligen Jesusbilder, so dass ihre argumentative Kraft nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Eine Reihe

---

Bibelwissenschaft, die bestehenden Sicherheiten und Strukturen religiöser und politischer Macht in Frage zu stellen (H. KOESTER, Epilogue. Current Issues in New Testament Scholarship, in: B.A. Pearson [Hg.], The Future of Early Christianity. Essays in Honor of Helmut Koester, Minneapolis 1991, 467–476, 475) – das bultmannianische Programm ist damit ins Politische ausgeweitet. S. zu diesen – in der amerikanischen Diskussion meist übersehenen – Wurzeln der ‚Harvard-Schule' auch FREY, Eschatologie I (s. Anm. 16), 367–370; zur Auseinandersetzung mit den Prämissen Koesters auch SCHRÖTER, Jesus (s. Anm. 70), 189–195.

[91] S. zur Kritik exemplarisch J.H. CHARLESWORTH/C.A. EVANS, Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels, in: Chilton/Evans (Hg.), Studying the Historical Jesus (s. Anm. 69), 479–534; MEIER, Marginal Jew I (s. Anm. 75), 112–166.

[92] Vgl. dazu C.A. EVANS, Jesus in Non-Christian Sources, in: Chilton/Evans (Hg.), Studying the Historical Jesus (s. Anm. 69), 443–478; einen breiten Überblick bietet DERS., Contemporaries (s. Anm. 72).

[93] Den Beitrag der jüdischen Forschung zur Genese des „Third Quest" beschreiben THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage (s. Anm. 9), 148–151.

[94] Zur Kritik am Differenzkriterium bzw. zur Diskussion um seine Modifikation s. D.R. CATCHPOLE, Tradition History, in: I.H. Marshall (Hg.), New Testament Interpretation. Essays on Principles and Methods, Exeter 1977, 165–180, 174–178; THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage (s. Anm. 9), 19–26.124–145.157–166; DU TOIT, Erneut auf der Suche (s. Anm. 9), 114–116; vgl. auch BAASLAND, Theologie (s. Anm. 26), 159–161.

[95] Dies zeigt das Werk von S. Porter mit den von ihm eingeführten ‚neuen' Kriterien wie z.B. dem Kriterium der griechischen Sprache (!), s. PORTER, Criteria (s. Anm. 9), 126–180; ganz andere, vorwiegend inhaltliche, am Bild des politischen ‚Bauernpropheten' orientierte Kriterien will z.B. MALINA, Criteria (s. Anm. 81), 43, einführen.

von Forschern hat die Frage nach Kriterien für die Herausarbeitung authentischen Jesusguts überhaupt preisgegeben[96] – mit der Folge, dass das Bild Jesu mit dem seiner Umwelt oder der frühen Gemeinde verschwimmt, aber dann auch beliebig instrumentalisierbar zu werden droht.

In seiner klassischen, durch Käsemann formulierten Prägung ist das Kriterium der doppelten Unableitbarkeit jedenfalls weithin aufgegeben worden. Einzelne Ausleger halten die Differenz vom nachösterlichen Christentum bereits suffizient, während eine Differenz zum Judentum nicht mehr als notwendig angesehen wird, um ein Logion als jesuanisch zu qualifizieren.[97] Dabei ergibt sich freilich die Folge, „dass Jesus völlig vom antiken Christentum isoliert wird"[98] und die Wirkungen Jesu im frühen Christentum historisch unerklärlich werden.[99] Doch wurde es in der neueren Jesusforschung weithin Konsens, dass Jesus in der kontextuellen Verbindung mit dem zeitgenössischen Judentum zu verstehen ist[100] – man muss präzisieren: als galiläischer Jude innerhalb des komplexen Gefüges des Judentums seiner Zeit.

Dabei ist vorausgesetzt, dass das palästinische Judentum der Zeit Jesu ein vielfältig differenziertes war. Die früher übliche, auf den späteren rabbinischen Zeugnissen basierende Rede von einem ‚normativen' Judentum[101], von dem sich lediglich einzelne ‚Sekten' wie z.B. die Essener oder eben auch Jesus und seine Anhänger wie von einer dunklen Folie abheben konnten, ist durch die Erschließung neuer Quellen (wie z.B. der Qumran-Funde sowie archäologischer Zeugnisse) wie auch durch die differenziertere historische Erschließung der rabbinischen Literatur als unhaltbar erkannt worden. Auch die im An-| schluss an E.P. Sanders verbreitete Rede von einem ‚Common Judaism' kann der Gefahr nicht entgehen, die vielfältigen Differenzierungen und tiefgreifenden Gruppenkonflikte

[96] Vgl. etwa K. BERGER, Kriterien für echte Jesusworte? ZNT 1 (1998), 52–58.

[97] So etwa T. HOLMÉN, Doubts about Double Dissimilarity. Restructuring the Main Criterion of Jesus-of-History Research, in: Chilton/Evans (Hg.), Authenticating the Words (s. Anm. 81), 47–80, der für Logien, bei denen eine solche Differenz festzustellen ist, dann eher eine Bildung durch das frühe Christentum erwägt. Eine einseitige Wendung des Differenzkriteriums im Sinne einer Differenz zum Christentum bei gleichzeitiger Kontinuität zum Judentum zeigt sich bei CHARLESWORTH, Jesus (s. Anm. 69).

[98] Vgl. DU TOIT, Erneut auf der Suche (s. Anm. 9), 116 Anm. 106.

[99] Es wäre keine Lösung dieses Problems, wenn dann sehr schnell ‚hellenistische Einflüsse' in der frühen Kirche für das verantwortlich gemacht würden, was man Jesus selbst aufgrund der Analogielosigkeit im zeitgenössischen Judentum nicht mehr zuzuschreiben wagt.

[100] Vgl. die Titel neuerer Jesusbücher: SANDERS, Jesus (s. Anm. 75); CHARLESWORTH, Jesus (s. Anm. 69); MEIER, Marginal Jew (s. Anm. 61 und 75); B. CHILTON/C.A. EVANS, Jesus in Context. Temple, Purity and Restoration, AGJU 39, Leiden 1997.

[101] Der Begriff geht auf George Foot Moore zurück, wo er im Blick auf das rabbinische Judentum und zur Ausgrenzung des hellenistischen Judentums und der Apokalyptik dient, s. G.F. MOORE, Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of Tannaim I, Cambridge 1927, 125.

in der Spätzeit des Zweiten Tempels in unangemessener Weise einzuebnen.[102] Eine jüdische ‚Orthodoxie', gegenüber der sich Jesus *en bloc* abheben könnte, gab es vor dem Jahr 70 nicht. Wie sich sein Wirken und seine Botschaft in das Judentum seiner Zeit einfügen konnte und worin er sich von einzelnen Gruppen desselben unterschied oder gar Anstoß und Gegnerschaft provozieren konnte, muss deshalb im Blick auf die verschiedenen sozialen und religiösen Gruppenbildungen im palästinischen Judentum dieser Zeit differenziert beantwortet werden.

Im Blick auf die Kriterien für die Authentizität von Traditionen ist daher das Kriterium der Differenz gegenüber dem Judentum nur noch „im Rahmen einer grundlegenden Kontinuität Jesu zum Judentum" anwendbar,[103] und man kann den ‚Third Quest' gerade dadurch gekennzeichnet sehen, dass der jüdische Charakter Jesu hier in vollem Maße zum Bewusstsein gebracht wurde.[104] Ohne die Einbettung in den sprachlichen und kulturellen Kontext des zeitgenössischen Judentums hätte Jesus von niemandem verstanden werden können. Andererseits reicht der ‚jüdische' Charakter einer Tradition nicht hin, um diese als spezifisch jesuanisch zu qualifizieren. So bleibt die Frage nach dem besonderen Profil Jesu bzw. nach Kriterien, die es ermöglichen, innerhalb des zeitgenössisch-jüdischen Kontextes jene Elemente zu identifizieren, die nicht einfach von anderen Personen der frühen, noch ganz judenchristlichen Gemeinde übernommen und in die Jesustradition eingetragen sein können, sondern mit besonders hoher Wahrscheinlichkeit von Jesus selbst formuliert sein dürften. Gerd Theißen will in seiner Umformung des Differenzkritieriums hier von zwei Komponenten der so genannten ‚Kontextplausibilität' reden, einer ‚Kontextentsprechung' (nach der eine Tradition innerhalb des jüdischen Kontextes denkmöglich sein muss) *und* einer ‚kontextuellen Individualität', die sich im Vergleich mit anderen jüdischen Gruppen und Gestalten oder in bestimmten sprachlichen ‚Besonderheitsindizien' (wie z.B. dem ‚nicht-responsorischen Amen')[105] zeigt. Diese Argumente | weisen zwar

---

[102] S. dazu den Sammelband von D.A. Carson/P.T. O'Brien/M.A. Seifrid (Hg.), Justification and Variegated Nomism I. The Complexities of Second Temple Judaism, WUNT 2/140, Tübingen 2001; sowie die profunde Kritik von M. HENGEL/R. DEINES, E.P. Sanders' „Common Judaism", Jesus und die Pharisäer, in: M. HENGEL, Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I, WUNT 90, Tübingen 1996, 392–479.

[103] DU TOIT, Erneut auf der Suche (s. Anm. 9), 115.

[104] Vgl. T. HOLMÉN, The Jewishness of Jesus in the „Third Quest", in: Labahn/Schmidt (Hg.), Jesus, Mark and Q (s. Anm. 80), 143–162; eine Ausnahme bildet freilich das Jesusbild bei MACK, Myth (s. Anm. 80), das eher einen unjüdischen, hellenistisch-kynischen Jesus zeichnet.

[105] S. dazu THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage (s. Anm. 9), 183–191.205–260. Die Kritik an diesem Argument bei HOLMÉN, Doubts (s. Anm. 97), 73f. Anm. 106, der einwendet, die Suche nach solchen individuellen Zügen erfordere bereits ein apriorisches Wissen über diese, ist voreilig. Natürlich erfolgt jede historische Rückfrage nach Jesus in einem hermeneutischen Zirkel, dem prinzipiell nicht zu entkommen ist. Aber man kann

nicht je für sich, aber doch in der Summe mit großer Wahrscheinlichkeit auf einen jesuanischen Ursprung einer bestimmten Tradition.

Es bleibt abzuwarten, ob sich mit der Umstrukturierung des alten Differenzkriteriums im Sinne eines ‚historischen Plausibilitätskriteriums'[106], bestehend aus Kontextplausibilität (im Rahmen des zeitgenössisch-jüdischen Kontextes) und Wirkungsplausibilität (im Blick auf die Herausbildung des frühen Christentums) eine größere Sicherheit in der Rückfrage nach den Worten und der Wirksamkeit Jesu von Nazareth erreichen lässt. Auch dieses Kriterium lässt der subjektiven Einschätzung noch großen Raum, so dass zumindest an einzelnen Stellen – trotz aller Kritik – ein modifiziertes (d.h. auf der Basis der Kontext-Verbindung gewonnenes) ‚Unableitbarkeits-Argument' unverzichtbar sein wird. Dabei ist sowohl eine kontextuelle Individualität gegenüber den Strömungen des zeitgenössischen Judentums als auch die Differenz bzw. ‚Anstößigkeit', oder ‚Tendenzwidrigkeit' gegenüber den Entwicklungen der frühen Gemeinde zu beachten.[107] Jedenfalls wäre es zu einseitig, im Bann des ‚Third Quest' allein den jüdischen Charakter der Jesustradition herauszuarbeiten und die Frage auszuklammern, ob und inwiefern auf dem Hintergrund dieser Traditionen die Entwicklung des frühen Christentums und seiner Sicht des Wirkens und der Verkündigung Jesu plausibel erklärlich ist.

3. Hermeneutische Probleme und Perspektiven

Im Rückblick auf die Forschungsgeschichte und angesichts der offenen und nach wie vor – oder mehr denn je – disparate Diskussionslage sollen nun einige hermeneutische Probleme der Jesusfrage benannt und thesenhaft reflektiert werden.

a) Das erste Problem besteht heute praktisch nicht mehr: die Frage nach der *Legitimität* der historischen Rückfrage nach Jesus. Diese ist im westli-| chen Kulturkreis inzwischen – von ‚fundamentalistischen' Kreisen abgesehen – praktisch unstrittig. Menschen, die im historischen Paradigma zu denken gelernt haben, stellen ihre Fragen in diesem Paradigma, und Theologie und Kirche müssen auf solche Fragen antworten können, wenn sie nicht als gesprächsunfähig gelten wollen. Denkverbote – seien sie von

auch durch andere Kriterien wie das der vielfachen Bezeugung oder auch der sprachlichen Formung bestimmte Elemente der Jesustradition als zentral herausgestellt werden, über die dann solche individuellen Züge bestimmt werden. Es reicht jedenfalls nicht, aus dem jüdischen Charakter einer Tradition auf deren Jesuanität zu schließen!

[106] THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 9), 29: „Was im jüdischen Kontext plausibel ist und die Entstehung des Urchristentums verständlich macht, dürfte historisch sein".

[107] Vgl. etwa J. BECKER, Jesus von Nazareth, Berlin 1996, 18: „Das Kriterium bleibt weit und breit konkurrenzlos, wenn die gezielt gesuchte Unverwechselbarkeit Jesu immer zugleich als kontextuelle Ausprägung des Judentums und als Vorgabe mit Kontinuität zum Urchristentum verstanden wird".

kirchlichen Instanzen oder von einer theologischen ‚Orthodoxie' ausgesprochen – finden keine Akzeptanz mehr, sie gelten vielmehr als Indiz intellektueller Unredlichkeit.[108]

b) Das zweite, viel schwerere Problem ist das der *Möglichkeit* der historischen Rückfrage. Hier stellt sich das Problem der Quellen und der Leistungsfähigkeit der historischen Methodologie. Natürlich sind die Evangelien nicht dazu verfasst, Daten für eine historische oder biographische Untersuchung zu liefern. Dennoch ist ihr Quellenwert nicht zu vernachlässigen.[109] Gerade weil wir nicht nur ein einziges Evangelium haben – ein solches hätte sich, wenn das Gedankenexperiment erlaubt ist,[110] durch eine ‚Verschwörung' aller Beteiligten noch eher ‚fälschen' lassen – sondern eine Pluralität von Texten und Traditionen, die sich in ihrer Perspektive signifikant unterscheiden, eine Reihe voneinander literarisch unabhängiger Überlieferungskomplexe, auf der Stufe der mündlichen Tradition unterschiedliche Textgattungen mit je eigenen Darstellungsweisen, gerade deshalb ist an das Netz inkohärenter, verschiedenartiger Traditionen die Frage zu stellen, ob sie sich zu einem kohärenten Bild fügen und welche Elemente deshalb historisches Vertrauen verdienen, weil sie der übergreifenden Tendenz der Quellen eher zuwiderlaufen.[111] Die historische Nachfrage ist insofern *möglich.*

Dem widerspricht auch nicht das seit Albert Schweitzer immer wieder angeführte Argument, der Projektionsverdacht. Natürlich gab und | gibt es immer wieder Jesusbilder, die nach dem Bilde oder dem intensiven Wunsch ihrer Autoren geschaffen sind, und v.a. die Vielzahl der popularisierten Bilder vom ideologisierten ‚arischen Jesus' der 30er und 40er Jahre[112] über den in den 60er und 70er Jahren populären Jesus als ‚Sozial-

---

[108] Zu bedenken ist aber, dass die im ‚westlichen' (europäischen und nordamerikanischen) Kulturkreis verankerte historische Zugangsweise in anderen kulturellen Kontexten nicht in diesem Maße verwurzelt ist, so dass dort (und unter entsprechenden kulturellen Einflüssen auch in der ‚westlichen' Welt) auch andere Zugänge in zunehmendem Maße als mehr oder weniger legitim angesehen werden können. Die Spannung zwischen historischen und dezidiert nicht historischen Ansätzen schafft dabei neue Problemfelder, die hier nicht erörtert werden können.

[109] S. die Argumentation bei SCHRÖTER, Jesus (s. Anm. 70), 16f., in Auseinandersetzung mit Bultmann und der Position von L.T. JOHNSON, The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels, San Francisco 1996, der die alte Argumentation Kählers gegen eine am Historismus orientierte Jesusforschung wieder aufgenommen hat.

[110] S. die Überlegungen bei THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage (s. Anm. 9), 241.

[111] So die Argumentation bei THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage (s. Anm. 9), 243–250 (mit den Teilaspekten der Quellenkohärenz und der Tendenzwidrigkeit).

[112] An dieser dunklen Etappe der Jesusforschung wird deutlich, zu welchen Verirrungen historische Forschung in der Lage ist. S. etwa W. GRUNDMANN, Jesus der Galiläer und das Judentum, Veröffentlichungen des Instituts zur Erforschung des jüdischen Ein-

revolutionär'[113], die später beliebten Bilder von „Jesus als Psychotherapeut"[114] und „der erste neue Mann"[115] bis hin zum „ökologischen Jesus"[116] bieten abschreckende Beispiele solcher projektiv-vereinnahmender Darstellungen. Aber diese Irrwege sprechen nicht grundsätzlich gegen die Möglichkeit historischer Rekonstruktion. Aufzugeben ist freilich das Ideal, als könne diese ein quasi ‚objektives' Bild ergeben, als könne historische Forschung eine Wiederherstellung der Vergangenheit leisten, die der prinzipiellen Perspektivität historischen Erkennens enthoben wäre.[117] So lässt sich Lessings Graben nicht überspringen.

Die geschichtswissenschaftliche Diskussion ist hier nüchterner. Sie weiß, dass jede historische Rekonstruktion stets ein deutendes, ordnendes und in diesem Sinne fiktionales Element enthält. Historisch-rekonstruierende Darstellungen sind daher höchstens „relativ willkürfrei"[118]. Daher ist eine „strikte Unterscheidung von Geschichte und Fiktion", wie sie in der ‚kritischen' Absicht, den ‚wahren' Jesus unter den frühkirchlichen Bildern Jesu zu ‚entdecken', gerade nicht möglich, sie „versagt … an der Jesusüberlieferung (und weit über sie hinaus).[119] Eine wissenschaftliche Darstellung Jesu bietet daher nicht die ‚Wirklichkeit' hinter den Texten, sondern bestenfalls „eine auf kritischer Quellenanalyse basierende ‚Fiktion des Faktischen'"[120]. Dessen muss man sich bewusst sein, wenn man die historische Rückfrage nicht überfordern will. Wo man hingegen – wie häufig in populären Darstellungen – fragt, wer Jesus ‚wirklich' war

---

flusses auf das deutsche kirchliche Leben, Leipzig 1940, 166–200; E. HIRSCH, Das Wesen des Christentums, Weimar 1939, 158–165 („Die Abstammung Jesu"); s. dagegen die scharfe Kritik von H. V. SODEN, Jesus der Galiläer und das Judentum, DtPfrBl 46 (1942), 49–51 (auch in: DERS., Urchristentum und Geschichte I, Tübingen 1951, 151–158).

[113] Vgl. etwa H.-W. BARTSCH, Der Tod eines Revolutionärs, Wuppertal 1968; S.G.F. BRANDON, Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity, Manchester 1967; s. die Literatur und die kritische Auseinandersetzung bei M. HENGEL, War Jesus Revolutionär?, CwH 110, Stuttgart 1970, auch in: DERS., Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 211, Tübingen 2007, 217–244.

[114] H. WOLFF, Jesus als Psychotherapeut. Jesu Menschenbehandlung als Modell moderner Psychotherapie, Stuttgart 1978.

[115] F. ALT, Jesus – der erste neue Mann, München 1989.

[116] F. ALT/B. ALT, Der ökologische Jesus. Vertrauen in die Schöpfung, München 1999.

[117] Gegen eine solche irrige Idealvorstellung argumentiert SCHRÖTER, Jesus (s. Anm. 70), 18–23.

[118] THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 9), 31; vgl. SCHRÖTER, Jesus (s. Anm. 70), 33f.

[119] So M. KARRER, Jesus Christus im Neuen Testament, GNT 11, Göttingen 1998, 181; zitiert bei SCHRÖTER, Jesus (s. Anm. 70), 33f.

[120] SCHRÖTER, Jesus (s. Anm. 70), 33.

oder was er ‚wirklich' lehrte,[121] da | weckt man in einer allzu großen hermeneutischen Naivität Erwartungen, die auch die solideste historische Arbeit nicht erfüllen kann.

c) Ein drittes, zu klärendes Problem ist die Frage nach der *theologischen Relevanz* der historischen Rückfrage nach Jesus. Während Bultmann dieser Frage keinerlei Bedeutung für den christlichen Glauben beimessen wollte, haben andere dem Bild des historischen Jesus kriteriale Bedeutung beigemessen in dem Sinne, dass jede spätere Glaubensäußerung an den Worten des irdischen Jesus zu messen sei. So nicht zuletzt Joachim Jeremias, der in der Rekonstruktion der sprachlichen Gestalt der Worte Jesu Großes geleistet hat, aber in dem so erhobenen Bild letztlich „Mitte und Maßstab aller christlichen Theologie"[122] sehen wollte. Bei vielen, v.a. populären Entwürfen wird daraus schnell der wirkungsvolle Vorwurf, alle nach Ostern entwickelten christologischen Aussagen seien eine ungerechtfertigte ‚Mythisierung' des ‚menschlichen' Jesus, dessen ‚wahre' Intentionen damit und erst recht in der Entstehung der urchristlichen Gemeinde und ihrer institutionellen Festigung in verhängnisvoller Weise verfälscht worden seien. Eine solche Kritik, die in ihrer kirchen- und dogmenkritischen Attitüde natürlich immer wieder Gehör findet, kann sich theologisch jedenfalls nicht mehr auf ein protestantisches Schriftprinzip berufen, denn in ihr tritt an die Stelle der Schriftzeugnisse letztlich ein hypothetisches Konstrukt, ein Jesusbild, das stets nur eines unter vielen sein kann und das – als Resultat historischen Forschens – grundsätzlich immer kritisierbar und korrigierbar ist. Darauf kann – das haben Kähler und Bultmann richtig gesehen – der christliche Glaube sich nicht gründen. Insofern kann ein Bild des ‚historischen Jesus' – so unverzichtbar die historische Rückfrage auch ist – theologisch nicht zum entscheidenden Kriterium erhoben werden.

Es wäre nicht nur angesichts der Quellen und der Möglichkeiten historischer Rückfrage, sondern auch in theologischer Hinsicht unangemessen, den ‚historischen Jesus' gegen den Christus des Glaubens und der nachösterlichen Verkündigung auszuspielen. Das Urchristentum hat ja aus gutem Grund nach Ostern nicht einfach die Verkündigung des irdischen Jesus in

---

[121] So etwa die Titel bei K. BERGER, Wer war Jesus wirklich?, Stuttgart 1995, J.D. CROSSAN, Was Jesus wirklich lehrte. Die authentischen Worte des historischen Jesus, München 1997 (dt. Übersetzung von: The Essential Jesus. What Jesus really taught, San Francisco 1995); K. HERBST, Der wirkliche Jesus. Das total andere Gottesbild, Olten 1988; G. LÜDEMANN/A. ÖZEN, Was mit Jesus wirklich geschah. Die Auferstehung historisch betrachtet, Stuttgart 1995; A. OSMAN, Wer war Jesus wirklich?, Knaur-Taschenbücher 77094, München 1994; G. LÜDEMANN, Der große Betrug und was Jesus wirklich sagte und tat, Lüneburg 1998.

[122] JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie I (s. Anm. 62), 295. Vgl. auch DERS., Das Problem des historischen Jesus (1960), in: DERS., Jesus und seine Botschaft, Stuttgart 1976, 5–19.

identischer Weise fortgeführt, sondern in seiner Deutung der Ereignisse von Karfreitag und Ostern neue Inhalte zum Ausgangspunkt seiner Verkündigung gemacht – Inhalte freilich, die sich selbst „gedeuteter Geschichte verdanken“[123]. Insofern wäre es in der Tat problematisch, wenn man erweisen könnte, dass diese Inhalte an der Geschichte selbst keinerlei Anhalt hätten. Dies wäre etwa dann der Fall, wenn man | nachweisen könnte, dass Jesus als geschichtliche Gestalt gar nicht existiert hätte, oder wenn man sagen müsste, er wäre ‚alt und lebenssatt‘ eines natürlichen Todes gestorben. Dann wäre die österliche Deutung seiner Gestalt historisch falsifiziert. Umgekehrt ist klar, dass die nachösterliche Deutung seiner Gestalt über die historisch rekonstruierbare Geschichte und über das Selbstverständnis des irdischen bzw. den aus einzelnen seiner Worte erkennbaren Selbstanspruch hinausgehen kann.[124] Aber weil sich der christliche Glaube auf eine konkrete geschichtliche Gestalt, auf ein nach Ort und Zeit bestimmtes Geschehen zurück bezieht, deshalb ist die historische Frage nach Jesus auch theologisch von Belang.

Zu fragen ist dabei nach der bei aller Diskontinuität wesentlichen *Kontinuität* zwischen dem Anspruch des irdischen Jesus und der nachösterlichen Deutung seiner Gestalt. Denn nach einhelligem neutestamentlichen Zeugnis ist der Verkündigte kein anderer als der Verkündiger, der Christus der Evangelien kein anderer als der irdische Jesus.[125]

II. Vom Sendungsanspruch Jesu zum Christusbekenntnis der Evangelien

Inwiefern also hat das, was nach Ostern von Jesus als dem Christus und Gottessohn ausgesagt wird, Anhalt an Wirken und Geschick des irdischen Jesus? Steht das Christusbild der Evangelien – zuletzt das des Johannesevangeliums – in einer zumindest ‚wirkungsplausiblen‘ Kontinuität zu Jesu ureigenem Anspruch? Dieser Frage soll im zweiten Teil dieses Beitrags unter historischer Perspektive nachgegangen werden.

Ich verzichte also darauf, ein Gesamtbild des Wirkens Jesu oder einen Querschnitt seiner Verkündigung vorzuführen. Ich muss auch darauf verzichten, Daten zu begründen, die in der Forschung weithin akzeptiert oder zumeist nur in Nuancen diskutiert werden: Dass

[123] M. KREPLIN, Das Selbstverständnis Jesu. Hermeneutische und christologische Reflexion. Historisch-kritische Analyse, WUNT 2/141, Tübingen 2001, 72; vgl. 339–343.

[124] S. dazu KREPLIN, Selbstverständnis (s. Anm. 123), 72f.

[125] Dabei ist natürlich zwischen dem irdischen Jesus und dem ‚historischen Jesus‘ als einem mit historischen Methoden rekonstruierten Bild des irdischen Wirkens Jesu zu unterscheiden.

Jesus von Nazareth als geschichtliche Gestalt existiert hat,[126] dass er natürlich Jude war,[127] | – wobei seine galiläische Herkunft nach heutigem Forschungsstand eine religiöse Erziehung im Kontext der Tora keineswegs ausschließt – [128], dass er wohl überwiegend aramäisch sprach, aber das Hebräische sicher kannte und angesichts der Sprachsituation in Galiläa vielleicht sogar etwas Griechisch verstand,[129] dass mit der Bewegung des Täufers in Verbindung stand und von diesem getauft wurde,[130] dass er – vermutlich wenig später – selbständig auftrat und Gottes Herrschaft als „nahe" verkündigte,[131] nicht nur, aber gerade auch den religiös und sozial Ausgegrenzten, dass er dabei

---

[126] Dies wurde in der Vergangenheit gelegentlich radikal bestritten, so z.B. von A. DREWS, Die Christusmythe I–II, Jena 1910/1911, vgl. DERS., Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart, Wissen und Wirken 33, Karlsruhe 1926; auch in der ‚orthodox'-marxistischen Lehre, s. F. ENGELS, Bruno Bauer und das Urchristentum, Marx-Engels-Werke 19, Berlin 1962, 297–305; DERS., Zur Geschichte des Urchristentums, Marx-Engels-Werke 22, Berlin 1963, 449–473; vgl. in neuerer Zeit noch J. KAHL, Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott, Reinbek 1969, überarb. und erw. Neuausgabe Reinbek 1993, rororo 1093, 68–81 (mit einem Bekenntnis zum Marxismus; dieses ist in der Neuausgabe von 1993 jetzt zurückgenommen); s. auch G.A. WELLS, The Jesus of the Early Christians, London 1971; DERS., The Jesus Myth, Chicago 1999; zu diesen Positionen s. THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 9), 123f.

[127] Die ideologisch motivierten Entgleisungen einiger deutscher Forscher in den 30er und 40er-Jahren (s. o. Anm. 112) sind keiner Diskussion mehr würdig.

[128] Zum religiösen Profil Galiläas s. THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 9), 167–170; ausführlich S. FREYNE, Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 BCE to 135 CE. A Study of Second Temple Judaism, Edinburgh 1980, 257–343; zur möglichen Bildung Jesu s. MEIER, Marginal Jew I (s. Anm. 75), 277; auch RIESNER, Jesus (s. Anm. 62), 206–245.

[129] Zum Sprachmilieu und zu dem für Jesus anzunehmenden Sprachgebrauch s. den ausgewogenen Überblick bei MEIER, Marginal Jew I (s. Anm. 75), 255–268; RIESNER, Jesus (s. Anm. 62), 382–392; ein stärkerer Gebrauch des Griechischen auch in der Lehre Jesu wird vermutet von S.E. PORTER, Jesus and the Use of Greek in Galilee, in: Chilton/Evans (Hg.), Studying the Historical Jesus (s. Anm. 69), 123–154; DERS., Criteria (s. Anm. 9), 164–180.

[130] Die Taufe Jesu darf „als historisches Grunddatum gelten" (THEISSEN/MERZ, Jesus [s. Anm. 9], 193), gerade weil sie der Tendenz aller christlichen Quellen entgegenläuft und annehmen lässt, dass der irdische Jesus ein Tauchbad der Umkehr, zur Vergebung der Sünden, auf sich nahm, was – zumindest zu diesem Zeitpunkt „auf ein Sündenbewusstsein Jesu schließen lässt" (ebd.). In späteren Texten wird eben dieser Sachverhalt aus christologischen Gründen eher zurückgedrängt (vgl. Mt 3,14; Joh 1,32f.).

[131] Die temporale Ausrichtung der Eschatologie Jesu ist nach wie vor strittig, s. zum Überblick DU TOIT, Erneut auf der Suche (s. Anm. 9), 120–123. M.E. ist das von einigen Auslegern vertretene Bild eines ‚uneschatologischen' Jesus (s. etwa BORG, Scholarship [s. Anm. 72], 47–68; CROSSAN, Jesus [s. Anm. 79], 265–302) heute ebenso wie im 19. Jh. ein modernes Wunschbild. Zur ‚eschatologischen' Interpretation Jesu s. BECKER, Jesus (s. Anm. 107), 100–275; MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 61), 237–507; SANDERS, Jesus and Judaism (s. Anm. 75), 123–156; vgl. auch D.C. ALLISON, A Plea for a Thoroughgoing Eschatology, JBL 113 (1994), 651–668; M. REISER, Eschatology in the

auch als Therapeut und Exorzist auftrat[132] und nicht zuletzt damit Zulauf hatte und Diskussionen auslöste; dass er schließlich als möglicher Unruhefaktor von der Jerusalemer Lokalaristokratie festgesetzt und unter der denunziatorischen Anklage politischer Agitation von den Römern durch Kreuzigung hingerichtet wurde. Das nächste, was dann historisch festgestellt werden kann, ist wenig später die Behauptung seiner Anhänger, der Gekreuzigte sei ihnen, aber auch anderen, ihn bisher ablehnenden Personen im Glanze göttlicher Herrlichkeit erschienen, woraufhin sich dann die neue charismatische Bewegung schnell ausbreitete. Was dazwischen liegt – das ‚Osterereignis' – ist m.E. aufgrund des Charakters der Quellen und aus methodologischen Gründen der historischen Beschreibung entzogen. Es lässt sich *historisch* nur von seinen Rändern her thematisieren.[133]

Aber ich möchte alle damit zusammenhängenden Probleme jetzt zurückstellen und nur fragen, wie Jesu Sendungs- oder Selbstanspruch, der sich | in seinen Worten und Taten zeigt, angemessen beschrieben werden kann. Ich möchte dabei bewusst nicht von seinem – nicht wirklich fassbaren – „Selbstbewusstsein", sondern von dem in bestimmten Logien sprachlich fassbaren „Selbstanspruch" des irdischen Jesus sprechen.[134] Pointierter gefragt: Hat der irdische Jesus ‚messianische' Ansprüche erhoben?

1. Der Sendungsanspruch Jesu

1.1 Zur Frage der „Messianität" Jesu

Diese Frage geht auf die ‚klassische' Leben-Jesu-Forschung zurück. Während Reimarus oder Strauß noch überzeugt waren, Jesus habe sich als Messias gewusst und sei auch als solcher aufgetreten,[135] wurde vor allem

---

Proclamation of Jesus, in: Labahn/Schmidt (Hg.), Jesus, Mark and Q (s. Anm. 80), 216–238.

[132] Zur Historizität THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 9), 269–275; MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 61), 619–623; FREY, Verständnis (s. Anm. 61), 12f.

[133] Die damit verbundenen Fragen lassen sich hier nicht weiter erörtern. Eine generelle Abweisung der Versuche, die Auferstehung Jesu Christi von ihrem historischen ‚Rand' her zu thematisieren, wie sie z.B. bei LÜDEMANN, Auferstehung (s. Anm. 68), 216, vorliegt, erscheint jedoch m.E. verfehlt.

[134] Damit ist – nach dem Urteil von H.J HOLTZMANN, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie I, Sammlung theologischer Lehrbücher 1, Tübingen ^{2}1911, 295 – nicht weniger als „das Hauptproblem der neutest[amentlichen] Theologie" berührt.

[135] Für Reimarus ist gerade das Scheitern des messianischen ‚Programms' Jesu (im Sinne des davidisch-politischen bzw. zelotischen Messianismus) der Grund dafür, dass die Apostel nach seinem Tod das Konzept des Messianischen im Sinne eines anderen ‚Systems' umdeuten mussten, seinen Tod als Opfertod uminterpretierten, die Auferstehung erdichteten und die Erwartung der baldigen Gründung des Gottesreiches auf seine noch ausstehende Parusie bezogen (vgl. SCHWEITZER, Geschichte [s. Anm. 5], 65f.). Strauß schreibt dem irdischen Jesus das Messiasbewusstsein *und* die Erwartung eines Kommens in Herrlichkeit zu (s. STRAUSS, Leben [s. Anm. 13], I, 469; II, 373), freilich sei er damit ein hochgradiger Schwärmer gewesen und mit seiner Wiederkunftsidee dem

durch William Wrede die These verbreitet, der irdische Jesus sei ‚unmessianisch' aufgetreten, und der Messiasglaube sei erst nach Ostern von der Gemeinde in die Berichte vom Wirken Jesu eingetragen worden.[136] | Erst durch Bultmann und seine Schüler hat sich die Auffassung vom ‚unmessianischen' Jesus weit verbreitet.[137] Man hat sogar ‚hermeneutisch' zu begründen versucht, warum Jesus, wenn er Glauben an sein Wort finden wollte, von seiner Person absehen und unmessianisch auftreten *musste.*[138] So kann man historische Probleme und Hypothesen dogmatisieren.

Für den forschungsgeschichtlichen ‚Erfolg' der These vom unmessianischen Jesus sind mehrere Faktoren zu berücksichtigen:

a) Zunächst ging die ältere Forschung weithin von der Annahme aus, es hätte einen festgeprägten jüdischen Messiasbegriff[139], eine messianische

---

Wahnsinn nahe (vgl. dazu SCHWEITZER, Geschichte [s. Anm. 5], 127–131). Ein solcher Jesus kann nicht mehr Ideal einer gegenwartsrelevanten religiösen Weltanschauung sein. Aus diesem Dilemma erklärt sich das für die ganze liberale Theologie kennzeichnende „angestrengte Bemühen, Jesus vor der Apokalyptik zu retten" (K. KOCH, Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie, Gütersloh 1970, 55; vgl. SCHWEITZER, Geschichte [s. Anm. 5], 169).

[136] S. zu diesem forschungsgeschichtlichen Problem HENGEL, Messias (s. Anm. 20), 17–34, der darauf hinweist, dass Wrede selbst die Frage nach der Messianität Jesu „nicht mit einem *quod non,* sondern mit einem *non liquet* abschließt" (18; s. WREDE, Messiasgeheimnis [s. Anm. 20], 207f.221f.). Das Selbst*verständnis* Jesu kann Wrede gerade nicht klären. Da es im Urchristentum eine Auffassung gegeben hätte, dass Jesus erst durch die Auferstehung zum Messias geworden sei (wie WREDE, a.a.O., 214, aus Apg 2,36 erschließt), nimmt er an, „dass sich Jesus thatsächlich nicht für den Messias ausgegeben hat" (WREDE, a.a.O., 229). Die letztlich psychologische Frage, ob er sich als Messias wusste, ob er gar in Ablehnung aller jüdischen Messiasvorstellungen seine Hoffnung „auf ein anderes Ideal, höherer Ordnung" (J. WELLHAUSEN, Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin ^{6}1901, 315; zitiert bei WREDE, a.a.O., 220) richtete, referiert Wrede skeptisch, ohne sie letztlich zu beantworten.

[137] So schon 1919/1920 in BULTMANN, Frage (s. Anm. 37), 166f.: „vor Tod und Auferstehung ist Jesus weder vom Volk noch von seinen Jüngern als Messias … erkannt worden"; vgl. DERS., Theologie (s. Anm. 32), 28: „daß das Leben und Wirken Jesu, gemessen am traditionellen Messiasgedanken, kein messianisches war" (s. auch BULTMANN, a.a.O., 33).

[138] FUCHS, Jesus (s. Anm. 53), 107: Jesus „mußte … von seiner Person absehen, wenn er Glauben an sein Wort erwartete. Er mußte ‚unmessianisch' auftreten. Das Unmessianische ist nicht bloß als historische Tatsache, sondern zuvor als Notwendigkeit in Jesu Auftreten zu verstehen." Ein ähnlicher Dogmatismus liegt hinter der von E. DINKLER, Petrusbekenntnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu, in: ders. (Hg.), Zeit und Geschichte (FS R. Bultmann), Tübingen 1964, 127–163, vertretenen These, der irdische Jesus hätte das Petrusbekenntnis (Mk 8,29) und das in ihm vertretene Messiasverständnis durch das Satanswort (Mk 8,33) unmittelbar zurückgewiesen.

[139] Vgl. in diesem Sinne die Formulierungen bei WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 20), 220; religionsgeschichtlich differenzierter W. BOUSSET/H. GRESSMANN, Die Religi-

„Dogmatik"[140] gegeben, d.h. es hätte in breiten Volksschichten eine präzise Vorstellung gegeben, wie ‚der Messias' auftreten und sich verhalten sollte – wenn er denn der Messias sei –, nämlich politisch im Sinne der Restitution Israels und der Befreiung von der römischen Fremdherrschaft. Demgegenüber war und ist es weithin Konsens, dass das Auftreten Jesu von Nazareth einem solchen Bild nicht entsprach. Jesus war kein ‚zelotischer' Befreiungskämpfer.[141] Wenn man für den historischen Jesus nicht mit einer völligen Transformation der theokratischen Messiasidee in eine geistig-religiöse rechnen wollte,[142] dann konnte sein Auftreten und | Anspruch – gemessen an dem präzise bestimmten Bild des königlich-herrscherlichen Messias – nur als unmessianisch bezeichnet werden.[143]

b) Ein zweiter Faktor ist nicht zu unterschätzen: Die so bestimmte messianische Hoffnung fügte sich in das Bild eines national-jüdischen, partikularistischen Denkens ein. Im Blick auf Jesus war eine solche Auffassung den meisten liberal geprägten Theologen nicht akzeptabel, denn sie ließ sich mit dem verbreiteten Bild einer sittlichen Persönlichkeit nicht vereinbaren, und es lag nur allzu nahe, dass man das Bild Jesu von solchen Elementen (wie von allen apokalyptischen Hoffnungen) freihalten wollte.[144] Wenn man das Christentum – und an seiner Wurzel Jesus – von

---

on des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, Tübingen [4]1966 (= [3]1926), 222f.; s. auch den forschungsgeschichtlichen Überblick bei M. KARRER, Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels, FRLANT 151, Göttingen 1991, 12–47.

[140] So E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II. Die inneren Zustände, Leipzig [4]1907, 609 (s. den ganzen Abschnitt 583–651). Das dort gezeichnete Bild basiert in erster Linie auf einer Synthese der apokalyptischen Schriften 4Esra und 2Baruch sowie z.T. rabbinischer Aussagen.

[141] S. dazu HENGEL, Revolutionär (s. Anm. 113), in Auseinandersetzung mit BRANDON, Jesus (s. Anm. 113) u.a.

[142] Dies geschah bei WELLHAUSEN, Geschichte (s. Anm. 136), 315; kritisch dazu äußert sich WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 20), 220; s. ebenso BULTMANN, Theologie (s. Anm. 32), 29f. Für Wrede und im Anschluss an ihn dann auch für Bultmann (BULTMANN, Theologie [s. Anm. 32], 32), geschah diese Umprägung, z.B. in den Leidensweissagungen, erst in nachösterlicher Zeit.

[143] So die Argumentation bei WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 20), 220. Eine ähnliche Argumentationsstruktur findet sich wieder bei O. HOFIUS, Ist Jesus der Messias? Thesen, JBTh 8 (1993), 103–129, 128: „*Dieser* Messias Israels ist der im Neuen Testament bezeugte Jesus Christus *nicht*." Dahinter steht freilich ein völlig anderes, primär offenbarungstheologisches Argumentationsinteresse, nämlich die These, dass die wahre Würde Christi jede vorgegebene Kategorie sprengt, da er nicht ‚nur' der Messias, sondern Gott ist.

[144] S. etwa WELLHAUSEN, Geschichte (s. Anm. 136), 375f.; vgl. KOCH, Apokalyptik (s. Anm. 135), 35–37.55.57, ausführlich W. ZAGER, Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlichen Forschung, EHS.T 358, Frankfurt 1989, passim. Vgl. zum Hintergrund dieser Position in der sogenannten ‚Spätjudentumstheorie' auch FREY, Eschatologie I (s. Anm. 16), 66–68.

partikularistischen und zeitgebundenen Elementen jüdischer Eschatologie freihalten wollte, dann konnte man Jesus von den zeitgenössischen Hoffnungen auf die Restitution des Königtums nur abrücken.[145]

Gleichwohl hat Wrede die Bedeutendsten seiner Zeitgenossen, Holtzmann und Bousset, aus historischen und religionsgeschichtlichen Gründen nicht überzeugen können[146], und auch er selbst gelangte in der Frage nach der Messianität Jesu nicht zu einem abschließenden Urteil. In einem eben veröffentlichten Brief an Harnack schreibt er kurz vor seinem Tod, er sei nun „geneigter als früher zu glauben, daß Jesus sich als zum Messias ausersehen betrachtet hat"[147]. Ein irgendwie gearteter ‚messianischer' Anspruch war in Anbetracht der Quellen eben nicht so einfach von der Hand zu weisen.

Wesentlich ist zunächst die Beobachtung, dass die Bezeichnung Χριστός im frühen Urchristentum breiteste Verwendung gefunden hat, als Titel und bald auch als Teil des Namens Jesu. In den authentischen | Paulusbriefen ist Χριστός allein 270-mal belegt; 109-mal erscheint der Doppelname Ἰησοῦς Χριστός (bzw. in invertierter Form Χριστὸς Ἰησοῦς), in dem „das Appellativum Χριστός zum cognomen, d.h. zu einem Teil des Personennamens geworden"[148] ist. Die bei Paulus überlieferten urchristlichen Sterbeformeln (Röm 5,6.8; 14,15; 15,3b etc.[149]) zeigen, dass die Bezeichnung schon längst vor der Abfassung der ersten Briefe als Eigenname in Gebrauch war,[150] und nach dem Bericht des Lukas hat man in Antiochien

---

[145] Wo man anders urteilte und den eschatologischen Charakter der Predigt Jesu akzeptierte, konnte der historische Jesus nicht mehr als religiöses und sittliches Ideal fungieren. Die Vertreter der ‚konsequenten Eschatologie' konnten dem von ihnen erhobenen historischen Bild Jesu daher keine unmittelbar systematisch-theologische Relevanz mehr zuerkennen; s. dazu FREY, Eschatologie I (s. Anm. 16), 43–47.

[146] S. die kritischen Reaktionen von beiden bei HENGEL, Messias (s. Anm. 20), 20–24.

[147] S. den Brief vom 2. 1. 1905 in: H. Rollmann/W. Zager (Hg.), Unveröffentliche Briefe William Wredes zur Problematisierung des messianischen Selbstbewusstseins Jesu, ZNTG 8 (2001), 274–322, 315–317, Zitat: 317.

[148] HENGEL, Messias (s. Anm. 20), 1; vgl. zum Ganzen auch DERS., Erwägungen zum Sprachgebrauch von Χριστός bei Paulus und in der vorpaulinischen Überlieferung, in: M.D. Hooker/S.D. Wilson (Hg.), Paul and Paulinism. Essays in Honour of C.K. Barrett, London 1982, 135–158; D. ZELLER, Zur Transformation des Χριστός bei Paulus, JBTh 8 (1993), 155–167

[149] Vgl. auch Röm 14,9; 1Kor 8,11; 2Kor 5,15; 1Thess 5,10; Gal 2,21.

[150] Das bedeutet freilich nicht, dass dem Urchristentum und Paulus der semantische Hintergrund dieses ‚Namens' nicht mehr bewusst gewesen wäre. Gerade in der Sterbeformel „schimmert die ursprüngliche titulare Bedeutung noch deutlich durch" (HENGEL, Messias [s. Anm. 20], 3). Freilich ist die Bezeichnung semantisch keineswegs so ‚offen', wie KARRER, Gesalbte (s. Anm. 139), 89, aus dem artikellosen Gebrauch von Χριστός in diesen Formeln erschließen will. Seine Übersetzung der Formel „Gesalbter war er, der starb" (KARRER, a.a.O., 370) ist jedenfalls reichlich „gequält" (ZELLER, Transformation [s. Anm. 148], 157). Der prädikative Gebrauch kann nicht überzeugen, da – wie auch

schon kaum zehn Jahre nach dem Tod Jesu die Anhänger Jesu in Ableitung von diesem Namen als Χριστιανοί bezeichnet (Apg 11,26)[151]. Der zweiteilige Eigenname geht seinerseits wohl auf ein Bekenntnis zurück: Ἰησοῦς Χριστός, aramäisch ursprünglich *ješuaʿ mešiḥāʾ*, Jesus [ist] der Christus, und die allmähliche Verfestigung des Titels zum Eigennamen hat sich wahrscheinlich schon beim Übergang vom aramäischen in den griechischen Sprachbereich ereignet, zumal das Attribut (ὁ) Χριστός für Rezipienten, die nicht mit der semitischen Sprachtradition oder zumindest der jüdischen Übersetzungstradition vertraut waren, kaum einen positiven Sinn tragen konnte.[152] Das Bekenntnis muss daher schon in der | frühesten aramäischen Urgemeinde wurzeln. Sollte es hier eine bloße Erfindung sein, eine Neubildung, ohne Anhalt am Wirken Jesu selbst, das den ersten Zeugen ja noch erinnerlich war? Eben dies wäre historisch äußerst unwahrscheinlich. Wäre der ‚Messiasglaube', d.h. die Rede davon, dass Jesus ‚der Messias' sei, lediglich eine nachösterliche Bildung der frühen Gemeinde, eine Eintragung in den Bericht der Wirksamkeit Jesu, ohne Anhalt an seinem tatsächlichen Auftreten, dann bliebe es rätselhaft, wie sich der Christustitel im exklusiven Bezug auf Jesus von Nazareth dann so rapide ausbreiten konnte und wie der Glaube an Jesus als den Christus die Überlieferung so völlig durchdringen konnte, dass es keinen Text mehr gibt, in dem Jesu Auftreten wirklich als ‚unmessianisch' zu bezeichnen ist. Es gibt andererseits auch im antiken Judentum keinen wirklichen Beleg für die Vorstellung, dass eine Heilsgestalt erst durch die Auferweckung zum

---

Karrer zugibt – vor „Gesalbter" eben kein „ein" gesetzt werden darf (KARRER, a.a.O., 370 Anm. 44). Für das Urchristentum, das diese Formel verwendet, gibt es ja „nur einen einzigen Χριστός, eben diesen Jesus, der gekreuzigt wurde" (HENGEL, a.a.O., 1). Sachlich ist das Appellativum daher sehr wohl determiniert, nämlich aus der Schrift, wie 1Kor 15,3b zeigt: „Jesus starb als der aus der Schrift bekannte Messias für unsere Sünden" (ZELLER, a.a.O., 158).

[151] Es besteht kein zwingender Grund, an der Zuverlässigkeit der von Lukas redaktionell eingefügten Notiz über die Herkunft des Christennamens (als Fremdbezeichnung) und an dem Alter dieser Tradition grundlegend zu zweifeln. S. dazu G. LÜDEMANN, Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987, 144; ZELLER, Transformation (s. Anm. 148), 159; HENGEL, Messias (s. Anm. 20), 8f. Dies bestätigt auch die Notiz bei Sueton, Claud. 25,4, die wahrscheinlich macht, dass der Name von Außenstehenden mit dem bekannten Sklavennamen Χρηστός verwechselt werden konnte; vgl. auch Tacitus, Ann. 15,44,2: *Chrestiani*, und Josephus, ant. iud. 20,200, der von Jakobus als dem „Bruder Jesu, des sogenannten Christus" spricht.

[152] Vgl. W. BAUER/K. u. B. ALAND, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin [6]1988, 1768. „Außerhalb von LXX und NT und davon abhängigen Schriften wird Χριστός niemals auf Personen angewandt; umgekehrt findet es sich im NT als Übersetzungswort von Μεσσίας ausschließlich personbezogen, entweder auf die erwartete unbekannte Messiasgestalt oder auf Jesus von Nazaret als den gekommenen Messias" (F. HAHN, Art. Χριστός, EWNT 3 [1983], 1147–1165, 1148).

'Messias' würde.[153] Die von Wrede und Bousset in diesem Sinne ausgewertete Stelle Apg 2,36 bezeugt keine solche Vorstellung,[154] denn hier ist ebenso wie Röm 1,4 die Rede von der Einsetzung des Auferstandenen in seine Herrschaft, nicht von seiner 'Messianität'[155]. Auch die zeitgenössischen jüdischen Traditionen könnten den abrupten Umschlag von einem vorösterlichen, 'unmessianischen' Wirken Jesu zum nachösterlichen Gebrauch des Christustitels nicht begründen.[156] Die Grundlage für die nach Ostern so schnell verbreitete Titulatur muss daher im vorösterlichen Wirken Jesu liegen. Darauf weist letztlich auch das Gepräge der ältesten Sterbeformeln hin, wenn es dort heißt, dass Χριστός | bzw. „der Christus"[157] „für uns gestorben ist" (Röm 5,6.8; 14,15 u.a.) „was offensichtlich im Zu-

---

[153] Vgl. HENGEL, Messias (s. Anm. 20), 14; J.J. COLLINS, The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scroll and Another Ancient Literature, ABRL 10, New York 1995, 204. Die Existenz einer solchen Vorstellung war die noch von WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 20), 229, angeführte Begründung für die These, dass Jesus keine messianischen Ansprüche erhoben haben könne (s. o. Anm. 136).

[154] Gegen BOUSSET, Kyrios Christos (s. Anm. 37), 3, und WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 20), 214.

[155] In der zweigliedrigen Formel Röm 1,3f. ist der Aspekt der 'Messianität' Jesu gerade in dem Gedanken der Abstammung aus David, also im ersten Glied, zur Sprache gebracht. In Apg 2,36 „zum Herrn und Christus gemacht" ist das Christusprädikat semantisch eher wenig gewichtig. Die Parallele in Apg 5,31 zeigt, dass die hier vorliegenden Aussagen auf die Erhöhung 'zur Rechten' Gottes bezogen sind (vgl. das Zitat von Ps 110,1 in Apg 2,34f.), die sich an dem Auferweckten ereignet (vgl. die Sequenz Apg 2,32f. und 5,30f.), aber mit Jesu Messianität nicht weiter verbunden wird (s. zu diesen Passagen auch M. HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!". Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: M. Philonenko (Hg.), Le Thrône de Dieu, WUNT 69, Tübingen 1993, 108–194, wieder abgedruckt in: DERS., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 201, Tübingen 2006, 281–367, 127f.

[156] „Had no messianism been present in the pre-Easter ministry, then the resurrection would not have generated it. Jewish messianism of Jesus' day cannot account for a shift from a pre-Easter non-messianism to a post-Easter messianism in the dominical tradition" (C.A. EVANS, The New Quest for Jesus and the New Research on the Dead Sea Scrolls, in: Labahn/Schmidt [Hg.], Jesus, Mark and Q [s. Anm. 80], 163–182, 183 Anm. 41).

[157] Die Bezeichnung kann nur im determinierten Sinne oder als Eigenname verstanden werden (womit freilich ein mitschwingender semantischer Wert nicht ausgeschlossen ist). S. o. Anm. 150 zur Auseinandersetzung mit der abweichenden Übersetzung von KARRER, Gesalbte (s. Anm. 139), 370, die den Raum offen halten will für seine insgesamt nicht überzeugende Herleitung des Christustitels aus dem Vorgang der Salbung des Heiligtums. S. zur Kritik dieser These auch W. HORBURY, Jewish Messianism and the Cult of Christ, London 1998, 7f., und K.-W. NIEBUHR, Jesus Christus und die vielfältigen messianischen Erwartungen Israels, JBTh 8 (1993), 337–345, 344f.

sammenhang mit Jesu Verurteilung steht“[158]. Der Christus- bzw. Messiastitel ist daher in der ältesten Formeltradition mit Jesu Tod verbunden.

Daraus ergibt sich ein zweites, grundlegendes Argument:[159] Wäre der Jesus völlig unmessianisch aufgetreten, dann wäre zugleich fraglich, wie er – nach dem *titulus* am Kreuz – als der „König der Juden“, d.h. eben doch als (vermeintlicher) Messiasprätendent, hingerichtet werden konnte. Die Rede vom „König der Juden“ begegnet im literarisch ältesten Bericht über Jesu Passion, bei Markus[160], in mehreren Szenen: dem Verhör durch Pilatus (Mk 15,2), der Barabbas-Episode (Mk 15,9.12), der Narren-König-Szene (Mk 15,18) und dann in der Notiz über die Überschrift über dem Kreuz (Mk 15,26). Die Rede von Jesus als „König“ durchzieht den markinischen Kreuzigungsbericht, dabei begegnet die Bezeichnung „König der Juden“ ausschließlich im Munde von Heiden[161]. In ihrer Verspottung des Gekreuzigten sprechen die Hohenpriester und Schriftgelehrten anschließend vom „König Israels“ (Mk 15,32). Aber nirgendwo begegnet der Titel im Rahmen einer Aussage von Anhängern Jesu oder gar des Evangelisten selbst. So fehlt jede Identifikation des Autors bzw. seiner Leser mit diesem

---

[158] So HAHN, Art. Χριστός (s. Anm. 152), 1165.

[159] Die beiden hier genannten Argumente werden auch bei EVANS, New Quest (s. Anm. 156), 183, als entscheidend erachtet; vgl. ebenfalls N.A. DAHL, Messianic Ideas and the Crucifixion of Jesus (revised by D.H. Juel), in: J.H. Charlesworth (Hg.), The Messiah. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins. Developments in Earliest Judaism and Christianity, Minneapolis 1992, 382-403, 393f. Den *titulus crucis* als entscheidendes Argument hat N.A. DAHL, Der gekreuzigte Messias, in: H. Ristow/K. Matthiae (Hg.), Der historische Jesus und kerygmatische Christus, Berlin 1960, 149–169, herausgearbeitet, vgl. auch HENGEL, Messias (s. Anm. 20), 45–63.

[160] S. zur Markuspassion zuletzt A.M. SCHWEMER, Die Passion des Messias nach Markus und der Vorwurf des Antijudaismus, in: M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien, WUNT 138, Tübingen 2001, 133–163. Die nur zum Teil überzeugenden Versuche, aus Markus einen literarisch älteren Passionsbericht zu rekonstruieren, können hier nicht diskutiert werden. Keinesfalls überzeugen können die Versuche, aus der Schnittmenge von Markus und Johannes einen ältesten Passionsbericht zu rekonstruieren, da erstens das dabei angewandte Reduktionsverfahren methodisch höchst fragwürdig ist und zweitens die Indizien für eine Kenntnis des Mk seitens des vierten Evangelisten nicht zu überspielen sind (s. dazu FREY, Eschatologie I [s. Anm. 16], 399; DERS., Leidenskampf und Himmelsreise. Das Berliner Evangelienfragment [Papyrus Berlinonensis 22220] und die Gethsemane-Tradition, BZ 46 [2002], 71–96, 90–92; ausführlich M. LANG, Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund, FRLANT 182, Göttingen 1999; gegen W. REINBOLD, Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien, BZNW 69, Berlin 1994. Vgl. auch SCHWEMER, a.a.O., 142 Anm. 43).

[161] Außerhalb des Passionsberichts begegnet die Wendung nur noch einmal, in Mt 2,2, wo sie ebenfalls Heiden in den Mund gelegt wird.

‚König', auch ein Hinweis auf die Schrift oder die Schriftgemäßheit des erzählten Geschehens liegt in diesen Aussagen völlig fern. Im Unter-| schied zum Christustitel liegt in der Rede von Jesus als dem „König der Juden" gerade keine christlich-christologische Aussage vor, die Formulierung des *titulus* lässt sich daher nicht einfach als nachträglich-dogmatische Deutung interpretieren.[162] Der *titulus* bezieht das Königtum des Gekreuzigten vielmehr auf andere, nämlich ‚die Juden', er erscheint somit als eine ganz aus römischer Perspektive formulierte, zynisch-antijüdische Aussage, eine Diffamierung des jüdischen Volkes durch die römische Besatzungsmacht. Hingegen ist festzustellen, dass „‚König der Juden' nirgendwo eine jüdische Bezeichnung des Messias" ist.[163] Es wäre auch „extrem unwahrscheinlich", „dass die frühe Urgemeinde ohne Anhalt an der geschichtlichen Wirklichkeit das Stichwort vom König der Juden als causa poenae von sich aus eingeführt" hätte, „denn damit rechtfertigte sie im Grunde das römische Vorgehen gegen Jesus als Aufrührer gegen die herrschende Gewalt und setzte sich dem Vorwurf aus, als Anhänger dieses Verbrechers selbst eine Gemeinde von Aufrührern zu sein"[164]. Dies spricht mit Nachdruck dafür, dass sich in dieser Wendung ein historisch zutreffender Hinweis auf die *causa poeni*, den ‚offiziellen' Grund der Verurteilung Jesu, zeigt.[165] Dieser konnte in der Ausgestaltung der markinischen Passionsgeschichte später breitere Verwendung finden, weil mit Hilfe dieses Motivs zugleich verdeutlicht werden konnte, „in welchem tieferen theologischen Sinn Jesus tatsächlich der König Israels war"[166], freilich zeigt sich später zugleich das Bestreben, den politischen Verdacht, der sich mit dem Königstitel verband (vgl. Lk 23,2; Joh 19,12), zu entschärfen, z.B. indem man Pilatus Jesu Unschuld bezeugen ließ (Lk 23,14.22; Mt 27,19.23f.; Joh 18,38; 19,4.6) oder Jesu Königtum als ein Königtum ‚nicht von dieser Welt' beschrieb (Joh 18,36). Die Rede von Jesus als „König der Juden" erweist sich somit als viel zu sperrig bzw. ‚tendenzwidrig', um als Ausdruck christlicher Gemeindetheologie zu gelten. Die Annahme ihrer Historizität ist viel plausibler. |

[162] Gegen BULTMANN, Geschichte (s. Anm. 45), 293, und viele seiner Nachfolger. Vgl. dagegen DAHL, Messias (s. Anm. 159), 159: „die Formulierung ‚König der Juden' entstammt weder dem Weissagungsbeweis noch der Gemeindechristologie. Den Titel ‚König' scheut man sich im Allgemeinen von Jesus zu gebrauchen".

[163] HENGEL, Messias (s. Anm. 20), 50.

[164] HENGEL, Messias (s. Anm. 20), 50. Das später insbesondere bei Johannes deutliche Bemühen, das Königtum Jesu ‚unpolitisch' zu fassen (Joh 18,36), zeigt, wie problematisch der Königstitel für die frühe Christenheit war.

[165] So auch BECKER, Jesus (s. Anm. 107), 435–437; HENGEL, Messias (s. Anm. 20), 49–63.

[166] BECKER, Jesus (s. Anm. 107), 436.

Dagegen lässt sich auch nicht der Befund anführen, dass sich für solche *tituli* bislang keine schlagenden Parallelen nachweisen ließen.[167] Dies spricht sogar eher dafür, dass sich in der markinischen Überlieferung eine historische Erinnerung erhalten hat.[168] Wenn Jesus aber von den römischen Machthabern – wohl wider besseres Wissen – als Königsprätendent hingerichtet wurde, dann dürfte die Frage seiner Messianität im Hintergrund des Pilatusprozesses tatsächlich eine ausschlaggebende Rolle gespielt haben.[169] Allerdings: „Von sich aus kann Pilatus nicht auf diese *causa poenae* gekommen sein, wenn man Jesus nicht zu einem aktiven politischen Revolutionär im Stil der Zeloten machen will"[170]. So spricht vieles dafür, dass sich in diesem Titel die Anklage widerspiegelt, mit der Jesus von seinen jerusalemischen Gegnern an Pilatus überstellt wurde – eine Anklage, die aufgrund ihrer politischen Brisanz mit großer Wahrscheinlichkeit zur Verurteilung führen musste. Wie aber hätte Jesus unter einer solchen Anklage verurteilt werden können, wenn sein Auftreten völlig ‚unmessianisch' gewesen wäre?

Nun ist es allerdings weithin Konsens, dass der irdische Jesus während seines öffentlichen Wirkens den Messiastitel nicht für sich beansprucht hat. Die wenigen Stellen, an denen sich der Titel in der synoptischen Tradition im Munde Jesu findet, „sind Ausnahmen"[171]. Ein expliziter und unverhüllter Anspruch auf den Titel findet sich erst im Johannesevangelium, wo Jesus auf die Aussage der Samaritanerin „Ich weiß, daß der Messias kommen wird", antwortet: „Ich bin's, der mit dir redet" (Joh 4,25f.; vgl. 1,41). Doch hier liegt ein sehr viel späteres Stadium der Traditionsentwicklung vor. Der einzige ‚Titel', dessen Gebrauch sich für den irdischen Jesus mit guten Gründen behaupten lässt, ist der Rätselbegriff des ‚Menschensohns', dessen griechische Übertragung ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου, mit einer Ausnahme (Apg 7,56) nur in den vier Evangelien und nur im Munde Jesu begegnet und auffälligerweise gerade nicht mit der sprachlichen Ge-

[167] H.-W. KUHN, Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums, ANRW 2.25.1, Berlin 1982, 733–735; vgl. immerhin die bei P. EGGER, „Crucifixus sub Pontio Pilato". Das „Crimen" Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen, NTA N.F. 32, Münster 1997, 196 Anm. 246, genannten Belege.

[168] So mit Recht BECKER, Jesus (s. Anm. 107), 435f., der hinzufügt: „Das gilt gerade auch, wenn man den Inhalt der Inschrift bedenkt". Vgl. auch EGGER, Crucifixus (s. Anm. 167), 195–200.

[169] So auch H. MERKLEIN, Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie (Messias bzw. Sohn Gottes und Menschensohn), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus, WUNT 43, Tübingen 1987, 211–246, 230.

[170] SCHWEMER, Passion (s. Anm. 160), 151.

[171] THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 9), 467.

stalt von Dan 7,13 (LXX) übereinstimmt.[172] Den Begriff des ‚Messias' | scheint Jesus zumindest während seines öffentlichen Wirkens nicht für sich selbst beansprucht zu haben. Freilich gibt es einige Passagen, in denen dieses Attribut an ihn herangetragen wird, und anhand derer sich die Frage erhebt, wie sich Jesus zur Messiasfrage verhalten hat: insbesondere das Petrusbekenntnis Mk 8,29 und dann die Frage des Hohenpriesters im Prozess in Mk 14,61f. Mit beiden Texten verbinden sich zahlreiche Probleme, die an dieser Stelle nicht weiter erörtert werden können, aber sie dürften doch zeigen, dass die durch Jesu Wirksamkeit ausgelöste Frage nach seiner Identität und Sendung von seinen Zeitgenossen nicht allein mit ‚prophetischen' (Mk 6,4), sondern auch mit ‚messianischen' Kategorien beantwortet werden konnte. Nach dem markinischen Bericht hat Jesus diese Bezeichnung auch nicht zurückgewiesen[173]. Und zumindest in der Prozessszene ist es historisch m.E. durchaus plausibel, wenn auch heftig umstritten, dass Jesus die Frage des Hohepriesters mit einem Bekenntnis zu seiner Sendung und einem Drohwort beantwortet hat.[174] Der Vorwurf der βλασφημία (Mk 14,64)[175] und das Todesurteil, das dann aufgrund der ‚politisch' gemünzten

---

[172] Dies spricht entschieden gegen die Annahme, dass auch diese Bezeichnung erst in nachösterlicher Zeit ‚geschaffen' worden sei. Vgl. HENGEL, Messias (s. Anm. 20), 65–69; zur Diskussion um Hintergrund und Gebrauch des Menschensohntitels ist immer noch grundlegend C. COLPE, Art. ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου, ThWNT 8 (1969), 403–481. Eine knappe Zusammenfassung der komplexen neueren Diskussion zu diesem Terminus findet sich bei J. SCHRÖTER, Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas, WMANT 76, Neukirchen-Vluyn 1997, 451–455.

[173] Die Zurückweisung des Petrus als „Satan" in Mk 8,33b gilt im Kontext dem Versuch des Petrus, den Weg Jesu ins Leiden zu verhindern. Jede andere ‚Rekonstruktion' (wie z.B. die von DINKLER, Petrusbekenntnis [s. Anm. 138], als ursprünglich angesehene unmittelbare Korrelation von Petrusbekenntnis und Satanswort) entbehrt der Textgrundlage.

[174] S. zur möglichen Historizität grundlegend R. PESCH, Das Markusevangelium II. Einleitung und Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, HThK 2/2, Freiburg [3]1984, 436–439, 442f., sowie jetzt die ausführliche Analyse von D.L. BOCK, Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. A Philological-historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14,61–64, WUNT 2/106, Tübingen 1998, 209–238; vgl. auch SCHWEMER, Passion (s. Anm. 160), 149–151, und HENGEL, Inthronisation Christi (s. Anm. 155), 163, der einschränkend formuliert: „Ob Jesus in dieser oder ähnlicher Weise selbst zu den Volksführern gesprochen hat, läßt sich natürlich nicht mehr beweisen, er scheint sie aber zumindest durch den Hinweis auf seine ‚messianisch-richterliche' Vollmacht so provoziert zu haben, daß sie ihn als messianischen Prätendenten an Pilatus auslieferten."

[175] S. dazu ausführlich BOCK, Blasphemy (s. Anm. 174), 197–209, zum Hintergrund a.a.O., 30–112.

Anklage von der römischen Besatzungsmacht vollstreckt wurde, erklären sich auf diesem Hintergrund historisch am ehesten.[176]

In anderen Perikopen werden die Fragen nach Jesu Identität und Vollmacht *ohne* den ‚Messias'-Begriff gestellt. So in der Anfrage des inhaftierten Täufers (Q 7,19): „Bist du der Kommende, oder sollen wir auf einen anderen warten?", und der Antwort Jesu „Geht und berichtet Johannes, was ihr hört und seht: Blinde sehen wieder, und Lahme gehen | umher, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote werden erweckt, und Armen wird eine gute Botschaft verkündigt. Und selig ist, wer an mir nicht Anstoß nimmt" (Q 7,22f.). Hier findet sich zwar nicht der Messiasbegriff, aber die Frage des Täufers nach dem ‚Kommenden' scheint sachlich auf das gleiche, nämlich auf das in Verbindung mit einer ‚messianischen' Gestalt erwartete Heil bezogen zu sein.[177] Die Antwort, die auf Jesu Taten verweist, nimmt ein Cluster jesajanischer Aussagen auf. Dies enthält zwar keine der ‚klassischen' messianischen Aussagen, aber doch Texte wie Jes 35,5f. und 61,1f. (vgl. Jes 29,18 und 26,19f.), die von der kommenden Heilszeit und den erwarteten Heilstaten Gottes redeten und die im zeitgenössischen Judentum – wie die Funde von Qumran[178] oder auch die Targu-

---

[176] Auch KREPLIN, Selbstverständnis (s. Anm. 123), 322, meint, dass „die Annahme, dass Jesus sich im Verhör vor dem Hohepriester zu seinem Messiasanspruch bekannt habe, den Umschwung von der bewussten Zurückhaltung Jesu, sein Selbstverständnis zu thematisieren, zur sehr schnell nach Ostern schon fertig geprägten christologischen Titulatur historisch plausibler machen" könne.

[177] Vgl. F. HAHN, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, UTB 1873, Göttingen ^{5}1995, 393: „Kommend ist alles, was mit der Heilszeit in Verbindung steht." Im Munde des Täufers wäre ein Bezug auf den ‚Boten' Mal 3,1 naheliegend. In Dan 7,13 (Theodotion) ist ἐρχόμενος mit dem Menschensohn verbunden.

[178] Die unmittelbare Parallele zur Täuferanfrage ist der vieldiskutierte Text 4Q521 2 II 1–14, der die gleichen jesajanischen Stellen aufnimmt und – wie Q 7,22 – auch von der Auferweckung der Toten als einem Teil des endzeitlichen Heilshandelns Gottes spricht. Der in Zeile 1 in Anlehnung an Jes 61,1 erwähnte ‚Gesalbte' (oder – was philologisch auch möglich ist – ‚die Gesalbten'; vgl. K.-W. NIEBUHR, 4Q521, 2 II – ein eschatologischer Psalm, in: Z.J. Kapera [Hg.], Mogilany 1995. Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Aleky Klawek, Qumranica Mogalinensia 15, Kraków 1998, 151–168, der die Aussage auf das Priestertum der Endzeit beziehen will; M. BECKER, 4Q521 und die Gesalbten, RdQ 18 (1997), 73–96, denkt eher an die Propheten) wird in Verbindung mit dem Geschehen in der Heilszeit gebracht. Dabei ist – nach anfänglich heftigen Diskussionen – inzwischen klar, dass es sich in diesem Text nicht um die ‚Werke des Messias', sondern um die Werke Gottes in der ‚messianischen' Heilszeit handelt, der als Subjekt in Zeile 5 explizit genannt wird und auch in der folgenden Aufzählung der Heilstaten vorauszusetzen ist. S. zu diesem ausführlich J. ZIMMERMANN, Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran, WUNT 2/104, Tübingen 1998, 343–388. Ein zweiter, schon länger bekannter Text, der Jes 61,1f. in Bezug auf eine endzeitliche Heilsgestalt rezipiert, ist 11QMelch (dazu eingehend ZIMMERMANN, a.a.O., 389–412).

mim[179] zeigen – ‚messianisch' interpretiert, d.h. mit der ‚messianischen Zeit' und kommenden ‚messianischen' Heilsgestalten verbunden wurden.

In diesem Zusammenhang ist wesentlich, dass wir heute im Gegensatz zur älteren Forschung religionsgeschichtlich nicht mehr mit einer fixierten ‚Messiasdogmatik' rechnen können. Es gab nach dem überwiegenden Konsens der Forschung im Judentum zur Zeit Jesu keinen festgeprägten ‚Messiasbegriff', sondern eine größere Zahl von Heilserwartungen, die relativ variabel waren und vielfältig miteinander verbunden werden konn- | ten.[180] Unter diesen war die – ebenfalls vielfältig ausgestaltete – königliche Gesalbtenkonzeption wohl die am weitesten verbreitete, vielleicht allgemein bekannte.[181] Doch auch zu dieser ‚klassischen' Messiaskonzeption kann das Resümee der neuesten monographischen Untersuchung nur feststellen: „Die … Flexibilität im Gebrauch der Gesalbtentradition in den beiden Jahrhunderten um die Zeitenwende fördert ein Spektrum an messianischen Erwartungen, das vom ganz irdischen Gesalbten der PsSal und mancher Qumran-Texte bis zur himmlischen Gesalbten-Menschensohn-Gestalt der Apokalyptik reicht; endzeitlicher König, Priester und Prophet können als gesalbte Gestalten bezeichnet werden"[182]. Es waren vor allem die Textfun-

---

[179] Das Jesajatargum führt das erläuternde *m^ešiḥā'* zwar nicht bei Jes 35,5f. und 61,1f., aber bei Jes 9,5; 11,1.6; 42,2 und 52,13 ein und führt damit diese und weitere thematisch verbundene Texte einer Zusammenschau unter dem Aspekt der messianischen Verheißung zu. S. zu den Targumim EVANS, Contemporaries (s. Anm. 72), 155–181; weiter M. PEREZ FERNANDEZ, Tradiciones Mesiánicas en el Targum Palestinense. Estudios exegéticos, Institución San Jerónimo 12, Valencia 1981.

[180] S. zum Überblick H. LICHTENBERGER, Messianic Expectations and Messianic Figures in the Second Temple Period, in: J.H. Charlesworth/H. Lichtenberger/G.S. Oegema (Hg.), Qumran-Messianism. Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls, Tübingen 1998, 9–20; J.H. CHARLESWORTH, Messianology in the Biblical Pseudepigrapha, in: Charlesworth/Lichtenberger/Oegema (Hg.), Qumran-Messianism, 21–52; G.S. OEGEMA, Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozess der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Kosiba, SIJD 2, Göttingen 1994, zu Qumran den Überblick von M.G. ABEGG/C.A. EVANS, Messianic Passages in the Dead Sea Scrolls, in: Charlesworth/Lichtenberger/Oegema (Hg.), Qumran-Messianism, 191–203; F. GARCÍA MARTÍNEZ, Messianische Erwartungen in den Qumranschriften, JBTh 8 (1993), 171–208; weiter EVANS, Contemporaries (s. Anm. 72), 83–154 (sowie a.a.O., 53–82, zu anderen ‚Messianic Claimants'); M.A. KNIBB, Eschatology and Messianism in the Dead Sea Scrolls after Fifty Years, in: P.W. Flint/J.C. Vanderkam (Hg.), The Dead Sea Scrolls after Fifty Years II, Leiden 1999, 179–202; J.J. COLLINS, The Nature of Messianism in the Light of the Dead Sea Scrolls, in: T.H. Lim (Hg.), The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context, Edinburgh 2000, 199–218; ausführlich DERS., Scepter (s. Anm. 153); ZIMMERMANN, Texte (s. Anm. 178).

[181] So S. SCHREIBER, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung in frühjüdischen und christlichen Schriften, BZNW 105, Berlin 2000, 541.

[182] SCHREIBER, Gesalbter (s. Anm. 181), 541.

de in der Bibliothek von Qumran, die die Quellenbasis in Bezug auf die messianischen Erwartungen um die Zeitenwende entscheidend verbreitert haben. Diese Bibliothek enthält bekanntlich nicht nur Kompositionen einer jüdischen ‚Sondergruppe', sondern darüber hinaus ein breites Spektrum der literarischen Produktion aus dem palästinischen Judentum vom 3. Jahrhundert v.Chr. bis zum 1. Jahrhundert n.Chr. Die Analyse der nun vollständig edierten Texte hat gezeigt, dass zwischen den unterschiedlichen hier vertretenen Konzeptionen eschatologischer Erwartung keine strikten Gegensätze bestehen und dass gerade in der produktiven Weiterdeutung überkommener Motive unterschiedliche Aspekte betont und miteinander verbunden werden können.[183] So empfiehlt sich auch für die Untersuchung der messianischen oder eschatologischen Hoffnungen im Neuen Testament methodisch „nicht die Isolierung begrifflich fixierter Traditionslinien und Trägergruppen, sondern die Erhellung des Prozesses produktiver Interpretation ererbter vielfältiger Überlieferung im Lichte neuer Erfahrung"[184]. Das differenzierte Phänomen der ‚messianischen Vorstellungen' wird jedenfalls nicht hinreichend erfasst, wenn man die Rede vom ‚Messianischen' terminologisch streng auf jene Texte einschränkt, in denen eine der ‚klassischen' Messiasaussagen des Alten Testaments aufgenommen und der so bestimmte „endzeitliche | Heilskönig Israels"[185] im Blick ist. An dieser Definition gemessen, bliebe nur festzustellen, dass der irdische Jesus nicht ‚*der* Messias' gewesen sein kann.[186] Aber dann bliebe die breite Anwendung des Messiastitels auf ihn in der frühen urchristlichen Tradition historisch rätselhaft. Weiterführender erscheint es deshalb, die Kategorie des ‚Messianischen' in einem weiteren, den frühjüdischen Quellen angemessenen Sinn zu fassen,[187] sie bei aller nachweisbaren Vielfalt auch in ihren Konvergenzen wahrzunehmen und ihre Bedeutung sowohl für das antike Judentum als auch für die Entstehung der frühen Christologie nicht zu gering zu veranschlagen.[188]

---

[183] S. die Zusammenfassung bei ZIMMERMANN, Texte (s. Anm. 178), 478f.; vgl. auch GARCÍA MARTÍNEZ, Erwartungen (s. Anm. 180), 208.

[184] So NIEBUHR, Jesus (s. Anm. 157), 345.

[185] Diese terminologische Festlegung wird vorab bei HOFIUS, Jesus (s. Anm. 143), 104, getroffen. Die weiteren Folgerungen im Blick auf die ‚Inkomparabilität' des neutestamentlichen Jesusbildes ergeben sich aus diesem Ansatz, ohne dass dadurch historisch größere Plausibilität erreicht würde.

[186] So HOFIUS, Jesus (s. Anm. 143), 128.

[187] S. dazu COLLINS, Scepter (s. Anm. 153), 11–14.

[188] Gegenüber der Tendenz in der neueren alttestamentlichen Wissenschaft, die ‚messianischen' Motive entweder unter den Stichworten ‚Königsideologie' oder ‚Apokalyptik' abzuhandeln und dann einen Ausfall messianischer Vorstellungen festzustellen, kann W. Horbury (HORBURY, Messianism [s. Anm. 157], 6) zusammenfassend formulieren: „Messianism grew up in Old Testament times; the Old Testament books, especially in their edited and collected form, offered what were understood in the

Die Verbindung und Vernetzung unterschiedlicher ‚messianischer' Motive und Traditionen beginnt schon in spätalttestamentlicher Zeit, nämlich im Prozess der Redaktion und Sammlung der Bücher des werdenden alttestamentlichen Kanons, in der interpretierenden Relecture der Texte durch die Übersetzer der LXX (wie auch später der Targumisten) und natürlich in der Komposition von Texten wie z.B. 11QMelch oder 4Q521 und anderer Schriften der Bibliothek von Qumran.[189] Man wird auch die schwache Bezeugung messianischer Vorstellungen in einigen Pseudepigraphen nicht im Sinne eines ‚Messias-Schweigens' deuten dürfen, wenn etwa gleichzeitig mit der Entstehung dieser Schriften die intensive Fortschreibung messianischer Erwartungen in anderen Texten erfolgt ist.[190] Die kaum erläuterte Rede vom ‚Messias' in Dan 9,25f. legt zumindest nahe, dass der Terminus ab dem 2. Jahrhundert v. Chr. ohne Erklärungen verständlich war. Dies spricht gegen die Annahme, dass die mit diesem Begriff verbundenen Konzeptionen als völlig inkohärent angese|hen worden wären.[191] Die Variationsbreite ist freilich groß: Neben der klassischen Erwartung des siegreichen Messiaskönigs, die nicht zuletzt durch ihre liturgische Rezeption in der 14. Benediktion des Achtzehn-Bitten-Gebetes von großer Bedeutung war,[192] steht die Hoffnung auf den (königlichen) Messias als einen geisterfüllten Lehrer (so PsSal 17,32–44[193]). In apokalyptischen Traditionen (4Esra 13) verbindet sich die Messias-Vorstellung mit der des danielischen ‚Menschensohns'[194] oder mit der Vorstellung des endzeitlichen Richters

---

post-exilic age and later as a series of messianic prophecies; and this series formed the heart of a coherent set of expectations which profoundly influenced ancient Judaism and early Christianity".

[189] S. dazu HORBURY, Messianism (s. Anm. 157), 25–31.

[190] Dies geschieht bei COLLINS, Scepter (s. Anm. 153), 31–34. Vgl. dagegen HORBURY, Messianism (s. Anm. 157), 37, sowie den ausführlichen Aufweis der Verbreitung messianischer Erwartungen in der Zeit des Zweiten Tempels HORBURY, Messianism (s. Anm. 157), 36–63. Horbury erfasst noch wesentlich mehr Quellen als SCHREIBER, Gesalbter (s. Anm. 181), 145ff.

[191] Vgl. HORBURY, Messianism, 8f.

[192] S. dazu SCHREIBER, Gesalbter (s. Anm. 181), 391–394.

[193] Vgl. dazu SCHREIBER, Gesalbter (s. Anm. 181), 176ff.; A.M. SCHWEMER, Jesus Christus als Prophet, König und Priester, in: HENGEL/SCHWEMER, Anspruch (s. Anm. 160), 189f.

[194] In 4Esra 13 ist nicht nur von einem ‚Menschen' die Rede, sondern ein klarer Anklang an den ‚Menschensohn' Dan 7,13f. gegeben (s. SCHREIBER, Gesalbter [s. Anm. 181], 354; COLLINS, Scepter [s. Anm. 153], 183), Diese Verknüpfung zeigt, dass man in der neutestamentlichen Tradition wohl zwischen dem Gebrauch der Titel Messias und Menschensohn unterscheiden muss, aber eine so starke Trennung zwischen den beiden Bezeichnungen, wie sie in der älteren Forschung (vgl. noch HAHN, Hoheitstitel [s. Anm. 177]) vorgenommen wurde, erscheint angesichts der vielfältigen Verknüpfungen unterschiedlicher Motive in den frühjüdischen Quellen nicht mehr angebracht (dazu HENGEL, Messias [s. Anm. 20], 36f.). Ein weiteres Zeugnis der Verknüpfung von Messi-

(so in den Bilderreden 1Hen 37–71). Neben der Erwartung des herrscherlich-königlichen Messias stand (zumindest in bestimmten Kreisen) die Hoffnung auf einen endzeitlichen Hohenpriester oder einen „Propheten" nach dem Bilde Moses (vgl. Dtn 18,15). Die Qumran-Texte reden – freilich nur zum Teil – von zwei nebeneinander auftretenden ‚Messiassen', einem priesterlichen und einem politisch-militärischen (CD XIX 33 – XX 1[195]), die sich ihrerseits noch mit ‚dem Propheten' verbinden konnten (1QS IX 10f.). Auch die unter Exegeten verbreitete Überzeugung, dass ‚der Messias' stets als eine rein irdisch-menschliche Gestalt verstanden worden sei, setzt offenbar eine falsche Alternative voraus. Sie erweist sich als unzutreffend für Texte, in denen sich die Vorstellung von der Rettung durch Gott selbst oder göttliche Hypostasen oder durch Engelmächte mit dem Gedanken an messianische Mittler verbindet.[196] Ein derartiger Anklang findet sich z.B. im LXX-Psalter, wenn es etwa Ψ 109,3 über den Messias heißt πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησα σε „vor dem Morgenstern habe ich Dich gezeugt" so dass der messianische König hier zum einen als präexistentes | und zum anderen als ‚astrales', engelähnliches Wesen erscheint.[197] Diese Vorstellung konnte sich mit Dan 7,13 verbinden,[198] sie klingt wieder an in den Bilderreden (1Hen 48,3). Betrachtet man diese Vielfalt ‚messianischer' Vorstellungen im Judentum um die Zeitenwende und v.a. die Ansätze einer Verbindung ‚messianischer' Gestalten mit Präexistenz- und Erhöhungstraditionen sowie angelologischen Motiven, dann ist der Graben zwischen der jüdischen Messianologie und der frühchristlichen Christologie bei weitem nicht so tief, wie dies in der exegetischen Diskussion – oft aus dogmatischen Gründen – betont wurde.

---

as- und Menschensohn-Motiven sind zumindest die Bilderreden 1Hen 37–71, in denen die ‚Menschensohn'-Gestalt, der ‚Erwählte', zugleich als Gottes ‚Gesalbter' (1Hen 48,10; 52,4) und ‚Gerechter' (53,6) bezeichnet wird. Die Bezeichnungen der einen ‚messianischen' Gestalt fließen zusammen.

[195] Vgl. weiter TestJos 19,4; zum Hintergrund Sach 4,4.

[196] „The messiah is widely, not just exceptionally, depicted with emphasis on his superhuman and spiritual aspect" (HORBURY, Messianism [s. Anm. 157], 107).

[197] Vgl. dazu J. SCHAPER, Eschatology in the Greek Psalter, WUNT 2/76, Tübingen 1995, 101f.; HORBURY, Messianism (s. Anm. 157), 96, der im Blick auf weitere Stellen aus der LXX feststellt „that the messianic king was envisaged, variously yet consistently, as an angel-like spirit waiting to appear and be embodied". Belege für die faktische Interpretation von Ψ 109,3 in diesen Kategorien finden sich etwa bei Justin, Dial. 45,4 (wo die Stelle mit Ψ 71,5 verbunden und als Beleg für die Präexistenz Christi gewertet wird) und Tertullian, Adv. Praxean 7 (in Verknüpfung mit Prov 8). S. dazu SCHAPER, Eschatology (s. Anm. 197), 172f., ausführlich F. PARENTE, ΠΡΟ ΠΟΙΟΥ ΕΩΣΦΟΡΟΥ ΕΓΕΝΝΗΘΗ ΗΜΩΝ Ο ΚΥΡΙΟΣ, L'interpretazione cristiana di Salmo 109.3c LXX da Giustino ad Origene, SCO 24 (1975), 197–210.

[198] Vgl. die Wiedergabe von Dan 7,9–14 in der LXX, s. dazu SCHAPER, Eschatology (s. Anm. 197), 170f.

In Anbetracht der hier nur angedeuteten Variationsbreite ‚messianischer' Vorstellungen lässt sich historisch eher nachvollziehen, dass Jesu Wirksamkeit – die ja einer unmittelbar politischen Herrschererwartung in keiner Weise entsprach – dennoch bei seinen Zeitgenossen Deutungen in ‚messianischen' Kategorien provozierte. Diese wurden an ihn herangetragen und von ihm wohl nicht einfach abgelehnt.[199] Historisch ist es daher durchaus plausibel, in Äußerungen wie der Antwort an den Täufer eine zumindest sachlich zutreffende Wiedergabe dessen zu finden, wie der irdische Jesus – ohne den Messiasbegriff explizit zu gebrauchen – auf die Deutungen seiner Zeitgenossen reagiert hat. Zeichenhandlungen wie die ‚Erschaffung' (vgl. Mk 3,14) des Kreises der Zwölf als Repräsentanten des eschatologischen Gottesvolks,[200] sowie schließlich der Einzug in Jerusa-| lem zum Passafest[201] und die ‚Tempelreinigung'[202] konnten derartige Erwartungen bei seinen Anhängern noch verstärken und beim jerusalemischen Establishment verständliche Befürchtungen wecken. Auf diesem Hintergrund ist es historisch am ehesten erklärbar, dass er schließlich unter

---

[199] Die alte These von E. Dinkler (DINKLER, Petrusbekenntnis [s. Anm. 138]; erneuert jetzt bei G. LÜDEMANN, Jesus nach 2000 Jahren. Was er wirklich sagte und tat, Lüneburg 2000, 80–82), dass Jesus das Bekenntnis des Petrus unmittelbar mit dem „Weiche von mir Satan!" beantwortet habe, verdankt sich eher Marburger Dogmatik als historischer Argumentation. Hätte der irdische Jesus ‚messianische' Vorstellungen gleich welcher Art so brüsk abgewiesen, dann wäre es völlig unverständlich, wie der Christustitel schon in den frühesten vorpaulinischen Bekenntnissen so intensiv aufgenommen werden konnte.

[200] S. dazu BECKER, Jesus (s. Anm. 107), 32–34. Die These einer erst nachösterlichen Konstitution des Zwölferkreises wäre völlig unplausibel. Zumindest die Rede von Judas als ‚einem der Zwölf' würde sich dann nicht mehr erklären lassen, vgl. jetzt die ausgewogene Argumentation bei J.P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus III. Companions and Competitors, ABRL, New York 2001, 128–147. Im Blick auf das Logion Mt 19,28 = Lk 22,28–30 und die Perikope über die Zebedaiden Mk 10,35–40 meint EVANS, Contemporaries (s. Anm. 72), 454, sogar „that Jesus did anticipate setting up a messianic administration that would displace the religious establishment of Jerusalem".

[201] Auch wenn die Erzählung Mk 11,1–11 theologisch übermalt ist, lassen sich doch sowohl eine ‚messianische' Huldigung durch die Festpilger (auf dem Hintergrund der zuvor erzählten Heilungen) als auch der Eselsritt (mit seiner Zeichenhaftigkeit) schwerlich als nachösterliche Bildung erklären. Vgl. dazu PESCH, Markusevangelium II (s. Anm. 174), 187f.

[202] Dazu s. ausführlich J. ÅDNA, Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung, WUNT 2/119, Tübingen 2000, der die Tempelaktion Jesu als das entscheidende Bindeglied „zwischen dem unrevolutionären Wirken Jesu einerseits und seinem von römischer Hand vollstreckten Verbrechertod am Kreuz" herausarbeitet, insofern erst diese Aktion die Hohenpriester dazu bewogen haben kann, „gezielt auf Jesu Hinrichtung hinzuwirken" (326). Zur historischen Rekonstruktion ÅDNA, a.a.O., 328–333, zur Deutung der Tempelaktion als messianische Zeichenhandlung ÅDNA, a.a.O., 381ff. Vgl. auch EVANS, Contemporaries (s. Anm. 72), 319–380.

der – falschen – Beschuldigung politischer Ansprüche an die römischen Machthaber überstellt und von diesen zur Abschreckung als „König der Juden“ gekreuzigt wurde. Das Messiasprädikat hat daher mehr Anhalt an der Geschichte Jesu und an seinem Tod, als in der neutestamentlichen Wissenschaft häufig zugestanden wurde.

1.2 Der Vollmachtsanspruch Jesu

Fragt man, woran diese Erwartungen in Jesu Wirken anknüpfen konnten, dann wird man zunächst auf Jesu *exorzistisches und heilendes Wirken* verweisen, das ja auch in der Antwort an den Täufer anklingt. Daneben steht seine Rede von der *Gottesherrschaft*, die nicht nur nahe bevorsteht, sondern in und mit seinem Wirken bereits begonnen hat. Beide sind verknüpft in einem Logion, das mit großer Wahrscheinlichkeit zum authentischen Kernbestand der Worte Jesu zu zählen ist[203] (Lk 11,20 [= par. Mt | 12,28]): „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft schon zu euch gekommen“. Es gibt kaum ein anderes Logion, „das auf so eindrückliche … Weise Jesu Vollmacht und die Gottesherrschaft verbindet“[204]. Es steht im Rahmen der Logienquelle in der Auseinandersetzung um Jesu exorzistisches Wirken, das selbst von seinen Gegnern nicht bestritten wird, aber auf eine dämonische Ursache, auf „Be-

---

[203] So schon BULTMANN, Geschichte (s. Anm. 45), 174, und nach wie vor die Mehrzahl der Interpreten, z.B. M. SATO, Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q, WUNT 2/29, Tübingen 1988, 133; H. MERKEL, Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu, in: M. Hengel/A.M. Schwemer (Hg.), Gottesherrschaft und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, WUNT 55, Tübingen 1991, 119–161, 142; W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew II. Commentary on Matthew VIII–XVIII, ICC, Edinburgh 1991, 339 („one of the assured results of modern criticism“), anders jetzt allerdings SANDERS, Jesus (s. Anm. 75), 133–141, und H. RÄISÄNEN, Exorcisms and the Kingdom. Is Q 11:20 a Saying of the Historical Jesus?, in: DERS., Challenges to Biblical Interpretation. Collected Essays 1991–2000, BIS 59, Leiden 2001 15–36, der (a.a.O., 24f.) unter Berufung auf J.S. KLOPPENBORG, The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections, Studies in Antiquity and Christianity, Philadelphia 1987, 124f., argumentiert, das Logion sei nicht von seinem Kontext in Q 11,19 abzutrennen und stelle zusammen mit V. 19 eine Erweiterung des Textkomplexes Q 11,14f.17f. dar. Doch ist diese Argumentation nicht zwingend (s. z.B. die abweichende Erklärung bei SATO, a.a.O., 132–134). Überhaupt lassen sich die unterschiedlichen Thesen einer mehrstufigen ‚Entwicklung‘ der Logientraditionen „am Q-Material nicht aufweisen“ (SCHRÖTER, Jesus [s. Anm. 70], 116f.; vgl. DERS., Erinnerung [s. Anm. 172], 276); sie sind in der Regel von externen Kriterien bzw. vorgängigen Auffassungen zur theologiegeschichtlichen Entwicklung des Urchristentums bestimmt. Der hermeneutische Zirkel ist auch hier nicht zu umgehen.

[204] M. HENGEL, Der Finger und die Herrschaft Gottes in Lk 11,20, in: R. Kieffer/J. Bergman (Hg.), La Main de Dieu. Die Hand Gottes, WUNT 94, Tübingen 1997, 87–106, 87.

elzebul“ zurückgeführt wird. Jesu Wort schließt das Streitgespräch ab und greift dabei zurück auf den Kampf Moses mit den Zauberern des Pharao. Dabei wird festgehalten, dass, was in Jesu Wirken geschieht, mit „dem Finger Gottes“ geschieht – die spätere Überlieferung hat dies dann abgemildert: „mit dem Geist Gottes“ (Mt 12,28), das spricht für das Alter und die ‚Tendenzwidrigkeit‘ der hier vorliegenden Formulierung. Deshalb wird man dieses Logion auch dann, wenn es sich nicht sehr leicht aus seinem gegebenen Kontext herauslösen lässt,[205] nicht nur für eine ‚redaktionelle‘ Stufe der Logienquelle in Anspruch nehmen dürfen. Es weist vielmehr auf ein herausragendes Vollmachtsbewusstsein zurück, das sich in dieser Form auch in Kreisen urchristlicher Propheten oder ‚Charismatiker‘ nicht belegen lässt und das sich auch nicht bruchlos in eine ‚redaktionell‘ als Gerichtsansage an Israel[206] verstandene Logionquelle fügt. Deshalb ist es m.E. nach wie vor plausibler, die beiden Verse Q 11,19f. nicht auf eine evtl. gar späte Schicht der Logienquelle zurückzuführen, sondern zumindest V.20 und vermutlich auch V.19 auf eine frühere Situation, und dabei am ehesten auf Jesus selbst, auf dessen Exorzismen die Logien verweisen.[207] Immerhin verfügt das autoritative „Ich“ dieses Logions über den ‚Finger Gottes‘; damit wird in subtiler Anspielung auf die Schrift[208] der Anspruch erhoben, dass in Jesu exorzistischem Wirken Gott selbst befreiend und damit zum Heil der Menschen am Werk ist und sich somit die Gottesherrschaft zeichenhaft – aber keineswegs ‚nur‘ symbolisch – manifestiert. Signifikant ist dabei die Verknüpfung zwischen dem exorzistischen Wirken Jesu und der Gottesherrschaft, die in diesem Logion gerade nicht ausschließlich als zukünftige Größe verstanden wird, sondern sich | in den Exorzismen Jesu „bis in die Gegenwart hinein ausdehnt“, ja „in seinem Reden und Wirken präsent“ ist, „dynamisch Raum greift“[209].

In analoger Weise kommt dieser Anspruch auch in der Antwort an den Täufer zur Sprache, wo es heißt: „Blinde sehen, Lahme gehen…, den Ar-

---

[205] Dies ist für RÄISÄNEN, Exorcisms (s. Anm. 203), 33, das entscheidende Argument für die Inauthentizität. S. zu den Problemen auch SCHRÖTER, Erinnerung (s. Anm. 172), 257–261.

[206] So die nach KLOPPENBORG, Formation (s. Anm. 203), 102–170, letzte Stufe (vor der Anfügung der Versuchungsgeschichte, s. KLOPPENBORG, a.a.O., 246–262).

[207] S. jetzt die gründliche Argumentation bei M. LABAHN, Jesu Exorzismen (Q 11,19–20) und die Erkenntnis der ägyptischen Magier (Ex 8,15). Q 11,20 als bewahrtes Beispiel für Schrift-Rezeption Jesu nach der Logienquelle, in: A. Lindemann (Hg.), The Sayings Source Q and the Historical Jesus, BEThL 158, Leuven 2001, 617–633, 618–626; vgl. auch MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 61), 413–423, der sogar eine mögliche aramäische Urform vorschlägt.

[208] Zu dieser s. HENGEL, Finger (s. Anm. 203), sowie LABAHN, Exorzismen (s. Anm. 207), 626–631.

[209] So die Interpretation bei LABAHN, Exorzismen (s. Anm. 207), 632.

men wird das Evangelium gepredigt…“ Bis zu dieser Aussage schließt sich die Antwort noch ganz an jesajanische Wendungen an; der folgende Satz „selig, wer nicht Anstoß nimmt an mir“ (Q 7,22f.) geht jedoch weit darüber hinaus.[210] Die Phänomene, in denen sich die Gottesherrschaft zeichenhaft äußert, werden in der Antwort an den Täufer in ähnlicher Weise wie in Q 11,20 benannt, doch im abschließenden Makarismus noch enger und unmittelbarer an die Person Jesu gebunden, so dass sich mit der Stellung zu ihm zugleich die Stellung zum Gottesheil entscheidet.

Die Forschung war hier immer wieder versucht, eine nachösterliche christologische Aussage zu vermuten. Doch zeigt die Geschichte der Interpretation, wie schwer es fällt, für das Gespräch „einen überzeugenden nachösterlichen Sitz im Leben … zu finden“[211]. Hält man fest, dass der Verweis auf die bei Jesaja verheißenen und in frühjüdischen Texten wie 4Q521 weitergeführten endzeitlichen Heilstaten Gottes noch ganz im jüdischen Rahmen bleibt und im Übrigen auf die für den Täufer durchaus passende (aber keine spezifische ‚Messianiologie‘ implizierende) Frage nach dem ‚Kommenden‘ (vgl. Mt 3,11 par.) bezogen ist, dann lässt sich das Gespräch durchaus im vorösterlichen Kontext verstehen.[212] Das ganze Gespräch enthält keine explizite Christologie, erst recht keine Applikation einer vorgegebenen Messianologie auf Jesus.[213] Es bringt nichts anderes zur Sprache als den auch in Q 11,20 belegten: den Anspruch, dass sich in Jesu Taten, seinen Heilungen und Exorzismen, das für die kommende Heilszeit erwartete Heil schon jetzt Bahn bricht. Mit der andeutenden Aufnahme der jesajanischen Verheißungen identifiziert sich Jesus indirekt, aber doch erkennbar mit dem prophetischen, gesalbten Verkün|diger des Heils aus Jes 61,1f. – ein Bezug, der auch in anderen Worten Jesu wie z.B. den ältesten Seligpreisungen Jesu in Mt 5,3–5 eine wesentliche Rolle zu spielen scheint.[214]

---

[210] Man darf diesen Makarismus nicht einfach als „unprophetisch“ (SATO, Q [s. Anm. 203], 261) von Jesus abrücken. F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas I. Lk 1,1–9,50, EKK 3/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989, 370, wertet ihn als Prophetenspruch, der wegen seiner „explizite(n) Christologie“ – vermutlich im Unterschied zum Täufergespräch bzw. der Antwort Jesu mit ihrer bloßen Anspielung an die Schrift – sekundär sei. Allerdings liegt auch in V. 23 keine wirklich explizite Christologie vor, und „die Schwierigkeiten, einen überzeugenden Sitz im Leben für ein von der Gemeinde gebildetes Apophthegma zu finden, sprechen … gegen Gemeindebildung“ (LUZ, Matthäus II [s. Anm. 51], 166).

[211] LUZ, Matthäus II (s. Anm. 51), 166. Dies gilt auch gegenüber den Versuchen von D. ZELLER, Kommentar zur Logienquelle, SKK, Stuttgart 1984, 39f., und KLOPPENBORG, Formation (s. Anm. 203), 107.

[212] Vgl. LUZ, Matthäus II (s. Anm. 51), 166; E.P. MEADORS, Jesus the Messianic Herald of Salvation, WUNT 2/72, Tübingen 1995, 162–168. In diesem Kontext würde sich σκανδαλίζειν in Q 7,23 noch präzise auf die Frage des Täufers an seinen ehemaligen ‚Schüler‘ beziehen; s. dazu MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 61), 202 Anm. 13.

[213] So auch A. POLAG, Die Christologie der Logienquelle, WMANT 45, Neukirchen-Vluyn 1977, 38: „Der gesamte Wortlaut scheint unbeeinflusst von späterer christologischer Terminologie“, vgl. ebenso MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 61), 400f.

[214] Vgl. dazu W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew I. Introduction and Commentary on Matthew I–VII, ICC, Edinburgh 1988, 436–439.

Dieser Sendungsanspruch geht jedoch weit über die Kategorie eines schlichten Weisheitslehrers oder Rabbi, eines Propheten oder auch eines ‚letzten Rufers'[215] hinaus. Der letzte Rufer „ist nach einhelligem Zeugnis des Neuen Testaments nicht Jesus, sondern Johannes der Täufer"[216]. Schon er ist ja nach Jesu Worten „mehr als ein Prophet" (Lk 11,9), nämlich der am Ende erwartete ‚Bote' (Mal 3,1) bzw. der wiedergekommene Elia, der vor dem „großen und schrecklichen Tag des Gerichts" zur letzten Umkehr mahnte (Mal 3,23), und man kann vermuten, dass dies dem Selbstverständnis des Johannes durchaus nahekam.[217] Wäre Jesus ebenfalls nichts anderes als ein ‚letzter Rufer' gewesen, was hätte ihn dann noch vom ‚Täufer' unterschieden? Aber Logien wie das Wort vom Satanssturz (Lk 10,18) oder das Exorzismuswort (Q 11,20) zeigen, dass Jesus seine Gegenwart noch in anderen Kategorien als der bloßen Erwartung des Endes, des Gerichts oder des Kommens Gottes beschrieb, und das Wort vom ‚Finger Gottes' macht deutlich, dass dieses Verständnis der eigenen Gegenwart wesentlich mit den in Jesu Wirken vollbrachten Heilungen und Exorzismen verbunden war, andererseits von ihm selbst zugleich mit dem zentralen Gegenstand seiner Verkündigung, der βασιλεία Gottes, in Verbindung gebracht wurde. Dabei ist zu erkennen, dass sich das Theologumenon der βασιλεία τοῦ θεοῦ in Jesu Verkündigung trotz seines eindeutig eschatologischen Charakters[218] mit einem eigentümlichen Gegenwartsbewusstsein verband, in dem der spezifische Sendungsanspruch Jesu gründet. |

Was in seinem eigenen Wirken geschah, beschrieb er mit Worten wie „mehr als Jona" (Mt 12,41), und „mehr als Salomo" (Mt 12,42 par Lk 11,31). Diese komparativen Aussagen begegnen in einem „von Semitismen durchsetzte(n) Doppellogion", das „so wenig eine ‚Gemeindebildung' ist wie das sachlich verwandte Drohwort gegen Chorazin, Bethsaida und Ka-

---

[215] So die Charakterisierung des Selbstverständnisses Jesu bei CONZELMANN, Art. Jesus Christus (s. Anm. 53), 633.

[216] HENGEL, Messias (s. Anm. 20), 32.

[217] Vgl. dazu J. FREY, Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis des Neuen Testaments, in: M. Fieger/K. Schmid/P. Schwagmeier (Hg.), Qumran – die Schriftrollen vom Toten Meer, NTOA 47, Freiburg (CH)/Göttingen 2001, 129–208, 164–177. Der Täufer trat im prophetischen Habitus (Speise, Kleidung) in der Wüste auf, am Jordan, vermutlich in der Region, wo man glaubte, dass einst Elia hinweggenommen wurde (2Kön 2,11) und wo man nach Mal 3,23 die Wiederkehr des Propheten erwarten konnte. Dort bot er seine Bußtaufe als Initiationsritus für die Zugehörigkeit zum endzeitlich gereinigten Israel an – dem sich Jesus unterzogen hat. Auch die für die Täuferperikopen im Neuen Testament zentrale Stelle Jes 40,3 ist in Mal 3,1 aufgenommen.

[218] Dieser lässt sich m.E. nur um den Preis der Vergewaltigung der Texte leugnen. Dass Exegeten dort, wo es um die Person Jesu geht – sowohl in der alten liberalen Theologie als auch in der neuesten, v.a. nordamerikanischen Diskussion z.B. des ‚Jesus-Seminar' –, zu solchen gewaltsamen Operationen bereit sind, lässt zumindest erkennen, welche identitätsstiftende Bedeutung der Gestalt Jesu bis heute zukommt.

pernaum“[219]. In diesen Worten ist weder vom ‚Erhöhten‘ noch von seinem Leiden die Rede, und es wäre anzunehmen, dass „ein unbekannter Gemeindeprophet“ „dieses unscharfe ‚siehe, hier ist mehr als‘ christologisch exakter definiert“ hätte.[220] Aber sowohl das „hier“ als auch das „mehr“ bleiben rätselhaft, und die christologischen Implikationen der Aussage bleiben dunkel. Es geht offenbar nicht um den direkten Vergleich zwischen Jesus und Jona oder Jesus und Salomo – eine solche Gegenüberstellung wäre leicht als nachösterliche Aussage zu erkennen –,[221] sondern darum, dass die Größe der hier entborgenen Weisheit und damit zugleich die Dringlichkeit der Umkehr nach Jesu Urteil die Höhepunkte der israelitischen Heilsgeschichte überstiegen. Damit ist auch hier – wie im Wort vom ‚Finger Gottes‘ und der Antwort an den Täufer – eine „existentielle und aktualisierende Rezeption“[222] der Schrift gegeben, die als solche m.E. dem irdischen Jesus nicht abgesprochen werden kann. Was in seinem Wirken geschah, das konnte er selbst offenbar nur im Rückbezug auf biblische Heilsaussagen und damit zugleich als ein Erfüllungsgeschehen erfassen.

Dass er ‚der Messias‘ sei, hat Jesus in seiner öffentlichen Verkündigung, soweit wir sie rekonstruieren können, wohl nicht beansprucht, und vielleicht hat er die Frage nach seiner Messianität erst im Prozess gegenüber dem Hohenpriester bejaht (Mk 14,61f.)[223]. Aber auch mit der Kategorie des Messianischen – so variabel und offen man diese auch verstehen mag – lässt sich Jesu Wirken kaum hinreichend erfassen. In seiner auch gegenüber ‚Mose‘ kritischen Auslegung der Tora (die sich z.B. in den ersten | beiden Antithesen Mt 5,21f.27f. äußert)[224] und noch mehr im

---

[219] M. HENGEL, Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in: HENGEL/SCHWEMER, Anspruch (s. Anm. 20), 86; vgl. auch THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 9), 243; a.a.O., 320: „Die Konfrontation skeptischer Zeitgenossen mit dem biblischen Beispiel ‚frommer Heiden‘ in Verbindung mit dem eschatologischen Bewusstsein, dass die Gegenwart Salomo und Jona übertrifft, ist ein für Jesus typischer Schriftgebrauch“.

[220] HENGEL, Lehrer (s. Anm. 219), 86. Anders z.B. SATO, Q (s. Anm. 203), 151, der mit einer sekundären Bildung rechnet, allerdings zugesteht: „Definitiv gegen die Echtheit spricht nichts.“ Vgl. die gründliche Argumentation bei DAVIES/ALLISON, Matthew II (s. Anm. 203), 357. Alle πλεῖον-Worte im Munde Jesu haben den Komparativ im Neutrum und bleiben eigentümlich rätselhaft (s. F. MUSSNER, Wege zum Selbstbewusstsein Jesu. Ein Versuch, BZ 12 [1968], 161-172, auch in: DERS., Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze, WUNT 111, Tübingen 1999, 62–73, 72).

[221] „Die christliche Gemeinde hätte sehr wahrscheinlich formuliert: ‚mehr als Salomon (bzw. Jonas) ist Jesus…‘“ (so MUSSNER, Wege [s. Anm. 220], 71).

[222] So LABAHN, Exorzismen (s. Anm. 207), 630, zu Q 11,20.

[223] S. KREPLIN, Selbstverständnis (s. Anm. 123), 322.

[224] Auf die Probleme dieser Texte kann hier nicht ausführlich eingegangen werden. Sicher scheint mir, dass die Antithese hier gegen die Schrift selbst und nicht nur gegen einzelne Auslegungstraditionen gerichtet ist. Eine wirkliche Parallele zu dieser Form

unmittelbaren Zuspruch der Vergebung von Sünden (Mk 2,1–12)[225] hat er für sich eine Kompetenz beansprucht, die alle vorgegebenen Kategorien zu sprengen scheint. Sie lässt sich nur durch die indirekte Aussage umschreiben, dass in Jesu Wirken Gott selbst eschatologisch handelte und dass eben deshalb der Stellung zu seiner Botschaft und seiner Person schlechthin entscheidendes Gewicht zukam. Dieser Anspruch spiegelt sich besonders deutlich in dem doppelt überlieferten Logion Q 12,8f. (par. Mk 8,38): „Amen, ich sage euch: Jeder, der sich zu mir vor den Menschen bekennt, zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen. Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, wird vor den Engeln verleugnet werden“[226]. Diese „apokalyptisch-weisheitliche Belehrung“[227] ist verständlicherweise heftig umstritten,[228] kann aber aufgrund ihrer Sprachgestalt, vor allem der verhüllenden Rede von den „Engeln Gottes“[229] nicht einfach als nachösterliche christologisch-eschatologische Aussage gewertet werden.[230] Auch wenn man offen lassen mag, ob Jesus sich

---

liegt im antiken Judentum nicht vor, auch nicht in der in die Ich-Form Gottes gebotenen ‚Überbietung‘ der Tora in der Tempelrolle (11QTemp). Auch wenn sich im zeitgenössischen Judentum zu einzelnen der Weisungen Jesu Sachparallelen finden lassen, bleibt doch die apodiktische Form, die das „Ich“ Jesu dem göttlichen Schriftwort entgegenstellt, ein Zeichen eines außerordentlichen Sendungsanspruchs.

[225] Das in dieser Perikope eingebettete Streitgespräch V. 5b–10 braucht nicht notwendigerweise sekundär zu sein. Die beliebte Ausscheidung dieser Passage (grundlegend BULTMANN, Geschichte [s. Anm. 45], 13), die in der neutestamentlichen Wissenschaft oft gerade als „exercitium der Quellenscheidung“ dient (F. MUSSNER, Fiel Jesus von Nazareth aus dem Rahmen des Judentums? [1996], in: DERS., Jesus [s. Anm. 220], 98–115, 103), dürfte sich vielmehr dem verbreiteten Vor-Urteil verdanken, dass ein in rein menschlichen Kategorien und im Rahmen des zeitgenössischen Judentums verstandener Jesus selbst nicht in der hier beschriebenen Weise gehandelt haben könne. Zur Kohärenz s. MUSSNER, a.a.O., 104f.; O. HOFIUS, Jesu Zuspruch der Sündenvergebung. Exegetische Erwägungen zu Mk 2,5b, JBTh 9 (1994) 125–143; zur Sache auch C.-H. SUNG, Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und im frühen Judentum, WUNT 2/57, Tübingen 1993, 208ff.

[226] Zur Ursprünglichkeit der Lesart „Menschensohn“ in Q (nach Lk 12,8) gegenüber dem „ich“ bei Mt 10,32 s. zuletzt C. TUCKET, Q 12,8 Once Again. „Son of Man“ or „I“?, in: J.M. Asgeirsson/K. de Troyer/M.W. Meyer (Hg.), From Quest to Q (FS J.M. Robinson), BETL 146, Leuven 2000, 171–188; auch SCHRÖTER, Erinnerung (s. Anm. 172), 362–365.

[227] So BECKER, Jesus (s. Anm. 107), 261.

[228] Vgl. einen Überblick über die Diskussion bei VÖGTLE, Gretchenfrage (s. Anm. 53), 22ff.

[229] Anders Mt 10,33 und Mk 8,38.

[230] Vgl. zur Authentizität BECKER, Jesus (s. Anm. 107), 261–267; DAVIES/ALLISON, Matthew II (s. Anm. 203), 214f. Die bei VÖGTLE, Gretchenfrage (s. Anm. 53), vorgetragene radikale Lösung, alle Menschensohnworte dem irdischen Jesus abzusprechen, kann angesichts der breiten Bezeugung dieses Titels in Mk und in der Q-Tradition nicht überzeugen.

hier selbst mit dem kommenden Menschensohn identifiziert oder ob er sein eigenes Wirken lediglich engstens mit dem Wirken dieser escha|tologischen Gestalt verbindet, so wird doch in diesem Spruch nicht weniger ausgesagt, als dass die letzte richterliche Entscheidung über das eschatologische Heil der Menschen an deren irdisches Bekenntnis zu Jesus gebunden ist. In diesem Sinne ist das Logion eines der wichtigsten Indizien für eine Kontinuität zwischen der Predigt Jesu und der Verkündigung der nachösterlichen Gemeinde.

Der unerhörte Sendungsanspruch Jesu hat nicht erst in der neuzeitlichen Exegese, sondern schon bei seinen Zeitgenossen gespaltene Reaktionen ausgelöst: Seine Anhänger blieben weithin unverständig, seine Angehörigen distanziert. Man warf ihm Manie (Mk 3,21), Magie (Mk 3,22) und schließlich Blasphemie vor (Mk 2,7; 14,64) und überstellte ihn zuletzt dem Statthalter mit der politisch brisanten Anklage, er sei ein Königsprätendent. Jesus musste freilich spätestens seit dem Tod seines ‚Mentors', des Täufers, damit rechnen, dass auch seinem Wirken ein gewaltsames Ende gesetzt werden könnte, dennoch scheint er den Zug nach Jerusalem zum Passahfest angetreten und dort mit der Zeichenhandlung der Tempelreinigung die Oberen zusätzlich provoziert zu haben. So wird man auch seinen Tod als ‚König der Juden' nicht unter Absehung von seinem ‚messianischen' Sendungsanspruch verstehen dürfen.

2. Erkenntnisgrund und Entfaltung des nachösterlichen Christuszeugnisses

Wenn dieses Bild des Sendungsanspruchs Jesu auch nur in Grundzügen zutrifft, dann lässt sich das nachösterliche Bekenntnis, die neutestamentliche Christologie historisch und theologisch nur auf der Basis des vollmächtigen Wirkens Jesu und seines Sendungsanspruchs verstehen. Wo man dieses – aus welchen Gründen auch immer – ausblendet und in der Darstellung der Christologie bzw. Theologie des Neuen Testaments erst mit dem nachösterlichen ‚Kerygma' einsetzt, da bleibt dieses ‚Kerygma' historisch und theologisch letztlich ein Rätsel. Hier ist Rudolf Bultmann und seinen Schülern klar zu widersprechen: Der irdische Jesus gehört historisch an den Anfang der neutestamentlichen Theologie und auch der Geschichte des Urchristentums.[231] Er ist dabei nicht im Kontrast zum Judentum, sondern innerhalb seiner jüdischen Umwelt zu verstehen – aber sein Bild wird durch diese Einordnung nicht nivelliert, vielmehr | kann gerade

---

[231] Vgl. in diesem Sinne auch K.-W. NIEBUHR, Jesu Wirken, Weg und Geschick. Zum Ansatz einer Theologie des Neuen Testaments in ökumenischer Perspektive, ThLZ 127 (2002), 3–22, 13ff., mit der beherzigenswerten Überlegung, dass die theologisch kriteriale Funktion dabei nicht einem Rekonstrukt des ‚historischen Jesus', sondern dem gedeuteten Christusgeschehen zukommen soll, auf das sich alle neutestamentlichen Schriften zurückbeziehen.

das Besondere und Unerhörte seines Anspruches in diesem Horizont historisch Profil gewinnen.

Die Geschichte Jesu wäre zu Ende, die Erinnerung an sein Wirken langsam versandet, wenn nicht kurz nach seinem Kreuzestod die Kunde erschollen wäre, er sei seinen ehemaligen Anhängern und dann auch einstigen Skeptikern in neuer Lebendigkeit erschienen. Erst aufgrund dieser, historisch nur schwer zugänglichen Widerfahrnisse lässt sich begreifen, dass nun, nach Ostern, alles, auch der Tod Jesu als Verbrechertod am Kreuz, in neuer Perspektive gedeutet werden konnte. Von dieser Zeit an muss für die weiterhin verkündigte Botschaft mit einer Duplizität von ‚Erkenntnisgründen' gerechnet werden: Als solche fungierten einerseits natürlich weiterhin die Verkündigung und das Wirken des irdischen Jesus (an das sich die ersten nachösterlichen Zeugen natürlich noch erinnerten), andererseits aber auch die „gedeuteten Erfahrungen von Tod und Auferweckung Jesu"[232]. Dies bedeutete eine fundamentale Veränderung gegenüber der vorösterlichen Zeit, in der ja einzelne aus dem Kreis der Jünger Jesu zumindest zeitweise in die Verkündigung der Botschaft des Irdischen einbezogen worden waren. Diese Veränderung betrifft die Grundlage und die Inhalte ihrer Erkenntnis und ihrer Botschaft: „Waren die Jünger vor Ostern auf die Gotteserkenntnis Jesu angewiesen, hatten sie nun eine eigene unmittelbare Einsicht in Gottes eschatologisches Handeln"[233]. Zielte Jesu Wirken zuvor auf die Aufrichtung der endzeitlichen Gottesherrschaft, so konnte dieses Handeln nun – durch Gottes schöpferische Tat – als bekräftigt, und gleichzeitig als der Anfang einer sich weiter durchsetzenden Endvollendung gelten.[234] So konnte Jesu vorösterliche Wirksamkeit, die durch sie vermittelte Gotteserkenntnis und die in ihrem Rahmen praktizierte Jüngerschaft als durch Gottes eigenes Wirken bekräftigt angesehen werden. Die neue, österliche Erfahrung setzte deshalb ihrerseits einen neuen Impuls zur Verkündigung, aber auch zur Neuinterpretation des Geschehenen im Lichte der Schrift und im Bewusstsein des endzeitlich gegebenen Geistes frei. Jesus von Nazareth konnte, ja musste nun selbst zum Gegenstand der Verkündigung von Gottes Handeln werden – und damit zugleich zum Gegenstand des Glaubens. Dies impliziert, dass die Bedeutung Jesu nun auch in neuer Weise begrifflich gefasst wurde, dass seine Funktion und Würde in neuen „Titeln" beschrieben und verkündigt werden musste. Darin liegt gewiss eine Verschiebung gegenüber der Verkündigung des irdischen Jesus, aber – wenn man vom Sendungsanspruch des Irdischen ausgeht – kein sachlicher Gegensatz. |

[232] So die These von KREPLIN, Selbstverständnis (s. Anm. 123), 342.
[233] KREPLIN, Selbstverständnis (s. Anm. 123), 342.
[234] Vgl. dazu BECKER, Jesus (s. Anm. 107), 443.

Aus einer weithin ‚impliziten' wird nun eine ‚explizite' Christologie. Auf der Basis des skizzierten Selbstanspruchs Jesu führt von der Erinnerung an den Irdischen und den hinzukommenden gedeuteten Erfahrungen von Karfreitag und Ostern ein durchaus konsequenter Weg zur Entfaltung der neutestamentlichen Christologie, zur Rede von Jesus als „Sohn Gottes", wie sie bei Markus den Rahmen bildet, ja letztlich bis zu den christologischen Spitzenaussagen des Johannesevangeliums, demzufolge Jesus in wesenhafter Einheit mit dem Vater (Joh 10,30)[235], d.h. kein anderer als „Gott" ist (Joh 1,1.18; 20,28). Die denkerische und sprachliche Entfaltung des frühchristlichen Christusbekenntnisses kann hier nur noch in wenigen Linien angedeutet werden.

Zunächst ist zu beobachten, dass die entscheidenden Schritte der Ausbildung der Christologie erstaunlich schnell vollzogen wurden. Bis zur Abfassung der ersten schriftlichen Quellen, der paulinischen Briefe, waren die wesentlichen Schritte bereits vollzogen,[236] wie aus den ‚vorpaulinischen' Bekenntnissen wie z.B. Röm 1,3f.; 1Kor 8,6 oder Hymnen wie Phil 2,6–11 zu erkennen ist. Das bedeutet, dass die Herausbildung des Christusbekenntnisses nicht in erster Linie auf die Übertragung von ‚fremden' Elementen pagan-hellenistischer Religiosität auf die Gestalt Jesu von Nazareth zurückzuführen ist, sondern auf eine zunächst ganz innerjüdische Entwicklung, die auf der Erinnerung an Jesu Wirken und Geschick, der Deutung der Osterereignisse und der daran anschließenden Rezeption weiterer Schriftaussagen basiert. So sehr die Herausbildung einer ‚hohen' Christologie später zu Konflikten führte und möglicherweise zu der verhängnisvollen Trennung der Wege zwischen der Synagoge und der neuen ‚messianischen' Bewegung beitrug, so wenig darf man doch die Ausbildung der urchristlichen Christologie als einen Akt der Hellenisierung oder gar Paganisierung des Urchristentums und damit einer ‚Verfälschung' der ursprünglichen palästinisch-jüdischen Tradition verstehen.[237] Die Rede von Jesus als κύριος und die entsprechende Anrufung (z.B. im *Maranatha*-Ruf 1Kor 16,22) ergab sich als Wiedergabe der vermutlich schon gegenüber dem irdischen Jesus gebräuchlichen aramäischen Anrede *mārêʾ/mārêh*[238]

---

[235] S. dazu J. FREY, Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117, Tübingen 2000, 348–351.

[236] S. dazu M. HENGEL, Christologie und neutestamentliche Chronologie, in: O. Baltensweiler/B. Reicke (Hg.), Neues Testament und Geschichte (FS O. Cullmann), Zürich/Tübingen 1972, 43–67, 45f., auch in: DERS., Studien zur Christologie (s. Anm. 155), 27–51, 29f.

[237] S. dazu HORBURY, Messianism (s. Anm. 157), 112–119.

[238] S. dazu J.A. FITZMYER, The Semitic Background of the New Testament *Kyrios*-Title, in: DERS., A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays, SBLMS 25, Missoula 1979, 115–142; DERS., New Testament Kyrios and Maranatha and Their Aramaic Background, in: DERS., To Advance the Gospel. New Testament Studies, The Biblical

und ermöglichte schließlich die Übertragung zahlreicher alttestamentlicher Aussagen über JHWH (bzw. nach der LXX den κύ|ριος) auf den Erhöhten. Die Rede von Jesus als ‚Messias' bzw. ‚Christos' scheint durch Jesu Wirksamkeit und spätestens durch seinen Tod als ‚König der Juden' nahegelegen zu haben. Engstens verbunden mit dem Messiastitel ist schließlich die Rede vom ‚Sohn Gottes', in der das einzigartige Verhältnis Jesu zu Gott als seinem Vater Ausdruck finden konnte. Ihr Bezug auf ‚messianische' Gestalten war in biblischen Texten wie 2Sam 7 und Ps 2 vorbereitet.[239] Zur weiteren Deutung der Osterereignisse konnten jüdische Erhöhungs-Traditionen beitragen,[240] wobei insbesondere Ps 110,1 zentrale Bedeutung zugekommen sein dürfte,[241] denn hier wurde die Frage „nach dem gegenwärtigen ‚Ort' des ‚von den Toten Erweckten' und seiner Funktion eindeutig und unüberbietbar beantwortet … Der Menschensohn-Messias Jesus war zur Rechten Gottes ‚eingesetzt'"[242]. Diese enge Verbindung von Messianität und Gottessohnsschaft zeigt sich schon in dem frühen, palästinisch-jüdischen Bekenntnis in Röm 1,3f., das Jesus nach seiner irdischen Herkunft als „Sohn Davids" – man könnte sagen als ‚*messias designatus*' – charakterisiert, und dann unter Verweis auf das Ostergeschehen von seiner Einsetzung als „Sohn Gottes in Macht" spricht. Dabei sagt dieser Text gerade nicht, „dass der ganz gewöhnliche Mensch Jesus erst durch die Auferstehung zum Sohn Gottes" geworden wäre, sondern „der aus dem Geschlecht Davids stammende (gekreuzigte) Messias Jesus ist seit der Auferstehung als Sohn Gottes in Macht … von Gott eingesetzt"[243].

In anderen, ebenfalls bereits vorpaulinischen Texten wurden in hymnischer Form und vornehmlich in Aufnahme weisheitlicher Motive Aussagen gewagt, die weiter ausgriffen und den Grund des erfahrenen Heils nicht allein im Wort und Wirken Jesu, sondern weitergehend in seiner Sendung durch Gott, in seinem Ratschluss, letztlich im Sein vor Welt und Zeit ver-

---

Resource Series, Grand Rapids ²1998, 218–235; zum Hintergrund der Terminologie und ihrer Verwendung in Syrien und Palästina s. auch M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels, WUNT 108, Tübingen 1996, 194–199. A.a.O., 199: „Die Übertragung des JHWH-Namens mit seinem Qere ‚Adonaj'-Kyrios war dann nur ein letzter konsequenter, ja notwendiger Schritt".

[239] S. dazu ausführlich M. HENGEL, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und der jüdisch-hellenistischen Religionsgeschichte, Tübingen ²1977, auch in: DERS., Studien zur Christologie (s. Anm. 155), 74–145.

[240] Vgl. HENGEL, Inthronisation Christi (s. Anm. 155), 165–185, sowie HORBURY, Messianism (s. Anm. 157), 124f., der ein allzu sehr vernachlässigtes Bindeglied in den angelologischen Zügen jüdischer Messiasbilder sieht.

[241] Dazu s. HENGEL, Inthronisation Christi (s. Anm. 155), 185ff.

[242] HENGEL, Inthronisation Christi (s. Anm. 155), 190f.

[243] So HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 238), 168f.

ankerten. So konnten auch die Motive der Präexistenz und der Schöpfungsmittlerschaft Christi, die etwa im Philipper- oder im Kolosserhymnus begegnen, auf dem Hintergrund jüdischer Traditionen über die Weisheit (Prov 8; Sir 24 etc.), die ja auch in der Verkündigung Jesu bereits eine gewisse Rolle gespielt hatten, ausgestaltet werden.[244] Das Theologumenon von der Schöpfungsmittlerschaft findet sich bereits in dem | vorpaulinischen Bekenntnis 1Kor 8,6: „Durch ihn" – den Kyrios – „ist alles und wir durch ihn".

Man könnte natürlich – wie die alte liberale Theologie – in dieser weit ausgreifenden, spekulativ anmutenden Denkbewegung eine Verfälschung des ‚schlichten' Evangeliums Jesu sehen. Aber auch diese Traditionsentwicklung hat ihre theologische *ratio*, die ihrerseits im Wirken Jesu und seinem Selbstanspruch gründet: Wenn das Heil, das Jesus den Sündern zugesprochen hat, nicht nur eine Episode, ein (unter Umständen wieder revidierbares) Zwischenspiel sein sollte, sondern definitiv und eschatologisch gültig, dann lag es nahe, über die Begründung dieses Heils und zugleich des Heilsbringers, Jesus Christus, im vorzeitlichen Sein der Weisheit oder des Logos Gottes, ja letztlich in Gott selbst und seinem liebenden Willen nachzudenken. In diesem Horizont konnte, ja musste schließlich von Jesus das ausgesagt werden, was dann in der Tat gegenüber dem jüdischen Bekenntnis als systemsprengend oder gar ‚blasphemisch' erscheinen konnte: θεός ἦν ὁ λόγος (Joh 1,1) bzw. – nach dem johanneischen Thomasbekenntnis – als Anrede: „mein Herr und mein Gott!" (Joh 20,28). Diese Aussage scheint auf den ersten Blick außerordentlich weit von der Reich-Gottes-Predigt Jesu entfernt zu sein oder gar in schroffem Gegensatz zur ‚Theozentrik' derselben zu stehen, aber sie liegt letztlich in der Konsequenz eines christologisch-soteriologischen Denkweges, der seinen Anfang beim Sendungsanspruch des irdischen Jesus und den Geschehnissen von Karfreitag und Ostern nahm und – auch in den johanneischen Spitzenaussagen – bleibend auf diesen Ausgangspunkt, die konkrete Person Jesu von Nazareth, bezogen ist.

III. Schluss

Kommen wir zurück zur Frage Lessings: Besteht zwischen dem Glauben Jesu und dem Glauben an ihn ein unüberwindlicher Graben? Haben die Apostel, hat die Kirche den ursprünglichen Jesus verfälscht? Diese Frage stellt sich natürlich in einem anderen Licht, wenn man nicht – aus welchen Gründen auch immer – von einem völlig ‚unmessianischen' Auftreten Jesu

[244] S. dazu G. SCHIMANOWSKI, Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie, WUNT 2/17, Tübingen 1985, bes. 305ff.

ausgehen kann, sondern bereits im Blick auf sein irdisches Wirken einen Sendungsanspruch historisch wahrnehmen muss, der die gängigen Kategorien des Rabbi, des Propheten, des Charismatikers oder des Weisheitslehrers sprengt. Natürlich besteht zwischen der Predigt des Irdischen und dem Christusbild späterer Epochen eine tiefgreifende Differenz, und auf der letzten Stufe der neutestamentlichen Sprachentwicklung, in der Sprache des Johannesevangeliums, in der Jesus letztlich sich selbst verkündigt, wird diese Transformation besonders augenfällig. Aber gerade | wenn man den irdischen Jesus und das frühe Christentum historisch im Horizont des zeitgenössischen Judentums zu verstehen versucht, dann wird auch erkennbar, wie es in der Tradition zu einer solchen Entwicklung kommen konnte und welcher *ratio* diese folgt. Die Entwicklung der urchristlichen Christologie lässt sich verstehen als ein immenser theologischer Sprachgewinn, der sich wesentlich aus den Traditionen des antiken Judentums speist und auf einer doppelten Grundlage beruht: Der gedeuteten Ostererfahrung und der Erinnerung an das Wirken und das Geschick Jesu von Nazareth.

3. Jesus und die Apokalyptik*

1. „Jesus apokalyptisch?“ – ein Disput und seine hermeneutischen Implikationen

Im dritten Heft der neugegründeten „Zeitschrift für Neues Testament“ erschien 1999 eine bemerkenswerte Kontroverse zwischen *Klaus Koch*, dem emeritierten Hamburger Alttestamentler, und *Folker Siegert*, dem in Münster lehrenden Judaisten und Neutestamentler, über die Frage, inwiefern der irdische „Jesus apokalyptisch“ gewesen oder überhaupt „Jesus apokalyptisch“ zu deuten sei.[1] Während Koch aus seiner stupenden Kenntnis der jüdischen Apokalyptik, insbesondere des Danielbuches und der aramäischen Texte von Qumran, die Verkündigung Jesu, seine Rede vom ‚Reich Gottes‘ und vom ‚kommenden Aion‘, seine Selbstbezeichnung als ‚der Menschensohn‘ und seine Kritik am zeitgenössischen Tempelkult sowie die früheste Deutung der Ostererfahrungen historisch-kritisch vor dem Hintergrund der jüdischen Apokalyptik erklärt, nimmt Siegert in seiner | Antwort eine ganz andere Perspektive und Position ein. Er stellt die Apokalyptik vor die „Wahrheitsfrage“ – und das Urteil fällt vernichtend aus. Möge es auch einer „exegetical correctness“ entsprechen, zu den neutestamentlichen Texten religionsgeschichtliche Parallelen aus der jüdischen Apokalyptik (und anderen Traditionsströmen) zu sammeln und vor diesem Hintergrund „exegetische Richtigkeiten“ zusammenzutragen – eine theologische Wahrheit sei darin jedenfalls nicht zu finden. Siegert fragt: Was ist

* Vorgetragen im Rahmen der neutestamentlich-religionswissenschaftlichen Studientagung der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität München zur Apokalyptik in Josefstal am 6. Februar 2003 und für den Druck wesentlich erweitert. Der ursprüngliche Titel „Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik“ ist hier gekürzt.

[1] K. KOCH, Jesus apokalyptisch, ZNT 3 (1999), 41–49; F. SIEGERT, Die Apokalyptik vor der Wahrheitsfrage – Gedanken eines Lesers zum vorstehenden Artikel von Klaus Koch, ZNT 3 (1999), 50–52. Der Titel des Aufsatzes von Koch „Jesus apokalyptisch“ hält semantisch geschickt die beide zeitlichen Dimensionen der Frage offen: Geht es um die Vergangenheit des irdischen oder ‚historischen‘ Jesus (also ‚*War* Jesus Apokalyptiker?‘) oder geht es um den gegenwärtigen Verstehensrahmen und damit um die theologische Wahrheit der apokalyptischen Elemente in der Predigt Jesu (in dem Sinne, in dem dann Siegert die Frage aufgreift)?

‚wahr' an der Apokalyptik? „Welcher Apokalyptiker seit ‚Daniel' hätte etwas Wahres oder wenigstens Richtungweisendes über die vor ihm liegende Zukunft zu sagen gewusst?“[2] Sind die apokalyptischen Aussagen über das nahe Ende nicht ein „Pseudo-Wissen“, dessen einzige Wahrheit die Wahrheit „des Protestes“ der „Zukurzgekommenen der Geschichte“ ist, dem aber sachlich erwiesenermaßen keine Wahrheit zukomme?[3] So mündet Siegerts Plädoyer schließlich in die Aussage, dass der Glaube sich „nicht aus visionären Ereignissen, sondern aus der im Wort der Versöhnung erfahrenen Gotteskindschaft“[4] nähre. Nicht die weltanschaulich überholten Worte der Naherwartung Jesu, sondern „das Kerygma“ oder die Aussage, dass Jesus Christus selbst „das Wort Gottes“ ist, das uns „als Wort der Versöhnung“ anspricht,[5] seien theologisch ‚wahr'.

Diese Antwort von einem Exegeten und Historiker, der in der spätantiken Religionsgeschichte bestens ausgewiesen ist und an dessen philologischer und religionswissenschaftlicher Kompetenz kein Zweifel bestehen kann, gibt zu denken. Der Disput zwischen Koch und Siegert ist gerade deshalb aufschlussreich, weil er nicht zwischen einem religionsgeschichtlich ‚aufgeklärten' Historiker und einem primär dogmatisch interessierten Theologen vor sich geht, vielmehr zeigen sich bei zwei gleichermaßen religionswissenschaftlich kompetenten Autoren völlig konträre Perspektiven. Und die neutestamentliche Wissenschaft sieht sich vor der Aufgabe, beide Perspektiven in angemessener Weise zu verbinden – sofern sie sich nicht mit bloß historischen oder religionshistorischen ‚Erklärungen' zufriedengeben will.[6]

Die Fragen entzünden sich an den Aussagen der jüdischen *Apokalyptik*, die nach Siegerts Urteil in vielem als „Pseudo-Wissen“ über Gott, die Welt und ihre Zukunft und damit als falsche Prophetie anzusprechen sind, weil das in ihnen erwartete und farbenprächtig vorgestellte Ende bis heute nicht | eingetreten ist. Sie entzünden sich nicht allein, aber besonders heftig an der *Gestalt Jesu von Nazareth*, die für christliche Verkündigung und Theologie schlechterdings grundlegende Bedeutung hat. Das hermeneutische Problem zeigt sich besonders, wenn man die Frage nach der Wahrheit des Gegenstandes der Betrachtung nicht ausklammert. Und eine derart ‚uninteressierte' Betrachtung scheint selbst dort nicht zu gelingen, wo man behauptet, völlig ‚undogmatisch' an die Frage nach Jesus und seinen reli-

[2] SIEGERT, Apokalyptik (s. Anm. 1), 50.
[3] SIEGERT, Apokalyptik (s. Anm. 1), 50.
[4] SIEGERT, Apokalyptik (s. Anm. 1), 52.
[5] SIEGERT, Apokalyptik (s. Anm. 1), 51.
[6] Ein solcher Rückzug auf rein historisches ‚Erklären' erfolgt zwar gelegentlich mit Hilfe der Sammlung von religionsgeschichtlichen ‚Parallelen', aber solche Parallelen führen als solche noch nicht zu einem hinreichenden Verstehen der aufgegebenen Texte oder der hinter ihnen stehenden geschichtlichen Phänomene.

gionsgeschichtlichen Kontexten heranzugehen. Keine historische und religionsgeschichtliche Beschäftigung mit Jesus erfolgt völlig frei von der Frage nach der Bedeutung dieser Gestalt[7], und insofern steht jede historische Nachfrage in einem hermeneutischen Zirkel, in dem ein Vorverständnis, ein mögliches applikatives Interesse und die Frage nach der ‚Wahrheit', auf die Kriterien und Resultate der historischen Rekonstruktion zurückwirkt.[8]

Im Rahmen der theologischen Interpretation der Gestalt Jesu haben sich diese Fragen seit den Anfängen der historischen Bibelwissenschaft besonders an der Eschatologie, konkret: der Enderwartung Jesu und des Urchristentums, entzündet.[9] Die kritische Beobachtung, dass das von Jesus und seinen Jüngern erwartete baldige Ende mit dem Anbruch des Reiches Gottes bzw. der Parusie nicht eingetreten war, hatte die christliche Lehre insgesamt in den Verdacht des ‚Betrugs' gebracht und damit umgekehrt Versuche ausgelöst, aus apologetischen Gründen zumindest Jesus selbst solche Erwartungen abzusprechen, diese im geistigen oder moralischen Sinn um|zuinterpretieren oder als bloße ‚Akkomodation' an das Fassungsvermögen seiner jüdischen Zeitgenossen zu deuten.[10] Mit der zunehmenden Erforschung und Erschließung der jüdischen Apokalyptik hat sich im

---

[7] Prinzipiell gilt dies für jede Beschäftigung mit einer Gestalt der Vergangenheit, für die Gestalt Jesu in Anbetracht der durch ihn ausgelösten Wirkungsgeschichte *a forteriori.* Jede Beschäftigung mit ihm impliziert in irgendeiner Weise eine Stellungnahme zur Frage nach seiner Bedeutung. Zu den geschichtswissenschaftlichen Problemen s. jetzt J. Schröter/A. Eddelbüttel (Hg.), Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer und theologischer Perspektive, TBT 127, Berlin 2004, besonders J. RÜSEN, Faktizität und Fiktionalität der Geschichte – Was ist Wirklichkeit im historischen Denken?, in: Schröter/Eddelbüttel (Hg.), a.a.O., 19–32, der das Verhältnis zwischen der historisches Wissen erzeugenden Fachwissenschaft und der von Interessen und Orientierungsbedürfnissen geprägten Lebenspraxis reflektiert, aber damit auch zeigt, dass es keine von den genannten praktischen Bedürfnissen völlig freie Geschichtsbetrachtung geben kann.

[8] Eine ‚uninteressierte' Beschäftigung liegt auch dort nicht vor, wo man ein explizit theologisches Interesse an Jesus nicht teilt. Dies zeigt nicht zuletzt der kritische Blick auf die Diskussionen des nordamerikanischen ‚Jesus-Seminar', deren resultierendes Jesusbild alles andere als ‚undogmatisch' ist (dazu s.u. Abschnitt 4). Der hermeneutische Zirkel ist unentrinnbar.

[9] Nach der Feststellung von A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, UTB 1302, Tübingen ^{9}1984, 65, war der Wolfenbütteler Ungenannte, *Hermann Samuel Reimarus*, „der erste, der nach achtzehn Jahrhunderten wieder ahnte, was Eschatologie sei", und dabei zugleich „die Vorstellungswelt Jesu historisch, d.h. als eschatologische Weltanschauung", erfasste. Vgl. H.S. Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes I–II, hg. v. G. Alexander, Frankfurt 1972 (dort besonders Band 2).

[10] Vgl. dazu J. FREY, Die johanneische Eschatologie I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1997, 10–12.

19. Jahrhundert das Befremden über deren teils bizarre Vorstellungen weiter verstärkt, so dass man weite Teile der neutestamentlichen Forschung des 19. und 20. Jh.s mit einem treffenden Diktum von *Klaus Koch* charakterisieren kann als *„das angestrengte Bemühen, Jesus vor der Apokalyptik zu retten*“[11]. Dieses Bemühen „hält bis heute an“[12] – wie der Blick auf neuere Interpretationen der Gestalt Jesu von Nazareth lehrt.[13]

Die Alternative lässt sich – vereinfacht – so formulieren: Wenn die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth grundlegend und maßstäblich für die christliche Verkündigung und Theologie bzw. für ein gegenwärtiges religiöses Selbstverständnis sein soll, dann kann man Jesus nicht ohne gleichzeitige Distanzierung aus dem Kontext der zeitbedingten, jüdisch-partikularistischen, ‚mythologisch‘-spekulativen Vorstellungen, wie sie in apokalyptischen Texten begegnen, verstehen. Wenn sich andererseits herausstellen sollte, dass Jesus historisch in diesem Rahmen dachte und lehrte, dann kann er – zumindest als historische Gestalt – nicht mehr wegweisend für eine gegenwärtige religiöse oder ethische Orientierung sein. Bedeutung kann ihm dann nur so zukommen, dass nicht das historische Auftreten des irdischen Jesus von Nazareth, sondern ein durch Abstraktion gewonnenes Substrat zugrunde gelegt wird, so z.B. der von der Schale der zeitbedingten Vorstellungen gelöste ethische Kern oder das historischer Rückfrage letztlich nicht mehr zugängliche ‚Kerygma‘. Doch dann stellt sich die andere Frage, inwiefern dieses Substrat noch etwas mit der geschichtlichen Gestalt Jesu von Nazareth zu tun hat, auf die sich doch die urchristliche Verkündigung grundlegend zurückbezieht. Hier lag der Ansatz der einst von *Ernst Käsemann* gegenüber der kerygmatheologischen ‚Orthodoxie‘ seines Lehrers Rudolf Bultmann aufgeworfenen ‚neuen Frage‘ nach dem | historischen Jesus.[14] Doch hat interessanterweise auch Kä-

---

[11] K. KOCH, Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie, Gütersloh 1970, 55; zitiert auch in DERS., Jesus apokalyptisch (s. Anm. 1), 42.

[12] KOCH, Jesus apokalyptisch (s. Anm. 1), 42.

[13] Vgl. als Beispiele für die ‚uneschatologische‘ Interpretation der Gestalt Jesu bei M. BORG, Jesus. A New Vision. Spirit, Culture, and the Life of Discipleship, San Francisco, 1987; DERS., Meeting Jesus Again for the First Time. The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith, San Francisco 1994; DERS., A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus, Foundations and Facets Forum 2.3 (1986), 81–102; J.D. CROSSAN, The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, San Francisco 1991; im deutschsprachigen Raum s. auch H. WEDER, Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum, BThSt 20, Neukirchen-Vluyn 1993. Zu den Argumenten s.u. Abschnitt 4.

[14] E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51 (1954), 125–153 (in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 187–214). Vgl. zu den Phasen der Jesusforschung J. FREY, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in: J. Schröter/R. Brucker (Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven

semann in seiner berühmten These, dass „die Apokalyptik die Mutter aller christlichen Theologie" gewesen sei,[15] den historischen Jesus von dieser ‚Mutter' wie auch von der durch das Kerygma begründeten ‚christlichen Theologie' abgerückt und für ihn im Sinne der klassischen Propheten-Anschluss-Theorie nur eine Anknüpfung an die alttestamentlichen Propheten gelten lassen.[16] Auch Käsemann ist somit aus theologischen Gründen den Konsequenzen der in der neuen Fragestellung aufgebrochenen historischen Einsichten ausgewichen.

Ich möchte im Folgenden die Frage, inwiefern Jesus historisch im Rahmen der frühjüdischen Apokalyptik verstanden werden kann, in mehreren Schritten aufnehmen. Wesentlich ist zunächst ein knapper forschungsgeschichtlicher Überblick (2), weiterführend ist m.E. ein Blick auf die Wandlungen des Bildes der Apokalyptik in der neueren Forschung (3). Erst auf diesem Hintergrund lässt sich sachgemäß nach apokalyptischen Motiven in der Verkündigung Jesu und ihrem Stellenwert fragen (4), wobei die eingangs gestellten hermeneutischen Fragen nicht aus dem Blickfeld geraten und in einer knappen Schlussreflexion (5) noch einmal aufgeworfen werden sollen.

2. Das „angestrengte Bemühen, Jesus vor der Apokalyptik zu retten": die antiapokalyptische Apologetik der älteren neutestamentlichen Forschung

Das von Klaus Koch für die neutestamentliche Forschung konstatierte „angestrengte Bemühen, Jesus vor der Apokalyptik zu retten"[17] lässt sich zu-|nächst anhand der älteren und neueren Jesusforschung illustrieren. In ihr zeigt sich weithin eine antiapokalyptische Tendenz, die sich im Wechsel der verfügbaren Quellen und angewandten Methoden durchzuhalten

---

der gegenwärtigen Forschung, BZNW 114, Berlin 2002, 273–336 (= Nr. 2 in diesem Band) (275ff.; zu Käsemann 286–289).

[15] E. KÄSEMANN, Die Anfänge der christlichen Theologie, ZThK 57 (1960), 162–185, 180, abgedruckt in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 82–104, 100.

[16] Vgl. E. KÄSEMANN, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, ZThK 59 (1962), 257–284, abgedruckt in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II (s. Anm. 15), 105–131, 107–110 u.ö. Die nachösterliche Apokalyptik ist nach Käsemann zwar „die älteste Variation und Interpretation des Kerygma", doch kommt ihr damit „nicht unbedingt sachliche Prävalenz" zu (a.a.O., 111 Anm. 5). Käsemann selbst sah die nach seiner Auffassung für die Apokalyptik kennzeichnende Naherwartung der Parusie „durch die nachösterliche Geisterfahrung aufgelöst" (a.a.O., 105).

[17] S.o. Anm. 11 und 12.

scheint.[18] Dabei verbinden sich in aufschlussreicher Weise negative Urteile über die jüdische Apokalyptik und theologische Stellungnahmen zur Bedeutung der Gestalt Jesu zu einer Antithese, die – aus heutiger Sicht – sowohl von dogmatischen (Vor-)Urteilen über den ‚historischen Jesus' als auch von historischen Fehlurteilen über ‚die jüdische Apokalyptik' bestimmt ist.[19]

2.1 Die Abwertung der Apokalyptik von Lücke bis Bultmann

a) In der großen Sammlung der alt- und neutestamentlichen ‚Pseudepigraphen' von *J.A. Fabricius* (1713) werden überwiegend nach Kirchenväter-Zeugnissen einige Schriften mit dem Titel ‚*Apokalypsis*' erwähnt, doch erscheinen diese in Verbindung mit dem gewählten Oberbegriff der ‚Pseudepigraphie' letztlich als – am Kanon gemessen – betrügerische Fälschungen.[20] Und auch nachdem der Forschungsbegriff ‚Apokalyptik' durch *Friedrich Lücke* in die exegetische Wissenschaft eingeführt worden war,[21] haftete dieser Traditionslinie immer wieder der Makel an, dass die meisten ihrer Zeugnisse eben nicht biblisch, sondern apokryph und | somit Nachahmungen und ‚unechte Schößlinge' des Kanonischen seien.[22] Das Modell

---

[18] S. zum Folgenden die nützliche Materialsammlung bei W. ZAGER, Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlichen Forschung, EHS.T 358, Frankfurt 1989; weiter J.M. SCHMIDT, Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, Neukirchen-Vluyn 1969.

[19] Zu beachten ist die scharfe Kritik dieser Forschungstendenz bei K. MÜLLER, Die frühjüdische Apokalyptik. Anmerkungen zu den Anfängen ihrer Geschichte, zu ihrem Erscheinungsbild und zu ihrer theologischen Wertung, in: DERS., Studien zur frühjüdischen Apokalyptik, SBAB 11, Stuttgart 1991, 35–174, 38–52. Vgl. die Kurzfassung dieses Artikels in seinem TRE-Artikel: DERS., Art. Apokalyptik III. Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale, TRE 3 (1978), 202–251.

[20] J.A. FABRICIUS, Codex Pseudepigraphicus Veteris Testamenti, Hamburg/Leipzig 1713. Vgl. dort 11: „Apocalypsis Adami"; 401: „Apocalypsis a Sethianis supposita"; 838: „Apocalypsis Moysis"; 1072: „Eliae prophetia & apocalypsis"; 1162: „Esdrae apocalypsis". Vgl. MÜLLER, Die frühjüdische Apokalyptik (s. Anm. 19), 41.

[21] S. zuerst F. LÜCKE, Apokalyptische Studien und Kritiken, ThStKr 2 (1829), 285–320; dann grundlegend DERS., Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes. Vierter Theil, erster Band: Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur, Bonn 1832, 22–155. Nach eigenen Angaben (a.a.O., 23) greift Lücke auf eine Schrift von KARL IMMANUEL NITZSCH, Bericht an die Mitglieder des Rehkopfschen Prediger-Vereins über die Verhandlungen v. J. 1820, Wittenberg 1822, zurück. Vgl. dazu SCHMIDT, Apokalyptik (s. Anm. 18), 98–100; A. CHRISTOPHERSEN, Friedrich Lücke (1791–1855) I. Neutestamentliche Hermeneutik und Exegese im Zusammenhang mit seinem Leben und Werk, TBT 94, Berlin 1999, 368–373. Diese Schrift Nitzschs ist mittlerweile verschollen (s. CHRISTOPHERSEN, a.a.O., 368f. Anm. 2).

[22] Vgl. LÜCKE, Commentar[1] (s. Anm. 21), 41. Schon in der Tatsache, dass „Lücke seine Behandlung der apokalyptischen Literatur zwischen die Eckpfeiler Buch Daniel und

für Lückes Darstellung sind die beiden kanonischen Apokalypsen, die Johannesoffenbarung (von deren Überschrift der Begriff ‚Apokalyptik' abgeleitet ist) und als kanonischer Prototyp das Danielbuch. Dabei schließt die kanonische Apokalyptik des Danielbuches nach Lückes Überzeugung eng an die Propheten an: Während Daniel noch „eine natürliche Stufe und Entwickelungsform des prophetischen Geistes"[23] repräsentiere, komme es außerhalb des Kanons oft zu einer „Entartung des prophetischen Geistes"[24]. Auch die christliche Apokalyptik findet bei Lücke noch eine eher positive Bewertung. Sie ist legitim, weil Jesus selbst an die „jüdischen prophetischen und apokalyptischen Vorstellungen seiner Zeit angeknüpft" habe,[25] wobei er allerdings zugleich mit der „Universalität, Unendlichkeit, Urbildlichkeit und Wesenhaftigkeit seines Reiches"[26] alle partikularen Beschränktheiten der jüdischen Apokalyptik und „alle Jüdische apokalyptische Zeit- und Stundenberechnung"[27] aufhebe. Insofern nimmt Lücke durchaus wahr, dass Jesus Vorstellungen der jüdischen Apokalyptik positiv rezipiert, aber er erscheint doch bereits in dieser ersten Gesamtdarstellung der ‚Apokalyptik' als ihr eigentlicher Überwinder.

b) Während Lücke der biblischen Apokalyptik wegen ihres universalgeschichtlichen Ansatzes positiv gegenüberstand, findet sich bei anderen Gelehrten, die sich im 19. Jh. mit den Thema befassten, eine stärker negative theologische Bewertung: Für *Eduard Reuß*, der 1843 einen großen Artikel über ‚Johannes Apokalypse' schrieb,[28] besteht Apokalyptik – wie für Lücke – wesentlich in der Zukunftserwartung, aber prä|ziser in der *Nah*erwartung. Während sich die ältere prophetische Verkündigung auf gegenwärtige Verhältnisse beziehe, ziele die Apokalyptik auf künftige Zustände und die Beschreibung ihrer sichtbaren Begleiterscheinungen. Damit rückt die Apokalyptik in einen Gegensatz zur alttestamentlichen Prophetie.

Johannesoffenbarung spannt" liegt nach A. CHRISTOPHERSEN, Die Begründung der Apokalyptikforschung durch Friedrich Lücke. Zum Verhältnis von Eschatologie und Apokalyptik, KuD 47 (2001), 158–179, 163, „eine dogmatische Grenzsetzung vor". Zu Lückes Apokalyptikbegriff und zu den bei ihm vorherrschenden Wertungen s. SCHMIDT, Apokalyptik (s. Anm. 18), 98–119; ZAGER, Begriff (s. Anm. 18), 22–40; H. HOFFMANN, Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik, StUNT 23, Göttingen 1999, 23–27.

[23] LÜCKE, Commentar[1] (s. Anm. 21), 25.

[24] LÜCKE, Commentar[1] (s. Anm. 21), 26.

[25] F. LÜCKE, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes oder Allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere. Erste Abtheilung: Das erste Buch, über den Begriff und die Geschichte der apokalyptischen Litteratur überhaupt (Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes 4/1 [2. Auflage]), Bonn 1852, 215.

[26] LÜCKE, Versuch (s. Anm. 25), 216.

[27] LÜCKE, Versuch (s. Anm. 25), 217.

[28] E. REUSS, Art. Johanneische Apokalypse, AEWK 2/22 (1843), 79–94 S. dazu SCHMIDT, Apokalyptik (s. Anm. 18), 120–126; ZAGER, Begriff (s. Anm. 18), 40–48.

Und da gerade in der Naherwartung „Alle augenscheinlich im Irrthum“ geblieben sind,[29] kann auch das, was die Apokalyptik ausmacht, letztlich nichts anderes sein als ein *Produkt der menschlichen Phantasie*, d.h. jenes geistigen Vermögens, das „am wenigsten geeignet ist, höhere Eingebung ungetrübt aufzunehmen“[30]. Damit ist die Apokalyptik wirkungsvoll in einen Gegensatz zur ‚wahren Prophetie‘ bzw. zur Offenbarung gebracht. Der „rein menschliche Ursprung der Apokalyptik“[31] zeige sich am klarsten in ihren Zahlenspekulationen, denn nach Reuß’ Überzeugung gibt Gott „keine mathematischen Räthsel zum Zeitvertreib und Kopfzerbrechen“[32] auf. Er zeigt sich des weiteren in der „affectirte[n] Räthselhaftigkeit der Einkleidung“ der apokalyptischen Weissagungen, die den „dürren Worten“ der echten Weissagung entgegenstehe.[33] Die Herausbildung der durch Phantasterei und Effekthascherei charakterisierten Apokalyptik wird bei Reuß schließlich rationalistisch-psychologisierend mit dem Motiv der Enttäuschung älterer Hoffnungen in der nachexilischen Zeit erklärt.[34]

Auf dieser Grundlage unterscheidet Reuß auch Jesu Verkündigung – selbst „einzelne eschatologische Abschnitte in den Reden Jesu“[35] – schroff von der Apokalyptik, denn nach seiner rationalistisch geprägten Auffassung kann Jesus eine solche Naherwartung, wie sie für die Apokalyptik vorauszusetzen sei, keinesfalls geteilt haben. Das hier gezeichnete Bild der ‚Apokalyptik‘ und das dogmatisch geprägte Bild der Verkündigung Jesu werden somit beide zur gegenseitigen Abgrenzung zugespitzt. Und wenn Reuß den „jüdischen, sinnlicheren, gröberen Bildern“ der Apokalyptik die „reinere, einfachere, geistigere Gestaltung christlicher Eschatologie gegenüberstellt,[36] dann deutet sich darin schon die später einflussreiche, aber historisch problematische, da primär auf gegensätzlichen Definitionen basierende Antithese von ‚Apokalyptik‘ und ‚Eschatologie‘ an. |

c) Auch bei anderen bedeutenden Gelehrten des 19. Jahrhunderts wie *Adolf Hilgenfeld*,[37] *Otto Pfleiderer*[38] oder *Emil Schürer*[39] begegnen derlei

---

[29] REUSS, Art. Johanneische Apokalypse (s. Anm. 28), 80.

[30] REUSS, Art. Johanneische Apokalypse (s. Anm. 28), 80.

[31] ZAGER, Begriff (s. Anm. 18), 43.

[32] REUSS, Art. Johanneische Apokalypse (s. Anm. 28), 81.

[33] REUSS, Art. Johanneische Apokalypse (s. Anm. 28), 81. Reuß stellt diese in Anspielung auf Martin Luthers Vorrede zur Johannesoffenbarung von 1522 (WA.DB 7, 404) den „dürren Worten“ der eigentlichen Offenbarung gegenüber.

[34] So SCHMIDT, Apokalyptik (s. Anm. 18), 123.

[35] REUSS, Art. Johanneische Apokalypse (s. Anm. 28), 80.

[36] REUSS, Art. Johanneische Apokalypse (s. Anm. 28), 80.

[37] A. HILGENFELD, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christenthums nebst einem Anhang über das gnostische System des Basilides, Jena 1857; DERS., Die jüdische Apokalyptik und die neuesten Forschungen, ZWTh 3 (1860), 301–362; DERS., Jüdische Apokalyptik und Christenthum,

abwertende Urteile über die jüdische Apokalyptik: Sie sei eine „Nachbildung der Prophetie“[40], eine „Nachblüthe“[41] und darin epigonal und künstlich, und manche ihrer Bilder seien wirr und geschmacklos. Der Apokalyptik gehe es um die Frage, „wie und wann die … Weltherrschaft endlich auf das Gottesvolk übergehen werde“[42]. Ihr Ziel sei der „endliche Sieg des Judenthums über alle seine äusseren und inneren Feinde“[43]. Theologisch erscheint die jüdische Apokalyptik damit als Ausdruck eines national-jüdischen Partikularismus,[44] religionsgeschichtlich gilt sie als eine besondere Form des ‚spätjüdischen‘ Synkretismus.[45] Psychologisch wird die Apokalyptik erklärt als ein Produkt der unerfüllten Hoffnungen und der Leiden in der nachexilischen Zeit.[46] Markant äußerte sich der große Göttinger Alttestamentler und Orientalist *Julius Wellhausen*. Ihm zufolge ist die jüdische Apokalyptik

> „immer messianisch und immer utopisch; ihr Gott ist ein Gott der Wünsche und der Illusion. Sie malt sich auf dem Papier ein Ideal, zu dem in der Wirklichkeit keine Brücke hinüberführt, welches plötzlich durch das Eingreifen eines deus ex machina in die Welt gesetzt werden soll. Sie empfindet nicht, wie die alte echte Prophetie, das schon im Wer|den Begriffene voraus und stellt auch keine Ziele für das menschliche Handeln auf, die schon in der Gegenwart Geltung haben oder haben sollten. Sie schaut nicht das lebendige Tun der Gottheit, sondern hält sich an den heiligen Buchstaben, in dem sie die

---

ZWTh 31 (1888), 257–278; s. dazu SCHMIDT, Apokalyptik (s. Anm. 18), 127–147; ZAGER, Begriff (s. Anm. 18), 48–55.

[38] Vgl. O. PFLEIDERER, Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren. In geschichtlichem Zusammenhang, Berlin 1887 (2. Auflage, 2 Bände, Berlin 1902); zum Apokalyptikbegriff s. ZAGER, Begriff (s. Anm. 18), 56–64.

[39] E. SCHÜRER, Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte, Leipzig 1874, 511–563; DERS., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II. Die inneren Zustände Palästina’s und des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. neubearb. Auflage des Lehrbuchs der Neutestamentlichen Zeitgeschichte, Leipzig 1886, 417–466; zu Schürers Darstellung der Apokalyptik s. ZAGER, Begriff (s. Anm. 18), 64–71.

[40] HILGENFELD, Apokalyptik (s. Anm. 37), 10.

[41] PFLEIDERER, Urchristenthum[1] (s. Anm. 38), 307.

[42] HILGENFELD, Apokalyptik (s. Anm. 37), 12.

[43] HILGENFELD, Apokalyptik (s. Anm. 37), 10.

[44] E. SCHÜRER, Rez. W. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum, ThLZ 17 (1892), 445 (zitiert bei ZAGER, Begriff [s. Anm. 18], 70).

[45] Vgl. W. BALDENSPERGER, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums (= 3. Aufl. von: Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. Erste Hälfte), Straßburg 1903, 189, nach dem „die ganze Epoche, in welche das Aufblühen der Apokalyptik fällt, einen hervorragend synkretistischen Charakter trägt“.

[46] Vgl. W. BOUSSET, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen [2]1906, 242–245; J. WELLHAUSEN, Israelitische und Jüdische Geschichte, Berlin [9]1958, 195f.

Verbriefung ihrer Wünsche sieht, und behandelt ihn als Quelle für ihre dogmatische Spekulation.“[47]

Von einem derart negativen Bild der jüdischen Apokalyptik konnte man Jesus nur deutlich abrücken. Wellhausen verband ihn im Sinne der sogenannten „Propheten-Anschluß-Theorie“[48] mit den großen Propheten, nicht mit den epigonalen Verfallserscheinungen des sogenannten ‚Spätjudentums‘[49]. Und selbst wenn die frühen Christen – was auch Wellhausen unabweisbar schien – von der glühenden Hoffnung auf das kommende Gottesreich beseelt waren, so habe sich doch Jesus selbst von dieser Haltung unterschieden. Er sei viel eher als Lehrer aufgetreten, der „in ungezwungenem Wechsel über dies und jenes“ lehrte, „evidente Wahrheiten, mit Rücksicht auf die Bedürfnisse eines allgemeinen Publikums“[50] – nicht aber apokalyptische Spekulationen!

d) Man könnte meinen, dass eine solche ‚Verdrängung‘ der Apokalyptik mit dem Aufkommen der ‚Konsequenten Eschatologie‘ bei *Johannes Weiß* und *Albert Schweitzer* ein Ende haben müsste, sahen doch diese Interpreten nicht nur Johannes den Täufer, sondern auch den irdischen Jesus *religionsgeschichtlich* als eine von der jüdischen Apokalyptik geprägte Gestalt an.[51] Aber auch diese Anerkenntnis der Zukünftigkeit und Jenseitigkeit des von Jesus verkündigten Gottesreiches konnte nur unter dem Vorzeichen geschehen, dass die damit verbundenen Denkkategorien definitiv einer vergangenen Welt zugehören und daher keine Verbindlichkeit mehr für die eigene religiöse Gegenwart beanspruchen können.[52] Die historischen | Einsichten in den ‚eschatologischen‘ Charakter der Predigt Jesu wurden also

---

[47] WELLHAUSEN, Geschichte (s. Anm. 46), 195f. Zum Apokalyptik-Bild Wellhausens s. ZAGER, Begriff (s. Anm. 18), 176–178.

[48] S. dazu KOCH, Ratlos (s. Anm. 11), 35f.

[49] Zu dieser ‚Spätjudentums‘-Theorie, die das Ende Israels im Grunde mit dem babylonischen Exil gekommen und dann in den beiden jüdischen Aufständen 66–70 und 132–135 n.Chr. endgültig besiegelt sieht s. kritisch MÜLLER, Apokalyptik (s. Anm. 19), 38–40.

[50] J. WELLHAUSEN, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905, 106.

[51] Vgl. J. WEISS, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen [1]1892 ([2]1900); A. SCHWEITZER, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906; DERS., Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (= 2. Aufl.) (s. Anm. 9). S. dazu B. LANNERT, Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiß, TANZ 2, Tübingen 1989; ZAGER, Begriff (s. Anm. 18), 87–112; FREY, Eschatologie I (s. Anm. 10), 43–47.

[52] Vgl. SCHWEITZER, Geschichte[9] (s. Anm. 9), 623: „Die primitive, spätjüdische Metaphysik, in der Jesus seine Weltanschauung ausspricht, erschwert die Übersetzung seiner Ideen in die Formeln unserer Zeit in außerordentlicher Weise. Die Aufgabe ist überhaupt unlösbar, sobald man darauf ausgeht, … zwischen Bleibendem und Vergänglichem zu scheiden.“ Die liberale Unterscheidung zwischen ‚Schale‘ und ‚Kern‘ wird damit abgelehnt.

nur in der Weise rezipiert, dass man sie zugleich systematisch-theologisch eliminierte.[53] Insofern unterschied sich die (von Albert Schweitzer so genannte) ‚konsequente Eschatologie' von der klassischen liberalen Theologie vor allem darin, dass man sich bewusst machte, dass man das eigene Bild des Reiches Gottes und seines ethischen Gehaltes nicht mehr biblizistisch mit der historisch zu erhebenden Verkündigung des irdischen Jesus begründen konnte.[54] Dies führte letztlich zur konsequenten systematischen Neutralisierung der historisch wahrgenommenen eschatologischen oder gar apokalyptischen Züge der Verkündigung Jesu.[55]

e) Diese Linie der Abwertung der Apokalyptik und der Distanzierung des irdischen Jesus von ihr setzt sich – mit wenigen Ausnahmen – auch bei den großen Forschern des 20. Jahrhunderts fort. So erfuhr die Apokalyptik auch im einflussreichen Werk *Rudolf Bultmann*s eine starke *theologische Abwertung*: Alle Apokalyptik ist Phantasie, Wunschbild und nichtiger Traum.[56] Sie gilt nicht nur als Spielart eines zeitgeschichtlichen mythologischen Denkens, das dem ‚modernen Menschen' unglaubhaft geworden ist,[57] sondern darüber hinaus auch als eine grundsätzlich unangemessene Auffassung des christlichen Kerygmas. Im Gegensatz zu den apokalyptischen Spekulationen und Wunschbildern fordere die Offenbarung gerade die „Preisgabe aller menschlichen Wunschbilder, Preisgabe alles Besitzen- und Verfügenwollens – auch des Verfügenwollens über die Zukunft"[58]. Demgegenüber entfalte die Apokalyptik eine gegen das ‚eigentliche' Ver-|

---

[53] Vgl. U.H.J. KÖRTNER, Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988, 22: Die ‚Konsequente Eschatologie' kam sachlich „der konsequenten Ausscheidung der Eschatologie gleich".

[54] Bei Schweitzer führt dies zu einem Rückgriff auf die ‚Jesusmystik': „Im letzten Grunde ist unser Verhältnis zu Jesus mystischer Art" (SCHWEITZER, Geschichte[9] [s. Anm. 9], 629).

[55] Vgl. FREY, Eschatologie I (s. Anm. 10), 45f.

[56] S. die Zusammenstellung der negativen Wertungen bei ZAGER, Begriff (s. Anm. 18), 231.

[57] Vgl. das berühmte Zitat aus R. BULTMANN, Neues Testament und Mythologie (in: H.W. Bartsch [Hg.], Kerygma und Mythos I. Ein theologisches Gespräch, ThF 1, Hamburg-Volksdorf 1948, 15–48, 18): „Die mythische Eschatologie ist im Grunde durch die einfache Tatsache erledigt, daß Christi Parusie nicht, wie das Neue Testament erwartet, alsbald stattgefunden hat, sondern daß die Weltgeschichte weiterlief und – wie jeder Zurechnungsfähige überzeugt ist – weiterlaufen wird". Vgl. auch DERS., Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum, in: DERS., Glauben und Verstehen IV, Tübingen 1965, 91–103, 100: „Das apokalyptische Gemälde vom Ende der Welt und vom Weltgericht, die Vorstellung von dem mit den Wolken des Himmels wiederkehrenden Jesus als Richter erscheint uns heute als Mythologie; denn die alte Vorstellung vom Himmel ist über uns vergangen, und wir wissen, daß es im Kosmos kein Oben und Unten gibt".

[58] R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, KEK 2, Göttingen [10]1941, 270.

ständnis des Glaubens und gegen die geforderte radikale Selbstpreisgabe gerichtete eigenmächtig-menschliche Aktivität.

Unter der Maßgabe seiner existentialen Hermeneutik findet Bultmann schon innerhalb des Neuen Testaments eine Tendenz zur ‚Entmythologisierung' der apokalyptischen Aussagen. Diese lasse sich bereits bei Paulus erkennen und erfolge dann noch viel stärker, fast konsequent, im Johannesevangelium.[59] Selbst in der Verkündigung des irdischen Jesus beobachtet Bultmann – soweit er sich auf deren Rekonstruktion einlässt[60] – das Phänomen einer eigentümlich ‚gebrochenen' Apokalyptik: Zwar sei das Kommen der Gottesherrschaft hier – wie die ‚konsequente Eschatologie richtig gesehen habe – „ein wunderbares Geschehen, das sich ohne Zutun der Menschen allein von Gott her ereignet"[61], aber von der jüdischen Apokalyptik unterscheide sich dieses Verständnis dadurch, dass diese Macht „die Gegenwart völlig bestimmt"[62] und das Jetzt zur eschatologischen Zeit werden lasse. Jesus ist daher für Bultmann dezidiert nicht ein „Apokalyptiker im eigentlichen Sinn"[63] – wobei man fragen kann, was hier „eigentlich" heißen soll –, sondern eine „prophetische Persönlichkeit"[64]. Er hebt sich ab von der Apokalyptik vor ihm und nach ihm, von den eschatologischen Hoffnungen des zeitgenössischen Judentums wie von denen der frühen Gemeinde, indem er auf Ausmalungen, Spekulationen und Berechnungen verzichtet und im Grunde „alle Vorstellungen, die sich menschliche Phantasie von der Gottesherrschaft machen kann, völlig [verwirft]"[65]. Mögen die frühen Christen nach Ostern ihre Gegenwart wieder apokalyptisch gedeutet haben (was für Bultmann erst bei Paulus *in nuce* und dann im Johannesevangelium konsequent überwunden ist), so ist doch Jesus auffällig anders. Diese Denkfigur, mit der Jesus aus dem Strom der Religionsgeschichte letztlich isoliert wird, findet sich interessanterweise auch bei dem Exegeten, der sich selbst und anderen die Frage nach dem ‚historischen Jesus' aus theologischen Gründen verboten lassen sein wollte. |

---

[59] S. die Darstellung bei FREY, Eschatologie I (s. Anm. 10), 103–118. Vgl. R. BULTMANN, Geschichte und Eschatologie, Tübingen ^{2}1964; DERS., Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament, in: ders., Glauben und Verstehen III, Tübingen 1965, 91–106.

[60] Vgl. zunächst R. BULTMANN, Jesus (1926), UTB 1272, Tübingen 1983; dann die Ausführungen in DERS., Theologie des Neuen Testaments, hg. v. O. Merk, UTB 630, Tübingen ^{9}1984, 2–34.

[61] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 60), 3; vgl. DERS., Jesus (s. Anm. 60), 28.

[62] BULTMANN, Jesus (s. Anm. 60), 38.

[63] R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29 Göttingen 1921, 113.

[64] R. BULTMANN, Die Erforschung der synoptischen Evangelien, in: DERS., Glauben und Verstehen IV (s. Anm. 57), 1–41, 28. Beide Zitate sind zusammengestellt bei ZAGER, Begriff (s. Anm. 18), 226.

[65] BULTMANN, Jesus (s. Anm. 60), 31.

Am schroffsten findet sich diese Denkfigur bei einem hermeneutisch ganz anders ausgerichteten Interpreten, dem Erlanger Neutestamentler *Ethelbert Stauffer*, der in den 30er und 40er Jahren im ganzen Neuen Testament ein apokalyptisches Weltbild anerkannt und von Johannes dem Täufer über Paulus bis hin zum vierten Evangelisten lauter Ausdrucksformen der Apokalyptik herausgearbeitet hatte.[66] Doch ab Mitte der 50er Jahre begann Stauffer, Jesus in schroffem Gegensatz zu diesen späteren Aussagen zu stellen. Hätten Johannes Weiß und Albert Schweitzer darin recht, dass Jesus das Reich Gottes als ‚kommend' erwartet hätte, dann wäre ja „Jesus nur einer von vielen Apokalyptikern seiner Zeit", was seine Wirkung nicht erklären würde.[67] Stauffer rechnet deshalb mit Missverständnissen der Urchristenheit, in der Jesus erst apokalyptisiert worden sei: „Vielleicht war … der historische Jesus gar kein Apokalyptiker im hocheschatologischen Sinne, vielleicht haben nur die Zeitgenossen ihn so apokalyptisch verstanden, vielleicht hat erst die Jüngergemeinde nach Ostern ihm die hocheschatologischen Zukunftsworte in den Mund gelegt."[68] So kommt Stauffer letztlich zu der abwegigen These, das Johannesevangelium lasse sich als Zeuge für den unapokalyptischen Charakter des historischen Jesus heranziehen, in ihm finde sich der „Protest des letzten Apostels gegen die Missdeutung und Verzeichnung Jesu"[69], gegen die Rejudaisierung und Apokalyptisierung der Jesusbotschaft im Urchristentum. Dem historischen Jesus gehe es eben nicht um die Zukunft, sondern allein um die Gegenwart, seine Verkündigung sei vor allem ‚Kairosbotschaft'[70]. So forderte Stauffer ab 1956 (!) programmatisch die „Entjudaisierung der Jesusüberlieferung"[71]. Damit gelangt er in bedenkliche Nachbarschaft zu den

---

[66] S. zu Stauffer und seinem Apokalyptikbild ZAGER, Begriff (s. Anm. 18), 237–246. Die ältere Auffassung Stauffers ist zusammengefasst in E. STAUFFER, Die Theologie des Neuen Testaments, ThW, Stuttgart 1941; S. zu seinem späteren Jesusbild DERS., Jesus. Geschichte und Verkündigung, ANRW 2.25.3 (1985), 3–130. Die programmatische Wende zeigt sich in DERS., Agnostos Christos. Joh. ii.24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums, in: W.D. Davies/D. Daube (Hg.), The Background of the New Testament and Its Eschatology (FS C.H. Dodd), Cambridge 1956, 281–299.

[67] STAUFFER, Agnostos Christos (s. Anm. 66), 281.

[68] STAUFFER, Agnostos Christos (s. Anm. 66), 282. Vgl. DERS., Jesus (s. Anm. 66), 39: „Er ist kein Apokalyptiker, der die Zeichen der Zeit deutet. Er ist kein Zeitkritiker und Zukunftsplaner. Er ist kein Botschafter des nahen Weltendes. Er ist kein Apokalyptiker, der die Schrecken und Freuden der Zukunft ausmalt. Er ist kein Apokalyptiker, der über das Leben nach dem Tode Auskunft gibt. Er ist kein Apokalyptiker, der die Geheimnisse der anderen Welt enthüllt."

[69] STAUFFER, Agnostos Christos (s. Anm. 66), 286.

[70] E. STAUFFER, Jesus. Gestalt und Geschichte, DALP-Taschenbücher 332, Bern 1957, 118.

[71] E. STAUFFER, Die Botschaft Jesu. Damals und heute, DALP-Taschenbücher 333, Bern 1959, 10.

dunkelsten Kapiteln der deutschen Jesusforschung. Zugleich zeigt sich bei ihm noch einmal in frappierender Weise, | zu welch problematischen Konstruktionen die Forschung zu greifen bereit war, um nur ‚Jesus vor der Apokalyptik zu retten'.

2.2 Die Entgegensetzung Jesu zur Apokalyptik

Ich breche hier meinen Durchgang ab und fasse noch einmal knapp zusammen, wie sich in der neutestamentlichen Wissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts die negativen Urteile über die jüdische Apokalyptik und die Einordung der Gestalt Jesu klassisch gegenüberstehen.[72]

a) *Zukunfts- bzw. Naherwartung:* Während die Apokalyptiker ganz von der *Zukunfts*erwartung oder gar von der *Nah*erwartung bewegt waren und diese Zukunft ‚berechneten'[73], habe Jesus auf jede Berechnung des Endes oder auf die Bestimmung seiner Vorzeichen verzichtet. Für viele Interpreten ist er – wie die großen Propheten des Alten Testaments – primär ein Künder einer religiösen Botschaft für seine eigene Zeit, während die Zukunftsvoraussagen der Apokalyptiker als spekulatives Pseudo-Wissen und Produkt menschlicher Phantasie erscheinen. Ihr Offenbarungsanspruch gilt schon durch den erwiesenen Irrtum in ihren apokalyptischen Berechnungen als falsifiziert, und ihre Aussagen werden psychologisch als ein Produkt der Enttäuschung über die misslichen Zustände der eigenen Zeit erklärt. In diesen Kategorien wollte und konnte man jedoch Jesus nicht zeichnen. So wurde er auf unterschiedliche Weise – mit den Modellen von ‚Kern' und ‚Schale', durch eine ‚mystische' Interpretation seiner Bedeutung oder durch die Interpretation im Rahmen eines existentialen Zeitverständnisses – von den temporal konkreten Zukunftserwartungen der jüdischen und frühchristlichen Apokalyptik abgerückt. Dahinter zeigt sich eine apologetische Denkfigur, die bis in die ‚Akkomodationstheorie' Johann Salomo Semlers[74] und die Klassifikation der Eschatologie als einem minderrangigen Lehrstück in der Theologie Friedrich Schleiermachers[75] zurückreicht. Ob ein solches Verfahren *historisch* plausibel ist, bleibt hingegen fraglich.

b) *Bildhaftigkeit:* Mit dem Aspekt der temporalen Bestimmtheit der apokalyptischen Aussagen verbindet sich auch die bildhafte Konkretion ihrer Vorstellungen. Während in der Apokalyptik die bunte Ausmalung

---

[72] Vgl. dazu auch die Zusammenfassungen bei ZAGER, Begriff (s. Anm. 18), 254–256.

[73] Vgl. die Zusammenstellung der negativ besetzten Attribute bei ZAGER, Begriff (s. Anm. 18), 255.

[74] Vgl. FREY, Eschatologie I (s. Anm. 10), 11f.

[75] Vgl. F.D.E. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche II. Auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu herausgegeben und mit Einleitung, Erläuterungen und Register versehen, Berlin [7]1960, 416ff.; vgl. FREY, Eschatologie I (s. Anm. 10), 18f.

von Himmel und Hölle, von Gericht und Heil vorherrsche und die spekulative Phantasie das Sagen habe, verzichte Jesu Predigt auffälligerweise auf der|artige phantastische Spekulationen und Ausmalungen. In dieser Entgegensetzung kommt die traditionelle Zurückhaltung der protestantischen Theologie gegenüber allem Bildhaften zur Geltung, die ja schon in Martin Luthers Kritik an der Johannesapokalypse eine Rolle spielt, wenn vorausgesetzt wird, die Apostel und Propheten hätten nicht in Bildern und Visionen gesprochen, sondern in dürren und v.a. klaren Worten das Evangelium verkündigt.[76]

c) *Weltverhältnis:* Während die apokalyptische Weltanschauung von einem tiefgreifenden *Determinismus*, ja einem apokalyptischen ‚Fahrplan' geprägt sei, wird in der Regel festgehalten, dass für Jesus die Zukunft ‚offen' sei. Diese ‚Offenheit' konnte in der liberalen Theologie im Sinne des neuzeitlichen Fortschrittsdenkens und in der Existentialtheologie des 20. Jh.s im Sinne der von Jesus verkündigten Zu-Kunft Gottes interpretiert werden – in beiden Fällen ergab sich ein schroffer Gegensatz zu der Vorstellung von apokalyptisch ‚notwendig' eintretenden Ereignissen. Mit dem Aspekt des Determinismus verbindet sich zugleich der des *Dualismus* als einer Form der Weltwahrnehmung, die jeder neuzeitlich-‚modernen' Theologie als ausgesprochen fremdartig und inakzeptabel erscheinen musste.[77] Während in den apokalyptischen Weltbildern die Welt vom Teufel beherrscht erscheine und damit der Gedanke der göttlichen Allmacht eingeschränkt sei, vertrete Jesus eine viel positiveres, vertrauensvolleres Gottes- und Weltverständnis und darin eine religiös wertvollere und zukunftsweisendere Haltung. Gelegentlich wird auch die Konsequenz einer solchen Haltung für die *Ethik* betont: Während die Bilder der Apokalyptik ethisch irrelevant seien, stelle die Verkündigung Jesu in die Verantwortung oder die Entscheidung und sei insofern auch ethisch von höherem Wert.

---

[76] Vgl. M. Luther, Vorrede auf die Offenbarung Sanct Johannis (1522), in: WA.DB 7, 404.

[77] Weite Kreise der liberalen Theologie des 19. Jh.s favorisierten einen dezidierten Monismus, die für das traditionelle Christentum selbstverständliche Unterscheidung von Diesseits und Jenseits musste nach Kant nicht nur in erkenntnistheoretischer Perspektive als problematisch erscheinen, sie konnte auch als ein „kulturfeindliches Princip" erscheinen (so D.F. STRAUSS, Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Leipzig 1872, 64; s. dazu F.W. GRAF, Gelungene Bürgertheologie? ‚Der alte und der neue Glaube' von David Friedrich Strauß, in: U. Köpf [Hg.], Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler. 8. Blaubeurer Symposion 1992, Contubernium 40, Sigmaringen 1994, 227–244, 235f.). Gegenüber diesem „Dualismus der Transzendenz" (so GRAF, a.a.O., 235) konnte nur die Haltung akzeptabel erscheinen, in der das Diesseits „als das wahre Arbeitsfeld des Menschen, als Inbegriff der Ziele seines Strebens erschien" (STRAUSS, a.a.O., 74f.). Von solchen Idealen schien die Apokalyptik besonders weit entfernt!

d) *Abständigkeit:* Insgesamt wird die Zugehörigkeit des apokalyptischen Weltbildes zu einer *vergangenen und nicht mehr nachvollziehbaren | Vorstellungwelt* festgehalten. Apokalyptik gilt als Weltanschauung – wohingegen nach einer verbreiteten These der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert der christliche Glaube gerade keine Weltanschauung ist und auch eine solche nicht impliziert. Der relative Verzicht auf bildhafte Ausmalungen (etwa in den aus der Alltagserfahrung genommenen Gleichnissen) lässt die Verkündigung Jesu weniger weltanschauungs-verhaftet und leichter zugänglich und aktualisierbar erscheinen. Auch in diesem Sinne konnte die Verkündigung Jesu in einen diametralen Gegensatz zu der ‚Weltanschauung' der Apokalyptik treten.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass sich die schroffe Entgegensetzung Jesu und der (jüdischen und frühchristlichen) Apokalyptik in hohem Maße systematisch-theologischen Interessen verdankt. Es lag im apologetischen Interesse des ‚modernen' Glaubensverständnisses im 19. und 20. Jahrhundert, Jesus von den vermeintlich spekulativ-weltanschaulichen, dualistisch-deterministischen und dem ‚modernen' Menschen schwer zugänglichen Bildwelten der Apokalyptiker möglichst schroff abzugrenzen. Auf diese Weise konnte – mit einer manchmal deutlich erkennbaren antijüdischen Tendenz – die Universalität des christlichen Glaubens gegenüber einem national-jüdischen Partikularismus, sein Wahrheitsanspruch gegenüber den Phantastereien der Apokalyptiker und seine religiöse und ethische Relevanz für die Gegenwart gegenüber einer zeitgeschichtlich eingeschränkten und abständigen Vorstellungswelt herausgearbeitet werden. Es verwundert kaum, dass in dieser wechselseitigen Entgegensetzung der Apokalyptiker einerseits und Jesu von Nazareth andererseits und im Banne der skizzierten systematischen Interessen das historische Verhältnis zwischen beiden nicht mehr unverkürzt zur Darstellung kommen konnte. Die sprichwörtliche ‚Ratlosigkeit' der Forschung vor der Apokalyptik musste sich am deutlichsten in der Frage nach dem ‚historischen' Jesus zeigen. Eine Neubestimmung ist hier schon von der Forschungsgeschichte her unumgänglich, und sie muss nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung von beiden Seiten her – in der Beurteilung der Apokalyptik und in der Frage nach dem historischen Jesus – erfolgen.

3. Das ‚klassische' Bild der Apokalyptik und seine Brechungen: Erträge der neueren Erforschung der frühjüdischen Apokalyptik

Die skizzierten klaren Kontrastierungen setzen ein bestimmtes, relativ festgefügtes Bild der Apokalyptik voraus. Dies ist – mit eben den genannten Charakterisierungen von Forschern wie Adolf Hilgenfeld, Emil Schü-

rer, Julius Wellhausen oder Wilhelm Bousset herausgearbeitet und im deut|schen Sprachraum in Handbüchern wie *Wilhelm Bousset*s ‚Geschichte der jüdischen Religion im späthellenistischen Zeitalter‘[78] oder *Philipp Vielhauer*s Einleitung in die Apokalyptik in der dritten Auflage von Henneckes ‚Neutestamentlichen Apokryphen‘[79] verbreitet worden. Man wird dieses Bild nach dem heutigen Forschungsstand – insbesondere aufgrund der aus den Qumran-Texten gewonnenen Einsichten[80] – in mehrfacher Hinsicht differenzieren müssen. Es wird sich zeigen, dass die schroffe Gegenüberstellung Jesu zur Apokalyptik auf der Basis des modifizierten Apokalyptikbildes nicht mehr so leicht gelingt.

3.1. Das ‚klassische‘ Bild in der Darstellung Philipp Vielhauers

Folgt man der klassischen Darstellung *Vielhauer*s, dann sind folgende Stilelemente für die Literatur der (jüdischen) Apokalyptik kennzeichnend:

a) *Pseudonymität:* Literarisch gelten die meisten Texte als pseudonym – die einzige kanonische-christliche Apokalypse, die Johannesoffenbarung, gilt zumeist als eine Ausnahme von dieser ‚Regel‘[81]. Das Phänomen der Pseudonymität wird dahingehend ausgewertet, dass die apokalyptischen Autoren „nicht genügend eigene Autorität wie etwa die Schriftpropheten“ besaßen, sondern sich diese „von diesen Großen borgen“ mussten.[82] Damit

---

[78] W. BOUSSET/H. GRESSMANN, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, Tübingen ^{3}1926 (^{4}1966); vgl. P. VOLZ, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur, Tübingen ^{2}1934.

[79] P. VIELHAUER, Einleitung, in: E. Hennecke/W. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ^{3}1964, 407–427; DERS., Apokalyptik des Urchristentums. Einleitung, in: Hennecke/Schneemelcher (Hg.), NTApo^{3} II, 428–454. Insbesondere der Beitrag zur *jüdischen* Apokalyptik wurde in der letzten Auflage unter der Mitautorschaft von Georg Strecker nur leicht aktualisiert übernommen: Vgl. P. VIELHAUER/G. STRECKER, Einleitung, in: Hennecke/ Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ^{6}1997, 491–515; DIES., Apokalyptik des Urchristentums. Einleitung, in: Hennecke/Schneemelcher (Hg.), NTApo^{6} II (s. Anm. 79), 516–547.

[80] S. dazu ausführlicher J. FREY, Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis der Apokalyptik im Frühjudentum und im Urchristentum, in: J. Frey/M. Becker (Hg.), Apokalyptik und Qumran, Einblicke 10, Paderborn 2007.

[81] So VIELHAUER, NTApo^{3} II (s. Anm. 79), 439; davon distanziert sich jedoch Strecker in: VIELHAUER/STRECKER, NTApo^{6} (s. Anm. 79), 531f.; vgl. auch G. STRECKER, Literaturgeschichten des Neuen Testaments, UTB 1682, Göttingen 1992, 274f.; vgl. auch J. FREY, Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften im Corpus Johanneum, in: M. HENGEL, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, WUNT 67, Tübingen 1992, 326–429, 425ff.

[82] VIELHAUER, NTApo^{3} II (s. Anm. 79), 408 (= NTApo^{6} II [s. Anm. 79], 494).

kommt auch hier der Gegensatz zu den älteren Propheten wertend ins Spiel.[83] |

b) *Visionsbericht:* Charakteristisch sei die Form des Visionsberichts – im Gegensatz dazu sei der Offenbarungsempfang der Propheten „meist durch Auditionen" erfolgt.[84] Im Unterschied zu den Propheten sei die Apokalyptik „Buchweisheit": Auch wenn nicht zu leugnen sei, „daß die Apokalyptiker visionäre Erlebnisse hatten", gelinge es letztlich kaum „echtes Erlebnis und literarische Arbeit in den Apokalypsen säuberlich zu scheiden"[85]. Auch diese Formulierungen zeigen deutliche Wertungen: Buchweisheit ist weniger wertvoll als ‚echte' religiöse Erlebnisse.

c) *Vaticinium ex eventu*: Geschichtsüberblicke in Form von Weissagungen, also als *vaticinium ex* eventu, bilden nach Vielhauer ein weiteres Charakteristikum apokalyptischer Literatur. Diese Form hängt mit der Pseudonymität, der Fiktion der Vorzeitlichkeit zusammen: Der Autor projiziert sich also zurück und schildert vergangene Geschichte, als würde er sie voraussehen. Den Zweck dieser Form interpretiert Vielhauer sehr kritisch: Sie diene den Apokalyptikern dazu „für ihre eigenen Zukunftsweissagungen Vertrauen zu erwecken"[86], es handele sich also um ein „pia fraus"[87], einen frommen Betrug, hinter dem allerdings „die religiöse Vorstellung der Determination des Weltenlaufs durch Gott" stehe.

d) *Formenmischung*: Als viertes Charakteristikum erwähnt Vielhauer die Vielfalt der Formen bzw. die Formenmischung in den apokalyptischen Schriften – auch dies ist in der Perspektive der von Vielhauer vertretenen klassischen Formgeschichte ein Kennzeichen sekundärer, literarischer Entwicklung, das den weiten Abstand von den ursprünglichen prophetischen Formen und den ihnen entsprechenden religiösen Erlebnissen markiert.

e) *Vorstellungswelt:* Neben diesen literarischen Kennzeichen der apokalyptischen Texte präsentiert Vielhauer eine Skizze der apokalyptischen *Vorstellungswelt*. Diese sei zwar bunt und uneinheitlich, aber es gebe doch gemeinsame Grundzüge. Das Hauptinteresse liege allerdings „nicht auf kosmologischen oder Theodizeeproblemen, sondern auf der Eschatologie", so dass Vielhauer sogar definitorisch sagen kann, die Apokalyptik sei „eine besondere Ausprägung der jüdischen Eschatologie …, die neben der nationalen, von den Rabbinen vertretenen Eschatologie existierte", mit dieser

---

[83] Mit der fortgeschrittenen Einsicht in das literarische Wachstum der alttestamentlichen Prophetenbücher muss auch eine solche Gegenüberstellung als unangemessen erscheinen. Hier schwingt die alte Sicht der Propheten als religiöser ‚Persönlichkeiten' (etwa in den Kommentaren Bernhard Duhms) noch allzu deutlich mit.

[84] Auch diese Entgegensetzung lässt sich schon auf der Basis der alttestamentlichen Propheten – von Amos über Jesaja bis hin zu Sacharja – füglich in Frage stellen.

[85] VIELHAUER, NTApo³ II (s. Anm. 79), 409 (= NTApo⁶ II [s. Anm. 79], 495).

[86] VIELHAUER, NTApo³ II (s. Anm. 79), 410 (= NTApo⁶ II [s. Anm. 79], 496).

[87] VIELHAUER, NTApo³ II (s. Anm. 79), 411 (= NTApo⁶ 2 [s. Anm. 79], 496).

durch manche Gemeinsamkeiten verbunden, aber von ihr doch „durch ein | grundsätzlich anderes Verständnis von Gott, Welt und Mensch getrennt" sei.[88] Vier Charakteristika dieser Vorstellungswelt werden hervorgehoben:

α) *Zwei-Äonen-Lehre*: Der „wesentlichste Grundzug", das „*wesentlichste inhaltliche Merkmal der Apokalyptik*"[89] sei der Dualismus der zwei Äonen als ein den ganzen Weltenlauf umfassendes dualistisches Zeitschema. Dabei sei der kommende Äon im Unterschied zur nationalen Eschatologie der Rabbinen nicht mit dem glanzvollen irdischen Messiasreich identisch, sondern transzendenter Art, aus dem Jenseits hereinbrechend.

β) *Pessimismus und Jenseitshoffnung*: Die Jenseitigkeit des kommenden Äons impliziere „eine radikale Abwertung dieses Äons, den sog. apokalyptischen Pessimismus"[90]. Die Schlechtigkeit dieser Weltzeit komme durch die Vorstellung von der Herrschaft Satans oder den Gedanken der zunehmenden physischen oder moralischen Degeneration der Welt zum Ausdruck. Der Abwertung dieses Äons korrespondiere „eine Steigerung der Jenseitssehnsucht und –spekulation"[91].

γ) *Universalismus und Individualismus*: Damit ist zugleich der universale, weit über den Horizont des jüdischen Volkes hinausreichende Horizont der Apokalyptik gegeben. Von der Schöpfung bis zur Erlösung wird der ganze Kosmos einbezogen. Das Geschick der Menschen ist damit nicht mehr an das Geschick des Volkes gebunden, vielmehr stehe der Mensch als Einzelner vor Gott, und er müsse „als Einzelner seine Gerechtigkeit bewähren"[92].

δ) *Determinismus und Naherwartung:* Der Determinismus sei „das hervorstechendste Merkmal der apokalyptischen Gedankenwelt"[93], auch zeitlich sei alles genau determiniert, deswegen lasse sich das Ende (von der Weltschöpfung oder von bestimmten innergeschichtlichen Zeitpunkten an) berechnen oder durch Beobachtung der ‚Zeichen der Zeit' bestimmen. Die Geschichte werde in Perioden eingeteilt und vom Ende her so sehr als Einheit und Ganzheit gesehen, „daß alle Bewegungen der Geschichte nivelliert und uninteressant werden und die Periodisierung … im freien Belieben des einzelnen Apokalyptikers steht"[94]. In den Periodisierungen und |

---

[88] VIELHAUER, NTApo³ II (s. Anm. 79), 412. Vgl. NTApo⁶ II (s. Anm. 79), 498, wo der erste Teil des Zitats beibehalten wird, aber die Möglichkeit der Trennung von der nationalen Eschatologie der Rabbinen nunmehr abgelehnt wird (unter Verweis auf MÜLLER, Art. Apokalyptik [s. Anm. 19], 244ff.).

[89] VIELHAUER, NTApo³ II (s. Anm. 79), 412.413 (= NTApo⁶ II [s. Anm. 79], 498).

[90] VIELHAUER, NTApo³ II (s. Anm. 79), 413 (= NTApo⁶ II [s. Anm. 79], 499).

[91] VIELHAUER, NTApo³ II (s. Anm. 79), 413 (= NTApo⁶ II [s. Anm. 79], 499).

[92] VIELHAUER, NTApo³ II (s. Anm. 79), 414 (= NTApo⁶ II [s. Anm. 79], 500).

[93] VIELHAUER, NTApo³ II (s. Anm. 79), 414 (= NTApo⁶ II [s. Anm. 79], 500).

[94] VIELHAUER, NTApo³ II (s. Anm. 79), 415 (in NTApo⁶ II [s. Anm. 79], 501 nur syntaktisch verändert).

Berechnungen spreche sich die baldige Erwartung des Endes, ja „eschatologische Ungeduld“[95] aus.

ε) *Uneinheitlichkeit*: Abschließend stellt Vielhauer die Uneinheitlichkeit der apokalyptischen Vorstellungswelt – etwa in den Vorstellungen vom Heilsbringer – heraus.

Das hier gezeichnete Gesamtbild ist vorwiegend aus Daniel, Henoch und den beiden großen Apokalypsen der späteren Zeit, dem 4Esra und dem (syrischen) 2Baruch geschöpft.[96] Die aufgrund der Vermehrung des Quellenmaterials und durch verbesserte Textanalysen möglichen Differenzierungen sind auch in die letzte Bearbeitung des Handbuchartikels durch Georg Strecker kaum eingegangen. Vor allem ist das hier skizzierte ‚Lehrbuchwissen‘ über die jüdische Apokalyptik noch tief geprägt von dem kerygmatheologischen Naserümpfen und den antijüdischen Invektiven, die aus der älteren Forschung auf Vielhauer übergegangen sind. Hier begegnen nicht nur Urteile (in denen stets eine negative Wertung impliziert ist), die Apokalyptik repräsentiere ein „geschichtsloses Denken“[97], ja eine „Entgeschichtlichung der Geschichte“[98], es ist die Rede vom ‚frommen Betrug‘ von Autoren, die aus Mangel an eigener Autorität sich unter jene der großen Gestalten der Geschichte Israels flüchten, von einer literarisch konstruierten ‚Buchweisheit‘, deren Bezug zum ‚echten‘ religiösen Erleben unklar bleibt, von uneinheitlicher Vorstellungswelt, Weltpessimismus Jenseitsspekulation und willkürlicher Periodisierung. Besonders auffällig ist, dass Apokalyptik ganz vorrangig als Spielart der Eschatologie, als Zukunfts-, ja Naherwartung verstanden wird und somit *die Elemente des Äonendualismus und der Geschichtsperiodisierung als inhaltliche Hauptzüge* gewertet werden.

So ist es auch nicht verwunderlich, dass Vielhauer Jesus in deutlichen Gegensatz zur Apokalyptik stellt[99] und erst in der Urgemeinde das „folgenschwere Einströmen apokalyptischer Vorstellungen“[100] konstatiert. |

---

[95] VIELHAUER, NTApo³ II (s. Anm. 79), 416 (= NTApo⁶ II [s. Anm. 79], 501).

[96] Diese Texte liegen bereits bei den älteren Darstellungen im Wesentlichen zugrunde; vgl. E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II. Die inneren Zustände, Leipzig ³1898, 496–556, oder BOUSSET/GRESSMANN, Religion (s. Anm. 78), 242–286.

[97] VIELHAUER, NTApo³ II (s. Anm. 79), 416 (= NTApo⁶ II [s. Anm. 79], 502), zit. G. V. RAD, Theologie des Alten Testaments II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München ⁸1984, 318f.

[98] VIELHAUER, NTApo³ II (s. Anm. 79), 416 (= NTApo⁶ II [s. Anm. 79], 502), zit. BULTMANN, Geschichte (s. Anm. 59), 35.

[99] VIELHAUER, NTApo³ II (s. Anm. 79), 428, wo er seine kritische Auffassung, dass die Worte vom Menschensohn nicht authentisch jesuanisch seien (DERS., Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament I, ThB 31, München 1965, 55–91) aufnimmt und auch für den Begriff der *Gottesherrschaft* eine deutliche Distanz zur Apokalyptik festhalten will. Jesus ersetze „die gängigen apo-

3.2 Wandlungen in der neueren Apokalyptikforschung

Zur Modifikation dieses ‚klassischen' Negativbildes der jüdischen Apokalyptik sind die neueren Entwicklungen der internationalen Apokalyptikforschung einerseits und die Ausweitung des Quellenbestandes durch die Erschließung und Analyse der Texte von Qumran, aber auch weiterer frühjüdischer und anderer Texte in Betracht zu ziehen.[101] Dabei ist zu bedenken, dass sich die Erforschung dieser Texte in den vergangenen Jahrzehnten völlig internationalisiert hat und ihre Schwerpunkte inzwischen im angelsächsischen Raum hat. Die Apokalyptikforschung schließt Gelehrte völlig verschiedener religiöser Orientierung ein. Daher können die konservativen oder ‚modernen' theologischen Interessen der älteren deutschen, vorwiegend protestantischen Forschung im Umgang mit der jüdischen Apokalyptik, die das ‚klassische' Apokalyptikbild prägten und sich in zahlreichen, meist negativen Werturteilen niederschlugen, die neuere Forschung nicht mehr prägen, auch wenn sie in dem einen oder dem anderen Beitrag noch wahrzunehmen sind. Aufschlussreich ist z.B., dass die in der Kerygmatheologie sehr beliebte Entgegensetzung von ‚*Apokalyptik*' und ‚*Eschatologie*'[102] in der in|ternationalen Forschung praktisch keine Rolle

---

kalyptischen Vorstellungen vom eschatologischen Heil durch den Gedanken …, daß Gott König ist und sich zum Herrn über alles macht" (ebd.) – eine ausgesprochen künstliche Entgegensetzung! Vgl. die Weiterführung: „Die Strenge und Reinheit dieses Begriffes [sc. der Gottesherrschaft] schließen alle Schilderungen des *spectaculum mundi* und der jenseitigen Herrlichkeit aus" (ebd.). Die Aussagen über die Gottesherrschaft begegnen auch in der Neubearbeitung kaum modifiziert wieder (NTApo^6 II [s. Anm. 79], 517), während Georg Strecker die Vielhauer'schen Thesen über den Menschensohn-Begriff mit Recht nicht übernommen hat (a.a.O., 516f.).

[100] VIELHAUER, NTApo^3 II (s. Anm. 79), 429.

[101] Vgl. dazu grundlegend K. KOCH, Einleitung zur Apokalyptik, in: ders., Gesammelte Aufsätze III. Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur, Neukirchen-Vluyn 1996, 109–134 (ursprünglich in: K. Koch/J.M. Schmidt [Hg.], Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 1–29); D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in The Mediterranean World and The Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Tübingen 1983 (^{2}1989); J.J. COLLINS, The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity, New York 1984; J. VANDERKAM, Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition, CBQMS 16, Washington 1984. Zur neueren Apokalyptikforschung s. weiter J.J. COLLINS, Genre, Ideology and Social Movements in Jewish Apocalypticism, in: ders./J.H. Charlesworth (Hg.), Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies Since the Uppsala Colloquium, JSP 9, Sheffield 1991, 11–32, abgedruckt in DERS., Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism, JSJ.S 54, Leiden 1997, 24–34; vgl. auch die Forschungsberichte bei HOFFMANN, Gesetz (s. Anm. 22), 22–66; A. BEDENBENDER, Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik, ANTZ 8, Berlin 2000, 32–87. S. zum Folgenden ausführlicher FREY, Bedeutung (s. Anm. 80).

[102] Vgl. W. SCHMITHALS, Eschatologie und Apokalyptik, VF 33/1 (1988), 64–82; G. KLEIN, Art, Eschatologie IV: Neues Testament, TRE 10 (1982), 270–299, 270. Zur Ein-

mehr spielt. Dadurch wird umgekehrt deutlich, wie stark diese Gegenüberstellung von textlich und historisch unangemessenen dogmatischen Werturteilen und entsprechend gestalteten Begriffsbestimmungen geprägt war.

a) Ein Meilenstein der Forschung war der berühmte Apokalyptik-Kongress in *Uppsala* im Jahr 1979,[103] bei dem der Horizont der Betrachtung weit über die jüdisch-christliche Überlieferung hinaus auf phänomenologische Parallelen in Mesopotamien[104] und im Iran[105], im ptolemäischen Ägypten[106], im antiken Griechentum[107] und in der römischen Literatur[108] ausgeweitet wurde. Die Vielfalt der Phänomene in unterschiedlichen Traditions- und Religionskontexten hat die Frage nach einer Definition ‚der' Apokalyptik oder einer Bestimmung ihres ‚Wesens' beträchtlich erschwert, so dass als ein Fazit des Uppsala-Kongresses die Wendung „*contra definitionem pro descriptione*"[109] gelten konnte. Freilich wurde damit die Aufgabe der Bestimmung gemeinsamer Charakteristika apokalyptischer Texte nicht obsolet. Dennoch hat die Weitung des Horizonts und die Berücksichtigung der je unterschiedlichen Wertesysteme apokalyptischer Texte in

führung dieser Unterscheidung in der rationalistisch geprägten Interpretation von Reuß s.o. Abschnitt 2.1 b). Zur Kritik dieser Antithese s. M. HENGEL, Paulus und die frühchristliche Apokalyptik, in: DERS., Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III, WUNT 141, Tübingen 2002, 302–417, 318–324. Eine wenig überzeugende Apologie dieser Unterscheidung aus systematischer Sicht versucht CHRISTOPHERSEN, Begründung (s. Anm. 22), 158–179.

[103] S. die Dokumentation dieses Symposiums: Hellholm (Hg.), Apocalypticism (s. Anm. 101), darin D. HELLHOLM, Introduction (1–6); K. RUDOLPH, Apokalyptik in der Diskussion (771–789).

[104] H. RINGGREN, Akkadian Apocalypses, in: Hellholm (Hg.), Apocalypticsim (s. Anm. 101), 379–386; A.K. GRAYSON, Akkadian ‚Apokalyptic' Literature, AncBD 1 (1992), 282.

[105] T. OLSSON, The Apocalyptic Activity. The Case of Jamasp Namag, in: Hellholm (Hg.), Apocalypticism (s. Anm. 101), 21–49; S.S. HARTMAN, Datierung der Jungavestischen Apokalyptik, a.a.O., 61–75; G. WIDENGREN, Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik, a.a.O., 77–161; A. HULTGÅRD, Forms and Origins of Iranian Apocalypticism, a.a.O., 387–411.

[106] J. BERGMAN, Introductory Remarks on Apocalypticism in Egypt, in: Hellholm (Hg.), Apocalypticism (s. Anm. 101), 51–60; J.G. GRIFFITHS, Apocalyptic in the Hellenistic Era, a.a.O., 273–294; J. ASSMANN, Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibung in ägyptischen Texten, a.a.O., 345–377.

[107] W. BURKERT, Apokalyptik im frühen Griechentum: Impulse und Transformationen, in: Hellholm (Hg.), Apocalypticism (s. Anm. 101), 235–254; H.D. BETZ, The Problem of Apocalyptic Genre in Greek and Hellenistic Literature. The Case of the Oracle of Trophonius, a.a.O., 577–598.

[108] H. CANCIK, Libri fatales. Römische Offenbarungsliteratur und Geschichtstheologie, in: Hellholm (Hg.), Apocalypticism (s. Anm. 101), 549–576.

[109] Vgl. HELLHOLM, Introduction (s. Anm. 103), 2; RUDOLPH, Apokalyptik (s. Anm. 103), 776.

unterschiedlichen religiösen Kontexten die einseitig an der neuzeitlich-christlichen Problematisierung der eschatologischen Zukunftserwartung und der Abwehr von Endzeitberechnungen und -spekulationen orientierten Wesensbestimmungen (wie sie sich exemplarisch noch in dem Einführungs|artikel von Vielhauer und seiner Bearbeitung durch Georg Strecker finden) vom Tisch gefegt.

b) Ein zweiter wesentlicher Forschungsimpuls verdankt sich der verstärkten Bemühung um die Bestimmung literarischer Gattungen. *John J. Collins* hat als Ertrag der ‚genre group' der Society of Biblical Literature für die *Gattung ‚Apokalypse'* eine inzwischen weithin akzeptierte Definition vorgeschlagen, die eben nicht nur auf die jüdisch-christliche Tradition, sondern auch auf ‚Offenbarungsliteratur' aus anderen Kontexten anwendbar ist:

„‚Apocalypse' is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial, insofar as it involves another, supernatural world."[110]

‚Apokalypse' ist demnach eine Gattung des Texttyps Offenbarungsliteratur,[111] die sich auf eine transzendente Wirklichkeit bezieht, ohne dass damit apriorisch feststünde, ob diese temporal-‚zukünftig' oder spatial-‚jenseitig' wäre. Die in der älteren Forschung gegebene Fokussierung auf den Zeitaspekt, den Äonen-Dualismus und die eschatologische Naherwartung, ist damit auch hinsichtlich der Gattungsbestimmung überwunden, insofern diese Phänomene zwar innerhalb von Apokalypsen begegnen können, aber nicht notwendigerweise deren Eigentümlichkeit repräsentieren.

c) Allerdings ist zumindest die frühjüdische und frühchristliche Apokalyptik nicht nur ein literarisches Phänomen.[112] Man kann zwar einwenden, dass mit dem Schritt über die literarische Gattung hinaus die dort erreichte Präzision der Bestimmungen verloren geht, denn die apokalyptische ‚Vorstellungswelt' ist bekanntlich sehr disparat. Aber es ist ebenfalls unstrittig,

---

[110] J.J. COLLINS, Introduction. Towards the Morphology of a Genre, in: ders. (Hg.), Apocalypse. The Morphology of a Genre, Semeia 14, Missoula 1979, 1–20, 9.

[111] So auch D. HELLHOLM, Art. Apokalypse I: Form und Gattung, RGG^4 1 (1998), 585–588, 585.

[112] Vgl. COLLINS, Genre (s. Anm. 101), 11–32, 15, gegen die These von Hartmut Stegemann, der formuliert: „Unter ‚Apokalyptik' bezeichne ich ausschließlich ein *literarisches* Phänomen, nämlich die Anfertigung von ‚Offenbarungsschriften', die Sachverhalte ‚enthüllen', die sich nicht aus innerweltlichen Gegebenheiten, beispielsweise aus dem vorgegebenen ‚Erfahrungswissen' ableiten lassen, sondern die sich dem Autor und dem Leser nur erschließen durch den Rückgriff auf ‚himmlisches Offenbarungswissen'." (H. STEGEMANN, Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik, in: Hellholm [Hg.], Apocalypticism [s. Anm 101], 495–530, 498; vgl. auch 528).

dass ‚apokalyptische' Elemente, also die Themen und Motive, die konzentriert in Apokalypsen begegnen, auch in anderen Texten auftreten, die dadurch nicht gattungsmäßig zu Apokalypsen werden, aber eben doch in ei|ner Parallelität oder Wirkungsbeziehung zu Apokalypsen zu sehen sind.[113] Daher hat sich in vielen Forschungsbeiträgen eine dreifache Begriffsverwendung etabliert.[114]

– *‚Apokalpyse'* bezeichnet eine spezifische Textgattung, die keineswegs nur und auch nicht immer dort vorliegt, wo der Titel eines Buches so lautet.[115] Apokalypsen können außerdem in Texte anderer Gattungen eingebettet sein und ihrerseits Texte anderer Gattungen enthalten.

– ‚Apokalyptik' ist sehr viel weniger präzise definierbar. Der Terminus kann zum einen als religionsgeschichtliches Phänomen eine Form der Offenbarungsmitteilung bezeichnen, die von anderen Formen wie Prophetie, Mantik oder Weisheit zu unterscheiden ist und bestimmte Offenbarungsmodi wie Traumvisionen, visionäre Ekstasen oder Himmelsreisen innerhalb und außerhalb der literarischen Gattung ‚Apokalypse' umfasst.[116] Der Terminus bezeichnet zum anderen – und dieser Gebrauch überwiegt – eine Bewegung oder geistige Strömung, die durch eine entsprechende Vorstellungswelt bzw. durch die Produktion oder Rezeption entsprechender Offenbarungsliteratur geprägt ist.[117] Freilich lässt sich eine in irgendwelcher Hinsicht einheitliche apokalyptische Strömung weder im antiken Judentum noch im frühen Christentum aufweisen.

---

[113] Anders STEGEMANN, Bedeutung (s. Anm. 112), 499: „‚Apokalyptisch' sind Gattungen, Denkweisen, Stoffe und Motive nur im Rahmen von Apokalypsen, nicht darüber hinaus. … Von daher verbietet sich … jede Ausdehnung des Begriffes ‚apokalyptisch' über die Apokalypsen hinaus." Vgl. a.a.O., 528.

[114] Vgl. P.D. HANSON, Art. Apocalypticism, IDBSup (1976), 28–34; DERS., Art. Apocalypses and Apocalypticism, AncBD 1 (1992), 279–282; vgl. auch OLSSON, Activity (s. Anm. 105), 27f.; RUDOLPH, Apokalyptik (s. Anm. 103), 773f. Eine etwas andere Unterscheidung zwischen Apokalypse und Apokalyptik begegnet bereits bei M.E. STONE, Lists of Revealed Things in Apocalyptic Literature, in: F.M. Cross u.a. (Hg.), Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright, Garden City 1976, 414–452.

[115] Manche der ab dem 2. Jh. n.Chr. entstandenen sogenannten Apokalypsen (z.B. die beiden Jakobusapokalypsen aus Nag Hammadi; vgl. M. KRAUSE, Die literarischen Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi, in: Hellholm [Hg.], Apocalypticism [s. Anm. 101], 621–637, 629–632) sind anderen Gattungen zuzuordnen. Vgl. zum Überblick über die spätantike jüdische und christliche Apokalyptik G.S. OEGEMA, Zwischen Gericht und Heil. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum, WMANT 82, Neukirchen-Vluyn 1999.

[116] D. HELLHOLM, Art. Apokalyptik I: Begriffsdefinition als religionsgeschichtliches Problem, RGG[4] 1 (1998), 590f., 590.

[117] Vgl. HANSON, Art. Apocalypses (s. Anm. 114), 280; a.a.O., 281: „Apocalypticism … must accordingly be used with great caution".

– ‚*Apokalyptische Eschatologie*‘ bezeichnet eine Form eschatologischen Denkens, wie es in einigen der ‚klassischen‘ Apokalypsen, darüber hinaus in anderen ‚apokalyptischen Texten, belegt und von anderen Formen eschatologischen Denkens zu unterscheiden ist. |

Analog ließen sich auch andere Verbindungen mit dem Adjektiv ‚apokalyptisch‘ bilden, insofern eine bestimmte Kosmologie, Mittlervorstellung, Zeitperiodisierung etc. mehr oder weniger deutlich der ‚apokalyptischen‘ Vorstellungswelt zugeordnet werden kann.[118] Im Blick auf die Rede von der ‚apokalyptischen Eschatologie‘ ist hingegen zu betonen, dass diese Form eschatologischen Denkens weder Gemeingut der jüdischen Apokalypsen noch ein aussagekräftiges Kriterium zur Bestimmung des Wesens der Apokalyptik ist. An dieser Stelle ist die ältere Forschung deutlich zu korrigieren, die – verleitet durch die beiden kanonischen Apokalypsen – dem Aspekt der temporalen End- oder Naherwartung eine besonders zentrale Bedeutung zugeschrieben[119] und aus primär sachlich-theologischen Anliegen allzu schematisch zwischen (‚echter‘) Prophetie und Apokalyptik oder zwischen Apokalyptik und (‚eigentlicher‘) Eschatologie unterschieden hat.

d) Als eine Charakteristik ‚apokalyptischer‘ Literatur in verschiedenen religionsgeschichtlichen Kontexten wird häufig der Sachverhalt genannt, dass es sich hier um Offenbarungsliteratur im Horizont religiöser oder politischer Krisen oder Umbrüche handelt. Diese Erklärung war schon lange im Blick auf das Danielbuch vertreten worden, das im Kontext der Religionsnot der makkabäischen Zeit um 165 seine endgültige Gestalt erhalten hat; sie wurde in analoger Weise für die Johannesapokalypse vertreten, die traditionell als Reaktion auf eine Bedrängnis in der Spätzeit Kaiser Domitians angesehen wurde.[120] Auch Texte wie 4Esra oder auch das ägyptische Töpferorakel lassen sich als literarische ‚Krisenbewältigung‘ verstehen,[121]

---

[118] OLSSON, Activity (s. Anm. 105), 27f., spricht daher allgemeiner von „apocalyptic ideas“.

[119] S. die oben Abschnitt 3.1 referierten Charakterisierungen in der Einführung von P. Vielhauer.

[120] Diese These ist inzwischen allerdings nachhaltig erschüttert, da einerseits die Belege für eine große Verfolgung der christlichen Gemeinde unter Domitian fehlen und in der Apokalypse nur ein einziger tatsächlicher Blutzeuge namentlich erwähnt wird. Weite Teile der neueren Forschung rechnen daher nicht mit einer tatsächlichen Krise der Gemeinde, sondern mit einer vom Autor lediglich wahrgenommenen (oder befürchteten) Krise. S. zum Problem A. YARBRO COLLINS, Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse, Philadelphia 1984; L.L. THOMPSON. The Book of Revelation. Apocalypse and Empire, New York 1990.

[121] S. z.B. H.-J. FABRY, Die frühjüdische Apokalyptik als Reaktion auf Fremdherrschaft. Zur Funktion von 4Q246, in: B. Kollmann/W. Reinbold/A. Steudel (Hg.), Antikes Judentum und Frühes Christentum (FS H. Stegemann), BZNW 97, Berlin 1999, 84–98.

wenngleich zwischen der zugrunde liegenden Krise und ihrer literarischen Bewältigung stets mit gewissen zeitlichen Verzögerungen zu rechnen ist. |

Der Sachverhalt ist jedoch keineswegs so einfach, dass man die apokalyptische Hoffnung im Ganzen als eine (bloße) Reaktion auf äußere politische oder religiöse Krisen verstehen dürfte – ganz abgesehen von den negativen Wertungen, die sich gelegentlich, wie im o.g. Zitat Julius Wellhausens[122], mit einer solchen Interpretation verbanden. Schon das Danielbuch reicht ja in seinen Vorstufen in die Zeit *vor* der makkabäischen Krise zurück.[123] Die Rezeption des Weltreicheschemas und die entsprechende Periodisierung des Geschichtsverlaufs ist sicher vor dieser Zeit erfolgt.[124] Außerdem ist inzwischen durch die Funde von Qumran deutlich geworden, dass das Danielbuch gar nicht den Einsatzpunkt der frühjüdischen Apokalyptik bildet. Vielmehr zeigen die in Qumran gefundenen aramäischen Fragmente von Teilen des Henochbuches, deren paläographische Datierung wohl noch ins 3. Jahrhundert v. Chr. (so 4QEnastr[a])[125] bzw. in die 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. (4QEn[a] ar)[126] zurückweist, dass das ‚Wächterbuch' 1Hen 1–36[127] wohl schon im 3. Jahrhundert entstanden ist, das astronomische Buch evtl. noch etwas früher.[128] Die ältere Forschung vor den Qumran-Funden hatte das Henochbuch in aller Regel nach

[122] S.o. Abschnitt 2.1. c) mit Anm. 47.

[123] S. kurz R.G. KRATZ, Art. Apokalyptik II: Altes Testament, RGG[4] 1 (1998), 591f.; ausführlich DERS., Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld, WMANT 63, Neukirchen-Vluyn 1991, 70–76; J.J. COLLINS, Art. Daniel/Danielbuch, RGG[4] 2 (1999), 556–559; DERS., Daniel. A Commentary on the Book of Daniel, Hermeneia, Minneapolis 1993, 29ff.

[124] Vgl. den Überblick bei COLLINS, Daniel (s. Anm. 123), 166ff. Nach FABRY, Apokalyptik (s. Anm. 121), 89–91, ist die Wandlung zur apokalyptischen Eschatologie in Dan 2 im Horizont der Machtpolitik des Antiochus III. zu verstehen.

[125] Vgl. J.T. MILIK, The Books of Enoch. Aramaic Fragments from Qumrân Cave 4, Oxford 1976, 7.273, der die Handschrift auf das Ende des 3. bzw. den Anfang des 2. Jh.s v.Chr. datiert; s. auch STEGEMANN, Bedeutung (s. Anm. 112), 504; VANDERKAM, Enoch (s. Anm. 101), 80ff.

[126] Vgl. MILIK, Books (s. Anm. 125), 140; STEGEMANN, Bedeutung (s. Anm. 112), 503f. Milik (a.a.O., 141) nimmt an, dass die Handschrift ihrerseits eine Kopie eines Manuskripts darstellt, das in das 3. Jahrhundert zurückreicht.

[127] In der ältesten Handschrift 4QEn[a] ar sind von diesem Buch bereits die Anfangskapitel 1Hen 1–5 belegt, die bereits die redaktionelle Endgestalt des Wächterbuches repräsentieren dürften, s. dazu G.W.E. NICKELSBURG, 1Enoch I. A Commentary on the Book of Enoch Chapters 1–36, Hermeneia, Minneapolis 2001, 132; L. HARTMAN, Asking for Meaning. A Study of 1Enoch 1–5, CB.NT 12, Lund 1979, 139–141.

[128] Vgl. M. ALBANI, Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum Astronomischen Henochbuch, WMANT 68, Neukirchen-Vluyn 1994, 40f; VANDERKAM, Enoch (s. Anm. 101), 83ff.

Daniel, in das späte 2. oder 1. Jahrhundert v.Chr. datiert.[129] Diese Auffassung ist | nun zumindest für das astronomische Buch, das Wächterbuch und das ebenfalls in Qumran belegte Gigantenbuch zu korrigieren.[130]

Die Rückdatierung hat entscheidende Bedeutung für das Verständnis der Anfänge der Apokalyptik, denn es ist nun deutlich, dass die ‚apokalyptischen' Themen von urzeitlichem Fall und eschatologischem Gericht, Thronvision, Himmelsreise und Straforten, die das Wächterbuch prägen, schon längst vor der großen Religionskrise unter Antiochus IV., die man bislang zumeist als die Geburtsstunde der ‚eigentlichen' Apokalyptik angesehen hatte, ausformuliert wurden. Die apokalyptische Literatur des antiken Judentums beginnt also nicht erst mit Daniel, sondern mit den älteren Teilen des Henochbuches, in denen die entsprechenden Themen erstmals literarisch belegbar entfaltet werden. Ob und inwiefern diese Texte (und die vielleicht parallel entstandenen Vorstufen des Danielbuches) ebenfalls auf innere oder äußere Krisen reagieren, bleibt unsicher, da sich der Standort der Tradenten und Verfasser sehr viel weniger präzise bestimmen lässt als bei den ‚historischen' Apokalypsen wie Dan 10–12 mit ihrer klar erkennbaren *vaticinium-ex-eventu*-Form.

Ungeachtet dessen, ob man die Wurzeln der Apokalyptik und die Beweggründe für ihre Herausbildung ganz im Bereich der Henochtraditionen sehen will[131] oder ob man den Bezügen zur älteren Prophetie nach wie vor ein höheres Gewicht einräumt[132], bleibt das Fazit, dass die jüdische *Apo-*|

---

[129] Vgl. etwa SCHÜRER, Geschichte II³ (s. Anm. 39), 510, der eine „Grundschrift des Buches Henoch" im letzten Drittel des 2. Jh.s v.Chr. ansetzen wollte.

[130] Vgl. auch S. UHLIG, Das Äthiopische Henochbuch, JSHRZ 5/6, Gütersloh 1984, 494; zum Gigantenbuch s. L.T. STUCKENBRUCK, The Book of Giants from Qumran. Texts, Translation, and Commentary, TSAJ 63, Tübingen 1997.

[131] So STEGEMANN, Bedeutung (s. Anm. 112), 505–507, der jeden Konnex zur Prophetie scharf ablehnt; vgl. zur These mesopotamischer Hintergründe sowohl der Henochgestalt als auch der danielischen ‚Menschensohn'-Gestalt H.S. KVANVIG, Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man, WMANT 61, Neukirchen-Vluyn 1988. Vgl. in diesem Sinn auch COLLINS, Daniel (s. Anm. 123), 70: „The tradition shows strong Mesopotamian influence which suggests that it originated in the eastern diaspora. In the case of Daniel, … too, the evidence points to an eastern matrix for the tradition, although the visions were certainly composed in Israel."

[132] Vgl. in diesem Sinne O. PLÖGER, Theokratie und Eschatologie, WMANT 2, Neukirchen 1959; P.D. HANSON, The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology, Philadelphia 1975, der die Perspektive apokalyptischer Eschatologie auf Jes 56–66 und damit (bei einer sehr konservativen Datierung) bis ins 6. Jh. v.Chr. zurückführt. Vgl. jedoch die Kritik bei J.J. COLLINS, Art. Apocalypses and Apocalypticism: Early Jewish Apocalypticism, AncBD 1 (1992), 282–288, 284, sowie KRATZ, Art. Apokalyptik I (s. Anm. 123), 592: „Die Anfänge der A. liegen nicht im AT. Ähnlichkeiten in Ez, Jes 40–55, Sach 1–6 oder in spätprophetischen Fortschreibungen wie Jes 24–27, Jes 56–66 und Sach 9–14 beruhen auf der Rezeption des Materials

kalyptik älter ist als die große Religionskrise des antiken Judentums und in ihren Bewegründen und Anliegen nicht ohne weitere Differenzierungen aus ihr erklärt werden kann. Sie ist keine ‚bloße' Krisenbewältigung, erst recht nicht nur eine aus Enttäuschung geborene träumerisch-illusionistische Spekulation. Zumal als später apokalyptische Denkformen durch eine Vielzahl von Traditionen weiter verbreitet waren, konnten diese unabhängig von aktuellen politischen oder religiösen Krisensituationen aufgenommen und weitergebildet werden.

e) Die Auffindung von Handschriften der Henochtradition, die früher anzusetzen sind als die Endredaktion des Danielbuches, macht noch in einer anderen Hinsicht „eine Neuorientierung notwendig"[133]: Die ältesten, eindeutig ‚apokalyptischen' Texte des antiken Judentums zeigen, dass es sich bei der jüdischen Apokalyptik nicht in erster Linie um eschatologische Hoffnungen und Spekulationen, nicht *primär um Zukunftserwartung oder gar* Nah*erwartung* handelt. Diese Einschätzung, welche die Bewertung und Abwertung der jüdischen Apokalyptik in der älteren Forschung in besonders hohem Maße beeinflusst hat, ist im Blick auf die Anfänge und frühen Motive der jüdischen Apokalyptik definitiv unrichtig – so sehr solche Erwartungen, Periodisierungen und Berechnungen später in apokalyptischen Texten an prominenter Stelle begegnen.[134] Es geht in den Texten der ältesten jüdischen Apokalyptik nicht in erster Linie um Zukunftsspekulation, sondern eher um Orientierung für die eigene Gegenwart – wenngleich für die antiken Autoren zwischen diesen beiden Dimensionen kein Gegensatz bestanden haben dürfte.[135] Im Wächterbuch geht es z.B. primär um die Frage, warum die Welt so ist, wie sie ist, um die Frage nach dem Ursprung des Bösen[136] und seiner Überwindung, nach Gottes Gerechtigkeit

---

in der jüngeren A." Vgl. die aus dem Vergleich von Sach 9–14 und dem Wächterbuch erwachsenen weiterführenden Überlegungen bei E.J.C. TIGCHELAAR, Prophets of Old and the Day of the End. Zechariah, the Book of the Watchers, and Apocalyptic, OTS 35, Leiden 1996, 263–265.

[133] KOCH, Einleitung (s. Anm. 101), 118.

[134] Die temporale Eschatologie mit ihren Geschichtsperiodisierungen begegnet erst in den ‚historischen' Apokalypsen, im Henochbuch der Tiersymbol- und der Wochenapokalypse, parallel dazu dann im Danielbuch, d.h. etwa ab der Makkabäerzeit. J.J. COLLINS, The Place of Apocalypticism in the Religion of Israel, in: DERS., Seers (s. Anm. 101), 39–57, 51, weist darauf hin, dass damit gegenüber dem Wächterbuch etwas Neues eingeführt wird, wobei allerdings die Grundlagen für eine spätere Geschichtsperiodisierung schon in 1Hen 10,12 gelegt werden, wenn die Wächter für 70 Generationen gebunden werden.

[135] Vgl. zum Folgenden die luzide Darstellung von „Worldview and Religious Thought" des Henochbuchs in NICKELSBURG, 1Enoch I (s. Anm. 127), 37f., sowie COLLINS, Place (s. Anm. 134), 47ff.

[136] Vgl. J.J. COLLINS, The Origin of Evil in Apocalyptic Literature and the Dead Sea Scrolls, in: DERS., Seers (s. Anm. 101), 287–300.

und der Gültigkeit seiner Weltordnung – und darin nicht zuletzt um die Probleme der Theodizee. Zu diesem Zweck werden im Rahmen des ‚symbolischen Universums' dieser Texte mythologische Traditionen über einen vorzeitlichen Fall der Engel geboten, vorwissenschaftliches (d.h. weisheitliches) | ‚Himmelswissen' in Form astronomischer, kosmographischer und metereologischer Erklärungen und – mit ihnen verbunden – bildhafte Vorstellungen über die Beseitigung des Bösen und die Heraufführung des Heils. Doch scheint es in all diesen Aussagen weniger um ein spekulatives Ausforschen der Zukunft zu gehen als vielmehr um einen allen Widrigkeiten der Gegenwart zum Trotz an der Weltherrschaft und Weltordnung Gottes festhaltenden Glauben. Die dabei aufgenommenen dualistischen Entgegensetzungen (kosmisch: Gott || Menschheit; spatial: Himmel || Erde; temporal: Heilszeit || Gegenwart) reflektieren die Erfahrung der eigenen Gegenwart als einer von Unrecht und Gewalt geprägten, widersprüchlichen Zeit. Gegen diese Erfahrungen setzt die apokalyptische Wirklichkeitssicht Bilder von der endgültigen Überwindung des Bösen und von der Heraufführung der Heilszeit, Bilder von der Auflösung der schmerzlich erfahrenen Dualitäten, die – auch wenn die Erlösung noch zukünftig vorgestellt ist – Vergewisserung und Identitätsstärkung in der Gegenwart bedeuten. Die Rezeption dieser apokalyptischen Traditionen und ihre Weiterbildung lässt vermuten, dass diese Form der Wirklichkeitsdeutung und -bewältigung in verschiedenen Kreisen als orientierungsstiftend und tragfähig erfahren wurde.

So sehr man also die Herausbildung einer solchen Literatur auch als eine kreative Reaktion auf die Wandlungen in der Lebenswelt ihrer Trägerkreise verstehen dürfe, wäre es doch völlig unangemessen, die literarischen Produkte als Zeugnisse einer Degeneration oder gar eines Rückfalls hinter das religiöse Niveau älterer Überlieferungen anzusehen.

f) Es ist hier nicht der Ort, die alte Streitfrage zu erörtern, ob die jüdische Apokalyptik sich eher aus der Weisheit[137] oder aus der Prophetie[138] herleiten lässt – ganz abgesehen davon, dass diese Diskussion noch zu sehr von spezifisch theologischen Kategorien über den Geschichtsbezug der alttestamentlichen Traditionen etc. geprägt war. Die älteste Apokalyptik der Henochtradition zeigt sicher primär Anknüpfungen an (mantisch-) weisheitliche Traditionen,[139] während die jüngeren ‚historischen' Apokalypsen

---

[137] So V. RAD, Theologie II (s. Anm. 97), 316–338; DERS., Weisheit in Israel, München ^{3}1985, 337–363; s. dazu BEDENBENDER, Gott (s. Anm. 101), 62–68.

[138] So P. VON DER OSTEN-SACKEN, Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit, TEH 157, 68–70.

[139] Die Herleitung aus der mantischen Weisheit wurde zunächst von H.-P. MÜLLER, Mantische Weisheit und Apokalyptik, in: G.W. Anderson u.a. (Hg.), Congress Volume. Uppsala 1971, VT.S 22, Leiden 1972, 268–293, vertreten; vgl. weiter J.C. VANDERKAM, The Prophetic-Sapiential Origins of Apocalyptic Thought, in: J.D. Martin/P.R. Davies

des | Danielbuches und in den von ihm beeinflussten Zeugnissen dann auch eine intensivere Rezeption prophetischer Überlieferungen belegen.[140] Für die späteren Zeugnisse der frühjüdischen Apokalyptik ist diese aus der Perspektive der alttestamentlichen Wissenschaft formulierte Alternative ohnehin nicht mehr von Bedeutung.

Entscheidend für die Frage nach den möglichen Anknüpfungen der Jesustradition ist jedoch ein anderer Aspekt, der gleichfalls das Verhältnis von *Weisheit und Apokalyptik* betrifft. Die erst nach 1991 zugänglich gewordenen Weisheitstexte aus der Bibliothek von Qumran, insbesondere der sogenannte *Musar le-Mevin* (= Unterweisung für den Verständigen; früher Sapiential Work A; auch 1Q/4QInstruction genannt) und das sogenannte *Book of Mysteries* (1Q/4QMysteries)[141] zeigen nämlich eine bislang unbekannte Entwicklung der palästinisch-jüdischen Weisheitstradition auf, die in einem deutlichen Abstand zu den aus Kohelet, Hiob, den Proverbien oder Jesus Sirach bekannten Formen weisheitlicher Reflexion steht.[142] Die weisheitliche Reflexion verbindet sich hier mit apokalyptischen Motiven z.B. von einem vorzeitlichen Engelfall, einer dualistischen Teilung der Menschheit oder von einem eschatologischen Gericht, ja die Weisheit wird in dieser Tradition insgesamt als eine himmlisch vermittelte, offenbarte Weisheit präsentiert,[143] so dass man *cum grano salis* von einer *Dualisierung*[144] oder *Apokalyptisierung der Weisheit* sprechen kann.[145] | Diese Entwicklung vollzog sich nicht innerhalb der spe-

---

(Hg.), A Word in Season. Essays in Honour of William McKane, JSOT.S 42, Sheffield 1986, 163–178, K. KOCH, Die Anfänge der Apokalyptik in Israel und die Rolle des astronomischen Henochbuchs, in: DERS., Wende (s. Anm. 101), 3–39.

[140] COLLINS, Daniel (s. Anm. 123), 70f.

[141] Zur Einleitung in diese Texte s. zuletzt A. LANGE, Die Weisheitstexte von Qumran. Eine Einleitung, in: C. Hempel/A. Lange/H. Lichtenberger (Hg.), The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought, BETL 159, Leuven 2002, 3–30.

[142] Vgl. D.J. HARRINGTON, Two Early Jewish Approaches to Wisdom. Sirach and Qumran Sapiential Work A, in: Hempel/Lange/Lichtenberger (Hg.), Wisdom Texts (s. Anm. 141), 263–276.

[143] Vgl. grundlegend F. GARCÍA MARTÍNEZ, Wisdom at Qumran. Worldly or Heavenly, in: ders. (Hg.), Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition, BETL 168, Leuven 2003, 1–15, 14. Vgl. auch M.J. GOFF, The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction, StTDJ 50, Leiden 2003.

[144] S. dazu ausführlich J. FREY, Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library. Reflections on Their Background and History, in: M. Bernstein/F. García Martínez/J. Kampen (Hg.), Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization of Qumran Studies Cambridge 1995 (FS J.M. Baumgarten), StTDJ 23, Leiden 1997, 275–335, 298f.

[145] Vgl. T. ELGVIN, Wisdom and Apocalypticism in the Early Second Century BCE. The Evidence of 4QInstruction, in: L.H. Schiffman/E. Tov/J.C. VanderKam (Hg.), The Dead Sea Scrolls Fifty Years After Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997, Jerusalem 2000, 226–247; DERS., Wisdom With and Without Apocalyptic, in: D. Falk/F. García Martínez/E. Schuller (Hg.), Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization of Qumran Studies Oslo 1998, StTDJ 335, Leiden 2000, 15–38. Zu möglichen Einflüssen aus der Henochtradition s. weiterführend L.T. STUCKENBRUCK, 4QInstruction

zifischen Qumrangemeinschaft, sondern außerhalb ihrer bzw. in Vorläufergruppen, denn die genannten Weisheitstexte sind nach der Überzeugung der meisten Bearbeiter keine gruppenspezifischen Texte der ‚essenischen' Gemeinschaft (des *yaḥad*), vielmehr repräsentieren sie eine ungefähr gleichzeitig mit Ben Sira anzusetzende, soziologisch wohl anders einzuordnende Strömung der palästinisch-jüdischen Weisheit, deren Spuren sich erst jetzt, aus den Texten der Bibliothek von Qumran, erkennen lassen.[146]

Dies hat Konsequenzen, auch für die Einordnung der Jesustradition. Hatte man in der Forschung bislang die Weisheit (als Erfahrungsweisheit) in den Proverbien, Jesus Sirach oder dann auch der Sapientia Salomonis als eine dem apokalyptischen Denken diametral gegenüberstehende Strömung angesehen, so dass sich für die Einordnung einzelner Logien der Jesustradition zumeist die Alternative ‚weisheitlich *oder* apokalyptisch' stellte, so ist aufgrund der neu zugänglich gewordenen Texte festzustellen, dass sich diese beiden Bereiche schon längst vor der Zeitenwende überschneiden. Eine völlig unapokalyptische Weisheit lässt sich für den palästinischen Bereich um die Zeitenwende kaum mehr voraussetzen. Die Implikationen dieser Beobachtungen für die Einordnung der Texte aus der Logienquelle und anderen frühen Jesustraditionen sind in der Forschung noch keineswegs hinreichend wahrgenommen.[147]

g) Insgesamt ist gerade aufgrund der Qumranfunde festzustellen, dass die Bedeutung der Apokalyptik oder zumindest einzelner apokalyptischer Motive im Judentum um die Zeitenwende größer war, als dies von der älteren Forschung angenommen wurde. Zwar hat die Qumrangemeinschaft vermutlich nicht selbst Texte der Gattung ‚Apokalypse' verfasst,[148] weil in | ihr an die Stelle der divinatorisch bestimmten Traumvisionen und Himmelsreisen eine andere Art der Offenbarungsmitteilung trat: die inspirierte

---

and the Possible Influence of Early Enochic Traditions. An Evaluation, in: Hempel/Lange/Lichtenberger (Hg.), Wisdom Texts (s. Anm. 141), 245–262.

[146] S. außer dem o. Anm. 141 genannten Aufsatz von A. Lange schon DERS., Weisheit und Prädestination. Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran, StTDJ 18, Leiden 1995, bes. 301–306; DERS., In Diskussion mit dem Tempel. Zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel, in: A. Schoors (Hg.), Qohelet in the Context of Wisdom, BETL 136, Leuven 1998, 113–159; DERS., Die Endgestalt des protomasoretischen Psalters und die Toraweisheit. Zur Bedeutung der nichtessenischen Weisheitstexte aus Qumran für die Auslegung des protomasoretischen Psalters, in: E. Zenger (Hg.), Der Psalter in Judentum und Christentum (FS N. Lohfink), HBS 18, Freiburg 1998, 101–136.

[147] Vgl. jedoch D.J. HARRINGTON, Ten Reasons Why the Qumran Wisdom Texts are Important, DSD 4 (1997), 246–254, 254; J.J. COLLINS, Wisdom, Apocalypticism and Generic Compatibility, in: ders., Seers (s. Anm. 101), 385–404.

[148] Dazu FREY, Bedeutung (s. Anm. 80); STEGEMANN, Bedeutung (s. Anm. 112), 520f.; J.J. COLLINS, Apocalypticism and Literary Genre in the Dead Sea Scrolls, in: P.W. Flint/J.C. VanderKam (Hg.), The Dead Sea Scrolls After Fifty Years II, Leiden 1999, 403–430, 421.

Auslegung der Schrift,[149] wie sie vermutlich durch den ‚Lehrer der Gerechtigkeit' praktiziert worden war und dann in spezifischen literarischen Formen wie den Pescharim weitergeführt wurde. Daher lässt sich die Qumrangemeinschaft nicht einfach als ‚apokalyptische Gemeinschaft' charakterisieren,[150] dennoch zeigt die Bibliothek von Qumran in eindrucksvoller Weise die Verbreitung der Henoch- und Danieltraditionen sowie die Rezeption einer Vielzahl sehr unterschiedlicher apokalyptischer Motive, sowohl in den von der Qumrangemeinschaft übernommenen Texten als auch in ihren eigenen literarischen Produkten. Es muss zu denken geben, dass eine Gruppierung, die selbst wohl keine Apokalypsen verfasst hat, in ihrem Denken so stark von der Rezeption apokalyptischer Motive wie z.B. der Periodisierung der Zeiten, des eschatologischen Kampfes, der Gemeinschaft mit den Engeln etc. bestimmt war.[151] Offenbar sind im Anschluss an die Entwicklungen der Makkabäerzeit apokalyptische Theologumena – nicht zuletzt über das noch in den hebräischen Kanon gelangte Danielbuch – in breite Kreise des Judentums der Spätzeit des Zweiten Tempels einge|gangen, sie haben in je unterschiedlicher Selektion das Denken der essenischen Kreise, aber auch den Pharisäismus geprägt sowie dann natürlich auch die Hoffnungen jener zelotischen Kreise, deren zunehmende Radikalisierung schließlich zur Katastrophe des jüdischen Krieges geführt hat.

---

[149] Vgl. J.J. COLLINS, Was the Dead Sea Sect an Apocalyptic Movement, in: DERS., Seers (s. Anm. 101), 261–286, 279: „With the arrival of the Teacher of Righteousness, the sect had no need to rely on the authority of legendary heroes such as Enoch. The authority accorded to the contemporary figure of the Teacher is probably a major reason why the sectarians dispensed with the literary form of the apocalypse." S. weiter A. LANGE, The Essene Position on Magic and Divination, in: Bernstein/García Martínez/Kampen (Hg.), Legal Texts (s. Anm. 144), 377–435, v.a. 433–435; weiter DERS., Interpretation als Offenbarung. Zum Verhältnis von Schriftauslegung und Offenbarung in apokalyptischer und nichtapokalyptischer Literatur, in: García Martínez (Hg.), Wisdom and Apocalypticism (s. Anm. 143), 17–34.

[150] So etwa F.M. CROSS, Die antike Bibliothek von Qumran und die moderne biblische Wissenschaft. Ein zusammenfassender Überblick über die Handschriften vom Toten Meer und ihre einstigen Besitzer, NStB 5, Neukirchen-Vluyn 1967, 85f; vgl. auch M. HENGEL, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v.Chr., WUNT 10, Tübingen 1969 (^{3}1988), 319ff. S. zur Sache FREY, Bedeutung (s. Anm. 80).

[151] S. dazu FREY, Bedeutung (s. Anm. 80); vgl. weiter F. GARCÍA MARTÍNEZ, Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran, StTDJ 9, Leiden 1992; DERS., Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition, in: J.J. Collins (Hg.), Encyclopedia of Apocalypticism 1. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity, New York 1999, 162–192; COLLINS, Dead Sea Sect (s. Anm. 149), 261–286; DERS., Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls, London 1997; DERS., Apokalypticism (s. Anm. 148), 403–430.

Die Marginalisierung der Apokalyptik in der älteren Forschung ist aus historischen Gründen nicht mehr aufrecht zu erhalten. Vielmehr ist die Apokalyptik eine der wesentlichen geistigen Strömungen des Judentums der Zeit ‚zwischen den Testamenten', und weite Teile des Urchristentums und seiner Traditionen sind ohne den Beitrag des apokalyptischen Denkens historisch nicht zu verstehen. Dies gilt es im Blick auf die Gestalt Jesu von Nazareth nun zu verdeutlichen.

4. Apokalyptische Elemente in der Verkündigung Jesu

Meine These ist, dass Jesus von Nazareth – soweit wir das historisch erkennen können – sehr viel stärker an apokalyptische Elemente angeknüpft und diese wesentlich positiver aufgenommen hat, als dies die exegetische Forschung lange Zeit zugestehen wollte.

4.1 Zur gegenwärtigen Forschungssituation

Diese Sicht der Dinge hatte sich eigentlich schon seit dem Umbruch von der ‚liberalen' Jesusdeutung zum ‚eschatologischen' Verständnis der Verkündigung Jesu durchgesetzt. Doch die Erkenntnis, dass Jesu Verkündigung vom Reich Gottes nicht ein immanent-geschichtliches oder gar individuell-innerliches, sondern ein eschatologisch erwartetes Reich bezeichnet, wurde in der theologischen Interpretation bei Schweitzer ebenso wie dann bei Bultmann in signifikanter Weise neutralisiert,[152] und in neuerer Zeit ist der ‚klassische' Konsensus der eschatologischen Interpretation des Wirkens und der Verkündigung Jesu insbesondere in der nordamerikanischen Forschung aufs Neue zweifelhaft geworden. Im Hintergrund der neuerlichen Argumentation für einen ‚Non-Eschatological Jesus'[153] stand zuerst die durch *Norman Perrin* in die nordamerikanische Exegese vermittelte existentiale Gleichnisinterpretation[154], hinzu kamen v.a. quellenkriti-

---

[152] S.o. Abschnitt 2.1 d).

[153] So der von Marcus Borg verwendete Terminus: M.J. BORG, Jesus in Contemporary Scholarship, Valley Forge 1994, 47–68. Zum Stand der Debatte s. auch D.S. DU TOIT, Redefining Jesus. Current Trends in Jesus Research, in: M. Labahn/A. Schmidt (Hg.), Jesus, Mark and Q. The Teaching of Jesus and its Earliest Records, JSNT.S 214, Sheffield 2001, 82–124, 110–113.

[154] S. abschließend N. PERRIN, Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation, Philadelphia, 1976, bes. 1–15, sowie bereits DERS., Rediscovering the Teaching of Jesus, New York 1967, 202ff. (= dt.: DERS., Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung, Göttingen 1972, 232ff.), wo Perrin in Abweichung von seiner früheren stärker forschungsgeschichtlichen Arbeit (DERS., The Kingdom of God in the Teaching of Jesus, London 1963) in Anlehnung an Bultmann die lineare Zeitkonzeption im Verständnis der Eschatologie Jesu in Frage stellt.

|sche Überlegungen, etwa von *John S. Kloppenborg* im Blick auf die redaktionelle Schichtung der Logienquelle[155] und die historische Einordnung der darin enthaltenen Stoffe[156] sowie – bei einigen Autoren wie z.B. *Helmut Koester* und *John Dominic Crossan* – die programmatische Aufwertung außerkanonischer Traditionen[157], insbesondere des koptischen Thomasevangeliums[158], das nun zu einem Hauptzeugen für die früheste Jesusüberlieferung avanciert.[159] So wird derzeit die These eines von allen apokalyptischen Elementen deutlich abgerückten, primär weisheitlichen Jesus einflussreich von *Marcus Borg*, *John Dominic Crossan* oder *Burton Mack* vertreten,[160] außerdem in einer z.T. aufklärerisch-popularisierenden Wei|se von den Fellows des sogenannten *Jesus Seminar,* dessen Methode der Ab-

[155] Vgl. grundlegend D. LÜHRMANN, Die Redaktion der Logienquelle, WMANT 33, Neukirchen-Vluyn 1969; weiter J.S. KLOPPENBORG, The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections, Studies in Antiquity and Christianity, Philadelphia 1987; s. zuletzt J.S. KLOPPENBORG VERBIN, Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel, Edinburgh 2000; s. zur Geschichte der Forschung J.M. ROBINSON/P. HOFFMANN/J.S. KLOPPENBORG, The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas, Hermeneia, Minneapolis 2000, xlvii–lxvi.

[156] Im Zentrum stehen hier die Worte vom kommenden Menschensohn (dazu waren einflussreich VIELHAUER, Gottesreich [s. Anm. 99], 55–91 [s. dazu u. Abschnitt 4.4]; H.E. TÖDT, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh 1959).

[157] S. programmatisch J.D. CROSSAN, Four Other Gospels. Shadows on the Contours of the Canon, Minneapolis 1985; DERS., The Cross that Spoke. The Origins of the Passion Narrative, San Francisco 1988; DERS., Jesus (s. Anm. 13); s. auch H. KOESTER, Ancient Christian Gospels. Their History and Development, London 1990.

[158] Vgl. das einflussreiche Werk des Koester-Schülers S.J. PATTERSON, The Gospel of Thomas and Jesus, Foundations and Facets. References Series, Sonoma 1993. Im Hintergrund steht die u.a. von H. Koester (Introduction. The Gospel According to Thomas, in: B. Layton [Hg.], Nag Hammadi Codex 2,2–7 1. Gospel according to Thomas, Gospel according to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indexes, NHS 20, Leiden 1989, 38–49) und seinen Schülern vertretene Frühdatierung des Thomasevangeliums in die Mitte des 1. Jh.s (s. dazu kritisch J. SCHRÖTER/H.-G. BETHGE, Das Evangelium nach Thomas, in: H.-M. Schenke/H.-G. Bethge/U.U. Kaiser [Hg.], Nag Hammadi Deutsch 1. NHC 1, 1 – 5,1, Berlin 2001, 151–163).

[159] Sowohl in der Ausgabe des *Jesus Seminar* (R.W. Funk/R.W. Hoover/The Jesus Seminar [Hg.], The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus, New York 1993) also auch bei CROSSAN, Jesus (s. Anm. 13), 427–450 wird dem koptischen Thomasevangelium (und z.T. noch weiteren, erst quellenkritisch hergestellten Texten) die historische Priorität vor den synoptischen Traditionen eingeräumt. Auch bei F. VOUGA, Geschichte des frühen Christentums, UTB 1733, Tübingen 1994, gilt das Thomasevangelium als Zeuge für die Epoche von 30–60 n.Chr.

[160] BORG, Case (s. Anm. 13); DERS., Jesus (s. Anm. 13); CROSSAN, Jesus (s. Anm. 13); B.L. MACK, The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins, San Francisco 1993; DERS., Q and Cynic-Like Jesus, in: W.E. Arnal/M. Desjardins (Hg.), Whose Historical Jesus?, SCJ 7, Waterloo 1997, 25–36.

stimmung über die ‚Echtheit' von Jesuslogien mit unterschiedlich gefärbten Kügelchen eine zweifelhafte Berühmtheit erlangt hat.[161] Es ist allerdings deutlich zu erkennen, dass im Hintergrund dieser neueren ‚uneschatologischen' bzw. ‚unapokalyptischen' Jesusbilder ein dezidiert hermeneutisches Interesse mitschwingt, Jesus nicht als weltverneinenden Endzeitpropheten, sondern als einen für kulturelle und gesellschaftliche Fragen aufgeschlossenen Verkündiger zu verstehen.[162]

Das dabei angeführte ‚Gegenbild' der ‚Apokalyptik' ist dabei oft recht grob und von den neueren Einsichten der neueren Apokalyptikforschung kaum berührt. Aufschlussreich formuliert die Ausgabe der ‚Five Gospels':

> „Scholars are agreed that Jesus spoke frequently about God's imperial rule, or, in traditional language, about the kingdom of God. Does this phrase refer to God's direct intervention in the future, something connected with the end of the world and the last judgment, or did Jesus employ the phrase to indicate something already present and of more elusive nature? The first of these options is usually termed apocalyptic, a view fully expressed in the book of Revelation, which is an apocalypse".[163]

Das Zitat zeigt, wie einseitig hier das Kriterium der ‚Zukünftigkeit' bzw. der Bezug auf das ‚Weltende' (und letzte Gericht) den Terminus ‚Apokalyptik' prägt. Darin liegt eine popularisierte Form der inzwischen veralteten ‚Wesensbestimmung' der Apokalyptik vor, die freilich noch in zahlreichen Lehrbuchdarstellungen (wie z.B. dem Artikel P. Vielhauers) weitergegeben wird. Schärfer noch kommentiert *N. T. Wright* das Apokalyptik-Bild der Fellows: „‚Apocalyptic' is, more or less, that which fundamentalists believe about the end of the world'."[164] Von der Inanspruchnahme durch einen solchen Bibelfundamentalismus will z.B. das *Jesus Seminar* den historischen Jesus mit aller Entschlossenheit abrücken.[165] Das bedeutet | jedoch, dass das Interesse an der Applikation bzw.

---

[161] Zum Vorgehen der Fellows s. die Beschreibung in Funk/Hoover/The Jesus Seminar (Hg.), Five Gospels (s. Anm. 159), 34–38.

[162] Dies ist deutlich bei BORG, Case (s. Anm. 13), 61, der auf die Möglichkeit verweist, Jesus in einen positiveren Bezug zur gegenwärtigen Kultur zu bringen, als dies möglich wäre, wenn man ihn als einen an Geschichte und Gesellschaft uninteressierten Verkündiger des Weltendes sehen müsste. Auch wenn diese Alternative sicher überzogen ist, zeigt sich doch hier deutlich ein applikatives Interesse der Argumentation für den ‚non-eschatological Jesus'. Vgl. auch DERS., Jesus (s. Anm. 13), 190–204.

[163] Funk/Hoover/The Jesus Seminar (Hg.), Five Gospels (s. Anm. 159), 137.

[164] N.T. WRIGHT, Five Gospels But No Gospel. Jesus and the Seminar, in: B. Chilton/C.A. Evans (Hg.), Authenticating the Activities of Jesus, NTTS 28,2, Leiden 1999, 83–120, 105.

[165] Vgl. WRIGHT, Five Gospels (s. Anm. 164), 101f.: „Jesus must not in any way appear to give sanction to contemporary apocalyptic preaching, such as that on offer in the fundamentalist movements against which the Jesus Seminar is reacting so strongly. Jesus must not, therefore, have supposed that the end of the world was at hand, or that God was about to judge people, or that the Son of Man … would shortly ‚come on the clouds.' All

Nicht-Applikation spezifischer Aussagen die historische Wahrnehmung, die zur Geltung gebrachten Kategorien und natürlich auch die Ergebnisse bestimmt. Solches ist nachvollziehbar in der Antithese zu manchen religiösen Strömungen, insbesondere in Nordamerika, die sich besonders stark auf die apokalyptischen Aussagen Jesu, z.B. von seiner Parusie oder dem letzten Gericht, als Schriftgrundlage berufen – aber *historisch* ist ein derart stark interessegeleitetes Vorgehen in jedem Falle problematisch. Darin zeigt sich gerade jener Zirkel, auf den bereits Albert Schweitzer aufmerksam gemacht hatte: dass die rekonstruierten Jesusbilder den religiösen Idealen ihrer Konstrukteure auffällig gleichen,[166] was die historische Plausibilität der Rekonstruktionen natürlich auf schärfste in Frage stellt. Im „resolutely non-apocalyptic Jesus“[167] der neuesten nordamerikanischen Forschung wiederholt sich somit in neuen Gewändern – aber historisch kaum überzeugender – das Bestreben der alten liberalen Jesusforschung, Jesus ‚vor der Apokalyptik zu retten‘.

4.2 Zur Frage der historischen Plausibilität: Jesus zwischen Johannes dem Täufer und dem frühesten nachösterlichen Bekenntnis

Wenn es um Fragen der historischen Plausibilität geht, dann ist der historische Kontext Jesu, seine Einbettung in das zeitgenössische palästinische Judentum und seine erste ‚Wirkung‘, in den Aussagen des frühesten nachösterlichen Christentums, methodisch mitzubedenken. Erst im Rahmen dieser doppelten Bezüge lässt sich – wie *Gerd Theißen* formuliert hat – historische Plausibilität im Sinne von *Kontext- und Wirkungsplausibilität* gewinnen.[168] |

Wendet man dieses Kriterium auf die Frage nach apokalyptischen Elementen in der Verkündigung Jesu an, dann sind zumindest zwei Kontexte

these things form the scriptural basis for much stock-in-trade fundamentalist preaching; the Seminar therefore wishes to rule them out of court. The older flight from apocalyptic was designed to save orthodox Christianity; the newer one is designed to subvert it.“

[166] „Der historische Jesus der ‚Five Gospels‘ ist .... der Anwalt der Armen und Diskriminierten, der Schrecken für die Scheinfrommen und die Reichen: das Erbe der ‚Theologie der Befreiung‘ wird durch ihn mitverwaltet. … Der ‚rote‘ Jesus dieses Buches, respektlos und rebellisch gegenüber Frommen und Reichen, dem einfachen Volk verbunden, dessen vulgäre Sprache er übernahm, ist eher selbst ein vorbildlicher ‚Fellow‘, eine Art von geistlichem enfant terrible und troublemaker… In summa: Der ‚historische‘ Jesus der ‚Fünf Evangelien‘ ist … vor allem ein Held unserer Zeit“ (O. BETZ, Rez. The Five Gospels, ThLZ 119 (1994), 987–990, 989f.

[167] So die Bezeichnung bei WRIGHT, Five Gospels (s. Anm. 164), 101 (s. insgesamt a.a.O., 101–110).

[168] S. die Überlegungen bei G. THEISSEN/D. WINTER, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium, NTOA 34, Freiburg (CH)/Göttingen 1997; zum Problem der Kriterien der Rückfrage nach dem historischen Jesus s. meine Überlegungen in FREY, Jesus (s. Anm. 14), 290–293.

zu bedenken: Zum einen die historisch praktisch unstrittige Verbindung Jesu von Nazareth mit dem ‚Täufer' Johannes, zum anderen die sehr frühe Deutung der österlichen Erscheinungen durch das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die ebenfalls früh einsetzende Hoffnung auf die Parusie des Erhöhten. Beide Elemente sind bereits im vorpaulinischen Formelgut belegt und damit literarisch früher anzusetzen als die meisten Traditionen der kanonischen Evangelien (oder auch der Logienquelle und des Thomasevangeliums).[169]

Wenn der Ausgangspunkt von Jesu Wirken und Verkündigung so deutlich von apokalyptischen Themen geprägt ist und wenn seine früheste nachösterliche Rezeption gleichfalls in einem apokalyptischen Horizont erfolgt, dann muss jede Rekonstruktion, die Jesus selbst, sein Wirken und seine Verkündigung von einem solchen Horizont grundlegend zu distanzieren versucht, in ihrer historischen Plausibilität fragwürdig werden.[170] Es ist hier nicht der Ort, diese Bezüge ausführlich darzustellen und ihre Probleme zu erörtern. Nur wenige Hinweise müssen genügen.

a) Eines der sichersten historischen Daten im Leben Jesu ist seine ‚Taufe' durch den Täufer Johannes (Mk 1,9). Aus späterer christlicher Perspektive wäre eine solche Nachricht praktisch ‚unerfindbar', und im Zuge der Evangelienüberlieferung wurden die Berichte über diesen für Jesu Wirksamkeit grundlegenden Akt immer stärker ‚entschärft' und der weiterentwickelten Christologie angepasst.[171] Dies bestätigt indirekt die Überlieferung, dass Jesus von Nazareth sich wie andere Juden auch, wohl „nach Ab|legung eines Sündenbekenntnisses"[172] dem vom ‚Täufer' (oder besser

[169] Vgl. auch E.P. SANDERS, Jesus and Judaism, London 1985: „From John the Baptist to Paul".

[170] Dies geschieht aber bei den Fellows des Jesus Seminar, vgl. die sehr erhellende Feststellung bei Funk/Hoover/The Jesus Seminar (Hg.), The Five Gospels (s. Anm. 159), 137: „The views of John the Baptist and Paul are apocalyptically oriented. The early church aside from Paul shares Paul's view. The only question is whether the set of texts that represent God's rule as present were obfuscated by the pessimistic apocalyptic notions of Jesus' immediate predecessors, contemporaries, and successors".

[171] In Lk 3,21f. wird Jesu Taufe erst nach der Notiz über die Inhaftierung des Täufers (3,20) erzählt. Im Taufbericht selbst fehlt der Täufer völlig. In Mt 3,13–17 lehnt der Täufer es ab, Jesus zu taufen, vielmehr müsse Jesus ihn taufen (vgl. noch das Fragment aus dem Ebionäerevangelium nach Epiphanius, Pan. XXX 13,4f. EvEb frg. 3). Im Johannesevangelium ist der Täufer vollends zum reinen Zeugen Jesu stilisiert. Diese gemeinsame Tendenz der Jesusüberlieferung lässt sich aus dem Interesse erklären, den Anschein einer Überordnung oder Überlegenheit des Täufers über Jesus zu vermeiden und umgekehrt ihn als Vorläufer bzw. Zeugen Jesus unterzuordnen.

[172] So M. WOLTER, „Gericht" und „Heil" bei Jesus von Nazareth und Johannes dem Täufer. Semantische und pragmatische Beobachtungen, in: Schröter/Brucker (Hg.), Jesus (s. Anm. 14), 355–392, 357. Wo man dies grundsätzlich zu bestreiten versucht, führt eine

‚Eintaucher'[173]) praktizierten und für ihn kennzeichnenden[174] Tauchritus „der Umkehr zur Vergebung der Sünden" (Mk 1,4; Lk 3,3) im Jordan unterzog. Dies setzt voraus, dass Jesus zuvor mit der prophetischen Verkündigung des Johannes bekannt geworden war und ihr, indem er sich dem Tauchbad unterzog, auch öffentlich zustimmte.[175] D.h. aber, zwischen dem Täufer und Jesus besteht eine *grundlegende Kontinuität* (bei gleichzeitigen Differenzen)[176], die man vielleicht sogar – *cum grano salis* – als Schülerschaft bezeichnen kann,[177] so dass sich die Frage stellt, was der irdische Jesus von seinem ‚Vorläufer' und ‚Mentor' übernommen hat.

Der Täufer, soweit man sein Profil aus den Quellen historisch rekonstruieren kann,[178] war sehr eindeutig eine von eschatologischen Vorstellun-

---

Christologie Regie, die nicht nur anachronistisch-dogmatisch, sondern auch als tendenziell doketisch einzuordnen ist.

[173] So mit Recht Wolter (WOLTER, „Gericht" [s. Anm. 172], 375), der auf die anachronistischen Konnotationen der Begriffsverwendung ‚Täufer', ‚Taufe', ‚taufen' für Johannes hinweist.

[174] So sehr, dass er mit dem ungewöhnlichen Namen ὁ βαπτίστης (der Untertaucher) belegt wurde, die auch Josephus (Ant. XVIII 116) bezeugt, obwohl er die Deutung des Ritus ebenso wie die eschatologischen Züge des Täufers tilgt. Zum Problem H. LICHTENBERGER, The Dead Sea Scrolls and John the Baptist. Reflections on Josephus' Account of John the Baptist, in: D. Dimant/U. Rappaport (Hg.), The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research, STDJ 10, Leiden/Jerusalem 1992, 340–346.

[175] So mit Recht WOLTER, „Gericht" (s. Anm. 172), 357.

[176] Dies trifft auch dann zu, wenn man damit rechnen muss, dass das Logion z.T. in der Überlieferung sekundär angeglichen wurde. Offen bleiben muss, ob Jesus vor oder gar nach seiner Taufe noch länger mit dem Täufer zusammen war oder gar selbst taufte, wie dies Joh 3,25 suggeriert. Hier (und in Joh 4,2) scheinen sich Zustände der späteren christlichen Gemeinde niederzuschlagen.

[177] Eine zeitweise Zugehörigkeit zum Umfeld des Täufers – ob es zu seinen Lebzeiten schon feste Jüngerkreise gab, ist fraglich – ist für einige der Jünger Jesu durchaus plausibel und für Jesus selbst nicht auszuschließen (s. dazu J.P. MEIER, A Marginal Jew II. Mentor, Message, and Miracles, ABRL, New York 1994, 123). Freilich lassen es die Quellen nicht zu, den ‚Werdegang' Jesu in einer Entwicklung, etwa vom Büßer über den Schüler und den Selbst-Täufer hin zum Heiler, nachzeichnen (gegen P.W. HOLLENBACH, The Conversion of Jesus. From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer, ANRW 2.25.1 [1982], 196–219). Eine etwas mildere Form der Entwicklung vermutetet M. EBNER, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß, HBS 15, Freiburg 1998, 421–425, wenn er vermutet, der galiläische Dorfbewohner Jesus sei nach einer Zeit als apokalyptischer Täuferschüler wieder in seine vom weisheitlichen Denken geprägte ‚Heimat' zurückgekehrt.

[178] S. zum Überblick O. BÖCHER, Art. Johannes der Täufer, TRE 17 (1988), 172–181; S. VON DOBBELER, Das Gericht und das Erbarmen Gottes. Die Botschaft Johannes des Täufers und ihre Rezeption bei den Johannesjüngern im Rahmen der Theologiegeschichte des Frühjudentums, BBB 70, Bonn 1988; J. ERNST, Johannes der Täufer. Interpretation, Geschichte, Wirkungsgeschichte, BZNW 53, Berlin 1989; R.L. WEBB, John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study, JSNT.S 62, Sheffield 1991; E.F. LUPIERI, John the Baptist in New Testament Traditions and History, ANRW 2.26.1 (1992), 430–461;

|gen geprägte, prophetische Gestalt,[179] die eine nicht unbeträchtliche Volksbewegung auslöste und am Ende von Herodes Antipas wohl aus politischen Gründen beseitigt wurde. Die nur in der Logientradition überlieferte Gerichtspredigt (Mt 3,7–10.12 par Lk 3,7–9.17), scheint „kaum christlich bearbeitet“[180] zu sein. Die Tradenten der Logienüberlieferung konnten sie wohl in ihrem Sinn aufnehmen, aber wären die Worte erst nachösterlich formuliert, würden sie sicher anders lauten. Die Rede von der Taufe mit „Heiligem Geist und Feuer“ (Mt 3,11; Lk 3,16) ist in Mk 1,8 bereits abgekürzt und entschärft. Insofern führt diese Passage sehr nahe an den ‚historischen Johannes‘ heran.[181] Die Anrede der Hörer als „Schlangenbrut“ und die Rede vom „kommenden Zorn“ (Mt 3,7; Lk 3,7), von der an die Wurzel angelegten Axt (Mt 3,10; Lk 3,9), vom Worfeln nach dem Dreschen (Mt 3,12; Lk 3,17) und vom Feuergericht (Mt 3,9.12; Lk 3,7.17) lassen etwas von der Schärfe der Gerichtsdrohung des Täufers erkennen, deren Bilder sich aus der (späten) prophetischen und apokalyptischen Tra|dition speisen.[182] Das Gericht über Israel oder seine Führer steht unmittel-

M. TILLY, Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers, BWANT 137, Stuttgart 1994; B. CHILTON, John the Purifier, in: DERS./C.A. EVANS, Jesus in Context. Temple, Purity, and Restoration, AGJU 39, Leiden 1994, 203–220; J.E. TAYLOR, The Immerser. John the Baptist within Second Temple Judaism, Studying the Historical Jesus, Grand Rapids 1997. Vgl. weiter die Darstellungen zum historischen Jesus, knapp G. THEISSEN/A. MERZ, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 184ff.; besonders ausführlich MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 177), 19–99.

[179] Zum prophetischen Habitus s. TILLY, Johannes (s. Anm. 178); WEBB, John (s. Anm. 178). Die Argumente, die BORG, Jesus (s. Anm. 153), 77, anführt, um die Möglichkeit einer nicht-eschatologischen Interpretation des Täufers offenzuhalten, sind nicht überzeugend. Dass Josephus den Täufer unter Tilgung der eschatologischen Züge zeichnet (wie auch die Reihe der essäischen Propheten, deren politisch-eschatologische Züge er durchweg tilgt, s. dazu LICHTENBERGER, Dead Sea Scrolls [s. Anm. 174]), und die Möglichkeiten, die Sprache des Johannes stärker gesellschaftlich-politisch zu sehen oder das von ihm angekündigte Gericht nicht als das streng genommen ‚letzte‘ Gericht, sondern als ein innergeschichtliches anzusehen, mindert weder den bedrängenden Charakter seiner Ankündigungen noch ihre ‚apokalyptische‘ Bildwelt. Borgs ‚Definition‘, nach der ‚eschatologisch‘ nur genannt werden kann, was im strengen Sinne auf das Ende der Welt bezogen ist, erscheint hier zu eng.

[180] So THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 178), 188.

[181] So auch J.D.G. DUNN, Christianity in the Making I. Jesus Remembered, Grand Rapids 2003, 363; gegen W. ARNAL, Redactional Fabrication and Group Legitimation. The Baptist's Preaching in Q 3:7–9, 16–17, in: J.S. Kloppenborg (Hg.), Conflict and Invention. Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q, Valley Forge 1995, 165–180.

[182] Vgl. MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 177), 31: „an eschatological prophet tinged with same apocalyptic motifs“. Eine eschatologische Reinigung der Herzen durch Gottes ‚Heiligen Geist‘ kennt auch die Zweigeisterlehre aus der Gemeinderegel von Qumran; vgl. 1QS IV.

bar bevor, und die Abrahamskindschaft bietet keine Rettung vor diesem vernichtenden Feuer. Die Berufung auf die alte Heilsgeschichte hilft nicht mehr. Hier zeigen sich deutlich apokalyptische Züge (was nicht aus-, sondern einschließt, dass das drohende Gericht letztlich Heil heraufführen soll).[183] In diesem Rahmen gehört auch die Erwartung eines ‚Stärkeren' (Mt 3,11; Lk 3,16), der mit Gott selbst oder einem von ihm Bevollmächtigten identifiziert werden kann,[184] und der von Johannes offerierte Umkehrritus mit Eintauchen im ‚Grenzfluss' des Jordan, in dem Wasser ersatzweise an die Stelle des ‚reinigenden' Feuers trat,[185] um so vor diesem zu bewahren.

Es lässt sich kaum mit Gründen bestreiten, dass der irdische Jesus viele der skizzierten Vorstellungen mit dem Täufer geteilt hat.[186] Zumindest „in | bezug auf den *propositionalen Gehalt* der Gerichtserwartungen von Johan-

---

[183] Dass hier in der Forschung häufig falsche Alternativen bemüht werden, hat WOLTER, „Gericht" (s. Anm. 172), 362f., mit Recht aufgezeigt. Heil ist letztlich bei einem Großteil der alttestamentlichen und auch der apokalyptischen Gerichtsdarstellungen intendiert, s. auch H. MERKLEIN, Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus, in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus II, WUNT 105, Tübingen 1998, 60–81; B. JANOWSKI, JHWH der Richter – ein rettender Gott, JBTh 9 (1994), 53–86.

[184] Für die letztgenannte Möglichkeit gibt WEBB, John (s. Anm. 178), 254–258, 284–288 gute Gründe; s. auch THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 178), 189f. Inwiefern der Täufer selbst eine distinkte Vorstellung des ‚Kommenden' hatte (wie Mt 11,3; Lk 7,19 nahelegt), lässt sich allerdings kaum mehr klären.

[185] BÖCHER, Art. Johannes der Täufer (s. Anm. 178), 172f., weist darauf hin, dass nach Num 31,22f. (vgl. mAZ 5,12) „unreine Geräte, die einer Lustration durch Feuer nicht ausgesetzt werden könnten, ersatzweise mit Wasser gereinigt werden dürfen".

[186] Vgl. zum Verhältnis zwischen dem Täufer und Jesus außer WOLTER, „Gericht" (s. Anm. 172), und MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 177), 116ff., weiter J. BECKER, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, BSt 63, Neukirchen 1972; J. MURPHY-O'CONNOR, John the Baptist and Jesus. History and Hypotheses, NTS 36 (1990), 359–374; R.L. WEBB, John the Baptist and His Relationship to Jesus, in: B. Chilton/C.A. Evans (Hg.), Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research, NTTS 19, Leiden 1994, 179–229; R. URO, John the Baptist and the Jesus Movement. What Does Q Tell Us?, in: R. Piper (Hg.), The Gospel Behind the Gospels. Current Studies on Q, NT.S 75, Leiden 1995, 231–257; N. WALTER, Johannes und Jesus – zwei eschatologische Propheten. Das Selbstbild Jesu im Spiegel seines Bildes vom Täufer nach Q/Lk 7,24–35, in: U.H.J. Körtner (Hg.), Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung, Jahrestagung der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie 3, Neukirchen-Vluyn 2002, 135–151; U.B. MÜLLER, Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret. Ein Vergleich, in: DERS., Christologie und Apokalyptik. Ausgewählte Aufsätze, ABG 12, Leipzig 2003, 42–58; D.C. ALLISON, The Continuity between John and Jesus, JSHJ Jesus 1 (2003), 6–27; L. SCHENKE, Jesus und Johannes der Täufer, in: ders. (Hg.), Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004, 84–105.

nes und Jesus lässt sich kein Unterschied ausmachen“[187]. Israel und seine Führer stehen unter dem Gericht, das plötzlich kommen (Lk 12,16–20; 13,1–5; auch Lk 10,13–15; 11,31), mitten durch Israel hindurch Scheidung bringen (Lk 17,34f.) und die Verhältnisse zugunsten der Letzten, der Armen, Hungernden und Weinenden umkehren soll (vgl. Mk 10,31; Lk 14,11; Lk 17,33; aber auch Lk 6,20–22) und vor dem allein die sofortige Umkehr (Lk 13,5) retten kann. Natürlich besteht in Jesu Verkündigung auch eine grundlegende Differenz zum Täufer, die man oft in der Gewichtung von Gerichts- und Heilsbotschaft sehen wollte, die aber vermutlich noch viel grundsätzlicher im Auftreten Jesu selbst und seiner theologischen Qualifikation (und damit in Bezug auf seine βασιλεία-Verkündigung) begründet ist.[188] Jedenfalls kann man die erwähnten Logien – die sich noch vermehren ließen – keineswegs alle einer späteren Schicht frühchristlicher Verkündigung zuschreiben, um Jesus von Nazareth auf diese Weise von seinem unmittelbaren Kontext, seinem ‚Mentor‘ Johannes, abzuheben. Vielmehr sind eine Reihe von Zügen der Gerichtsverkündigung Jesu mit der des Täufers parallel. Auch die Verkündigung Jesu ist von einem apokalyptischen Bewusstsein der unmittelbaren Nähe des göttlichen Gerichtshandelns geprägt.[189]

b) Eine zweite historische Annäherung an die Gestalt Jesu von Nazareth soll von der anderen Seite her erfolgen: vom *urchristlichen Osterglauben* und seinen frühen Zeugnissen bei Paulus bzw. in der vorpaulinischen Formeltradition. Hier war der Einsatzpunkt, von dem aus Ernst Käsemann die These aufstellte, die Apokalyptik sei die ‚Mutter der christlichen Theologie‘[190].

Die österlichen Erscheinungen Jesu, wie immer diese religionspsychologisch zu deuten sind,[191] wurden von den Nachfolgern des irdischen Jesus offenbar sehr früh mit Hilfe des Konzepts der Totenauferweckung gedeu-| tet, und zwar nicht nur als isoliertes Geschehen an einem Einzelnen, son-

---

[187] WOLTER, „Gericht“ (s. Anm. 172), 368; vgl. die Zusammenstellung WOLTER, „Gericht“ (s. Anm. 172), 359f.; auch M. REISER, Die Gerichtspredigt Jesu, NTA.NF 23, Münster 1990, 304f. Zu den jesuanischen Gerichtsaussagen s.u. Abschnitt 4.4 b).

[188] So WOLTER, „Gericht“ (s. Anm. 172), 368; vgl. auch H. MERKLEIN, Jesus, Künder des Reiches Gottes, in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus, WUNT 43, Tübingen 1987, 127–156, 130.

[189] Diese Einsicht ist zugleich von Belang für die Diskussion der strittigen Fragen um die Gegenwärtigkeit oder Zukünftigkeit der von Jesus verkündigten Gottesherrschaft und um die Authentizität und den Sinn der Worte vom ‚kommenden‘ Menschensohn. Dazu s.u. Abschnitt 4.3 und 4.4.

[190] S.o. Anm. 15.

[191] Vgl. dazu die Erwägungen bei S. VOLLENWEIDER, Ostern – der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung, in: DERS., Horizonte neutestamentlicher Christologie, WUNT 144, Tübingen 2002, 105–123, 111–114.

dern im eschatologischen Horizont als Anfang der endzeitlichen Totenauferweckung und damit als Anbruch der Endzeit. Die Modelle, mit denen gelegentlich versucht wurde, die Rede von der Auferweckung Jesu ohne einen solchen eschatologischen und zugleich kollektiven Horizont zu interpretieren, können nicht überzeugen.[192] Jesu Auferweckung scheint viel eher von Anfang an, schon in der vermutlich ältesten, in Röm 10,9b formelhaft erhaltenen Auferweckungsaussage „Gott hat Jesus von den Toten auferweckt"[193] und in der gleichermaßen alten Gottesprädikation, „der ihn/

---

[192] Die erste Möglichkeit ist der von K. BERGER, Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten, StUNT 13, Göttingen 1976, vorgeschlagene Rekurs auf die Motive der Entrückung eines vom eschatologischen Gegenspieler getöteten Propheten, doch ist die textliche Basis dafür mit Apk 11,3–13 (vgl. noch die koptische ApkElia) denkbar schmal (zur Kritik J.M. NÜTZEL, Zum Schicksal der eschatologischen Propheten, BZ 20 [1976], 59–94). Zum Geschehen um Jesus von Nazareth bieten die entsprechenden Texte wenig Analoges, im übrigen wird durch dieses Konzept der eschatologische Vorstellungsrahmen gerade nicht verlassen. Das zweite, wesentlich häufiger herangezogene Modell ist das einer unmittelbaren Entrückung von Märtyrern in den Himmel, das gelegentlich hinter 2Makk 7 gesehen wird (so J. HOLLEMAN, Resurrection and Parousia. A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1Corinthians 15, NT.S 84, Leiden 1996, 139ff.; vgl. im Hintergrund U. KELLERMANN, Auferstanden in den Himmel. 2Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer, SBS 95, Stuttgart 1995). Doch ist die Textbasis auch hier schmal, im 2Makkabäerbuch scheint ein viel ‚realistisches' Verständnis der (leiblichen) Auferstehung vorzuliegen (2Makk 7,11; 12,39.43ff.), und die anderen bei Hollemann (a.a.O., 149–155, angeführten Texte (Weish 2–4; Ps-Philo, LAB 32,2f.; 40,4; TestHiob) verwenden die Auferstehungsterminologie gerade nicht. S. zur Kritik auch D. ZELLER, Die Entstehung des Christentums, in: ders. (Hg.), Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende, RM 28, Stuttgart 2002, 60f. Anm. 7). Im Hintergrund der These Hollemans steht m.E. ein Zirkelschluss. Weil die Ereignisse um Jesus dem Konzept der eschatologischen Auferweckung der Toten nicht entsprechen, wird eine andere, nämlich individuelle Ableitung gefordert. Vgl. HOLLEMAN, a.a.O., 145: „Since the character of Jesus' resurrection differs considerably from that of the eschatological resurrection, the origin of the belief in Jesus' resurrection cannot be traced back to the tradition of the eschatological resurrection. The idea of Jesus' resurrection must be regarded as rooted in a different tradition of resurrection, a tradition speaking about resurrections of individuals, raised soon after their deaths and into heaven, where they received a new and glorious body." Die durch Jesu Tod und die österlichen Erscheinungen geforderte Deutungsleistung der frühesten Osterzeugen dürfte sich jedoch nicht durch den bloßen Rekurs auf ein mehr oder weniger exakt korrespondierendes, vorgegebenes ‚Konzept' erfassen lassen. Vielmehr mussten bestürzende und unerklärliche Ereignisse in neuartigen Weise beschrieben werden. Dass die Ereignisse um Jesus einem vorgegebenen Konzept nicht entsprachen, schließt daher keineswegs aus, dass dieses Konzept herangezogen konnte, um mit seiner Hilfe – aber modifizierend – das Neue in Worte zu fassen.

[193] Vgl. 1Kor 6,14; 15,15; 1Thess 1,9f.; Kol 2,13; Eph 2,5. Die Auferweckungsaussage begegnet daneben auch in dem vermutlich alten ‚Kontrastschema' der Deutung des Todes Jesu in Apg 2,24.32; 4,10; 13,34.

| Jesus von den Toten auferweckt hat“[194], als ein Geschehen gedeutet zu sein, das nicht nur individuell einen einzigen Gerechten oder Märtyrer betrifft, sondern zugleich im Zusammenhang der eschatologischen Totenauferweckung und damit als Anbruch der Endzeit zu verstehen ist. Für Paulus ist dies ganz eindeutig, wenn er Christus den „Erstling der Entschlafenen“ nennt (1Kor 15,20)[195]. Doch dieser eschatologische Horizont der Auferweckung Jesu ist nicht erst ein paulinisches Konzept,[196] sondern bereits im vor- bzw. nebenpaulinischen palästinischen Urchristentum, in den ältesten Bekenntnissen zur Auferweckung Jesu vorauszusetzen.[197] Insbesondere die mit der Auferweckungsaussage verbundene Gottesprädikation macht dies deutlich, denn sie ist eine schlichte Umwandlung der geläufigen jüdischen Gottesprädikation, wie sie täglich in der 2. Benediktion des Achtzehnbittengebets ausgesprochen wurde[198] und die auch im Neuen Testament (Röm 4,17; 2Kor 1,9) belegt ist.[199] Wenn die frühen (natürlich palästinisch-judenchristlichen) Zeugen also ihre Aussage von der Auferweckung Jesu als Aussage über Gottes Handeln an Jesus und in Aufnahme und Modifikation eines geläufigen Bekenntnisses zu dem die Toten auferweckenden Gott formuliert haben, dann steht außer Zweifel, dass die im palästinischen Judentum verbreitete Vorstellung von der endzeitlichen Auferweckung der Toten im Hintergrund dieser frühen Bekenntnisse steht.

Vielleicht lässt sich der ‚Erkenntnisprozess‘ der frühen Zeugen noch präzisieren. Wenn man davon ausgehen muss, dass die Rede von der ‚Auferweckung‘ Jesu weder durch dessen eigene Voraussagen begründet war[200] | noch aus einem vorgegebenen Konzept der ‚Auferweckung‘ z.B. des

---

[194] Vgl. Röm 4,24; 8,11; 2Kor 4,14; Gal 1,1; Kol 2,12; 1Petr 1,21; Apg 13,33; 17,31.

[195] Die hymnische Überlieferung bezeichnet ihn in demselben Sinne als „Erstgeborenen von den Toten“ (Kol 1,18; vgl. auch Apk 1,5).

[196] So mit Recht U.B. MÜLLER, Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Historische Aspekte und Bedingungen, SBS 172, Stuttgart 1998, 71.

[197] Vgl. P. HOFFMANN, Der Glaube an die Auferweckung Jesu in der neutestamentlichen Überlieferung, in: DERS., Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung, SBAB 17, Stuttgart 1994, 188–256, 205: „In der Tat wird in der Formel weder eine zukünftige oder gegenwärtige Hoheitsstellung Jesu noch das Verhältnis der Auferweckung Jesu zur allgemeinen Totenauferstehung explizit in den Blick genommen. Diese Einsicht schließt jedoch nicht aus, daß die Formel die apokalyptische Vorstellungskategorie der endzeitlichen Totenauferstehung voraussetzt.“

[198] „Gepriesen seist du, JHWH, der die Toten lebendig macht!“

[199] Vgl. K. WENGST, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, StNT 7, Gütersloh 1972, 43f.

[200] In den synoptischen ‚Leidens- und Auferstehungsweissagungen‘ Mk 8,31; 9,31; 10,33f. parr. ist die Rede von der Auferstehung höchstwahrscheinlich erst nachösterlich zugefügt worden. Allein schon das Faktum der Jüngerflucht spricht dagegen, dass die Jünger des irdischen Jesus eine wie auch immer geartete Hoffnung auf die baldige Auferweckung ihres gekreuzigten Meisters erhoffen konnten.

Messias erschlossen werden konnte,[201] dann kann dies Bekenntnis nur durch die österlichen Erscheinungen, wie sie in 1Kor 15,5ff. aufgezählt sind, veranlasst worden sein. Diese hatten für ihre Adressaten einen durchaus irritierenden Charakter.[202] Solche Widerfahrnisse waren aus ihrer bisherigen Erfahrung nicht ableitbar, sie mussten vielmehr zusammen mit dem Wissen um die eben erfolgte schmähliche Kreuzigung Jesu eine fundamentale ‚kognitive Dissonanz' hervorrufen. Wenn diese nun dadurch aufgelöst wurde, dass die Jünger Jesu ihre visionären Widerfahrnisse „sprachlich mit der Deutungskategorie ‚Gott hat ihn/Jesus von den Toten auferweckt' versehen" haben,[203] also mit dem Interpretament der ‚Auferweckung von den Toten', dann zeigt dies, dass diese Deutungskategorie den ersten österlichen Zeugen, d.h. wohl den Jüngern des irdischen Jesus in ihrem kulturellen Horizont verfügbar war.[204] Erst im Rahmen der Vorstellung der traditionellen ‚Auferweckung von den Toten' konnten sie, was ihnen widerfahren war, als Indiz der ‚Auferweckung' *Jesu* von den Toten und zugleich als eschatologisches Gotteshandeln interpretieren.[205] Ein wesentlicher Faktor dürfte dabei sicher auch die Erinnerung an Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft gewesen sein.[206] Im Horizont der Erwartung der baldigen Aufrichtung der Gottesherrschaft ließ sich die

---

[201] Nach M. HENGEL, Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hg.), Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, WUNT 135, Tübingen 2001, 119–184, 177 (auch in: DERS., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 201, Tübingen 2006, 386–450, 444), ist „in der jüdischen Messiaserwartung nirgendwo von einer Auferstehung des Messias von den Toten bzw. seiner Einsetzung in die messianische Würde durch die Auferweckung die Rede".

[202] In den synoptischen Berichten ist mehrfach von der Furcht der Jünger die Rede, Lk 24,39 weist die Möglichkeit zurück, dass es sich um eine gespenstische Erscheinung gehandelt habe. Dies zeigt, dass ein solcher Gedanke durchaus nicht von der Hand zu weisen war. Die ‚Osterereignisse' waren alles andere als eindeutig!

[203] MÜLLER, Entstehung (s. Anm. 196), 70.

[204] Dabei kann zunächst offenbleiben, inwiefern die Auferweckung der Toten selbst Gegenstand der Verkündigung des irdischen Jesus war. Die Perikope der Sadduzäerfrage Mk 12,18–27 legt dies durchaus nahe, s. dazu O. SCHWANKL, Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27 parr). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung, BBB 66, Frankfurt 1987, bes. 556.587.

[205] HOFFMANN, Glaube (s. Anm. 197), 224, spricht von einer „schöpferischen Neuinterpretation der apokalyptischen Auferstehungshoffnung, die die innovierende Kraft der Oster-Apokalypsis voraussetzt, indem sie Gottes Handeln an Jesus als Vorwegnahme der endzeitlichen Totenauferweckung begreift".

[206] MÜLLER, Entstehung (s. Anm. 196), 71, spricht von dem „Vermögen der Jünger, Jesu originäre Leistung, sein eigenes punktuelles Wirken als Bestandteil der eschatologischen Durchsetzung der Gottesherrschaft zu begreifen".

Auferweckung ihres Repräsentanten als endzeitlicher Akt begreifen,[207] ja „als eschatologische Toten|auferstehung, die eine Abfolge weiterer Endereignisse nach sich ziehen würde“[208]. Daraus lässt sich zugleich die weitere Dynamik der Ereignisse verstehen, die Rückkehr der Jünger nach Jerusalem, die Erwartung der Endereignisse, etwa der Parusie des Erhöhten in der Heiligen Stadt, und die intensive Geisterfahrung, die ihrerseits wieder einen intensiven Prozess der Weiterdeutung, v.a. auf dem Hintergrund messianischer Psalmen wie Ps. 2 und Ps 110 auslöste.

Diesen Vorgängen ist hier nicht weiter nachzugehen. Entscheidend ist vielmehr, dass das Konzept der Auferweckung von den Toten ein apokalyptisches Konzept war. Auch wenn es inzwischen in anderen Strömungen des zeitgenössischen Judentums, insbesondere im Pharisäismus aufgenommen worden war, entstammt es ursprünglich dem Denken der frühjüdischen Apokalyptik,[209] und die Verbreitung des Auferstehungsgedankens im palästinischen (und z.T. sogar hellenistischen) Judentum seit der Zeit der makkabäischen Märtyrer[210] belegt die intensive Rezeption apokalyptischen Gedankenguts innerhalb des Judentums jener Zeit.

Sollte aber, was das jüdische Umfeld Jesu und seiner Jünger prägte und was dann auch der Pharisäer Paulus ganz selbstverständlich voraussetzt, dem irdischen Jesus völlig fremd gewesen sein? Eine solche Annahme würde jede historische Plausibilität sprengen. Vielmehr zeigt die frühe nachösterliche Deutung der Ostererscheinungen mit Hilfe des apokalyptischen Konzepts der Auferweckung von den Toten, dass für den Kreis der Anhänger Jesu und auch für diesen selbst derartige Vorstellungen ganz selbstverständlich vorauszusetzen sind.[211] Dass das Moment des Eschato-

---

[207] Vgl. MÜLLER, Entstehung (s. Anm. 196): „Das bedeutete: Die eschatologische Durchsetzung der Herrschaft Gottes ist durch Jesu Tod nicht tangiert, ja Jesus als Repräsentant der Gottesherrschaft (Lk 11,20) würde beim Freudenmahl der Heilszeit selbst daran teilnehmen (Mk 14,25).“

[208] MÜLLER, Entstehung (s. Anm. 196), 71.

[209] Dan 12,2f.; vgl. Jes 26,19; 1Hen 90,33; 91,10; 92,3 etc.

[210] S. zur Verbreitung der Vorstellung von der (leiblichen) Auferstehung der Toten aus den Gräbern im palästinischen und z.T. auch im hellenistischen Judentum HENGEL, Begräbnis (s. Anm. 201), 150f. Vgl. ausführlich E. PUECH, La croyance des Esséniens en la vie future. Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaisme Ancien I–II, EtB.NS 21/22, Paris 1993; sowie die älteren Untersuchungen von G. STEMBERGER, Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v.Chr. – 100 n.Chr.), AnBib 56, Rom 1972; G.W.E. NICKELSBURG, Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism, HTS 26, Cambridge 1972; H.C.C. CAVALLIN, Life After Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1Cor 15 1. An Enquiry into the Jewish Background, CB.NT 7, Lund 1974.

[211] Man kann ja gerade nicht so argumentieren, dass die futurisch-eschatologischen Worte bzw. das futurisch-eschatologische Verständnis erst durch den urchristlichen

logischen erst durch die Ostererfahrung eingedrungen sei,[212] ist hingegen nicht glaubhaft, denn diese war für die ersten Zeugen selbst irritierend und deutungsbedürftig. |

Man kann Jesus von seinem Vorläufer und von seinen ersten Zeugen konzeptionell und vorstellungsmäßig nicht weit abrücken, wenn das dabei entstehende Jesusbild nicht jede ‚Kontext- und Wirkungsplausibilität'[213] verlieren soll. Wo dies geschieht – bei dem inzwischen fast vergessenen Ethelbert Stauffer ebenso wie bei den Fellows des ‚Jesus Seminar'[214] – da erweckt solches nur allzu deutlich den Eindruck, dass darin eine primär dogmatisch motivierte Form des alten Bestrebens vorliegt, wenn schon nicht die Apostel, so doch zumindest Jesus selbst ‚vor der Apokalyptik zu retten'.

4.3 Die Zukünftigkeit und Gegenwärtigkeit der von Jesus verkündigten Gottesherrschaft

Blickt man von dieser Sichtung des historischen Rahmens auf die Verkündigung Jesu, und dabei zunächst auf den besonders zentralen und strittigen Topos von der Gottesherrschaft, dann müssen die Versuche der älteren liberalen Forschung wie der neueren, an einem ‚non-eschatological Jesus' interessierten Ausleger, den Inhalt jener Verkündigung als eine rein gegenwärtige Größe zu fassen und die Aspekte des Zukünftigen interpretativ zu eliminieren oder als spätere Bildungen anzusehen, als ausgesprochen gewaltsam erscheinen. Der in der Forschung eindrücklich durch Werner Georg Kümmel[215] herausgestellte Sachverhalt, dass Jesus sehr wahrscheinlich *sowohl* von der Königsherrschaft Gottes im Sinne einer ‚kommenden', ‚zu erwartenden' *als auch* als einer in Jesu Wirken bereits ‚gegenwärtigen' Größe gesprochen hat, lässt sich nicht leichthin auflösen – weder nach der

---

Glauben an den Anbruch der Endzeit hervorgebracht wurden, denn dieser Glaube kann sich selbst nur apokalyptischen Konzepten verdanken.

[212] So die Annahme bei BORG, Jesus (s. Anm. 153), 89.

[213] Vgl. THEISSEN/WINTER, Kriterienfrage (s. Anm. 168).

[214] Vgl. etwa CROSSAN, Jesus (s. Anm. 13), 237–238, der zu erklären versucht, dass Jesus durch den Schock über den Tod des Täufers zu einer ganz anderen Eschatologie gekommen sei, als sie dieser vertreten hat.

[215] Vgl. grundlegend W.G. KÜMMEL, Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, AThANT 6, Zürich [2]1953. Vgl. weiter H. MERKEL, Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu, in: M. Hengel/A.M Schwemer (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, WUNT 55, Tübingen 1991, 119–161; THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 178), 221–255; besonders ausführlich MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 177), 237–507.

einen noch nach der anderen Seite.[216] Das aber geschieht sowohl bei Crossan[217] als auch in der Ausgabe der ‚Five Gospels' | des ‚Jesus-Seminar', dessen Mitglieder generell allen Aussagen von der kommenden βασιλεία die Druckfarbe schwarz (= sicher sekundär) zugeordnet haben, während die Worte von der gegenwärtigen βασιλεία in pink (= ziemlich sicher jesuanisch) gedruckt wurden. So einfach ist das, und die Leser ahnen kaum mehr etwas von der Komplexität der Diskussion![218]

Wo man nach subtileren Begründungen für den „zeitlosen" und damit stets gegenwärtigen Charakter der Gottesherrschaft sucht, wird man häufig darauf verwiesen, dass diese ein „Symbol" sei[219] und deshalb nicht in einem temporal-futurischen Verständnis erfasst werden könne. Nun ist im Horizont der neueren sprachwissenschaftlichen Diskussion durchaus zuzugestehen, dass die Rede von der Königsherrschaft Gottes als ‚Symbol' klassifiziert werden kann. Hier liegt durchgehend uneigentliche, metaphorische Rede vor, weil Gott ja nur in einer uneigentlichen und von menschlichen Herrschaften unterschiedenen Weise ‚König' sein kann. Im Übrigen zeigen die Belege aus dem biblischen und frühjüdischen Umfeld, dass von der βασιλεία Gottes in unterschiedlicher Weise gesprochen werden konnte und dass der Sinngehalt dieses komplexen religiösen Symbols keineswegs völlig fixiert war. D.h. zugleich, dass der Sinn der Rede jeweils durch den gegebenen Kontext zu bestimmen ist. Doch lässt sich aus dem – sprachwissenschaftlich gesehen – ‚symbolischen' Charakter der Rede von der βασιλεία nicht schon entnehmen, dass damit primär eine zeitlose, ja mystische Erfahrung der Gegenwart Gottes ausgesagt sei.[220] Das würde die jeweiligen kontextuellen Verbindungen von vorneherein entwerten. Ihnen muss aber in jedem Falle das Augenmerk gelten.

---

[216] Eine Tendenz zur ‚rein'-eschatologischen Deutung zeigt sich bei H. RÄISÄNEN, Exorcisms and the Kingdom. Is Q 11:20 a Saying of the Historical Jesus?, in: DERS., Challenges to Biblical Interpretation. Collected Essays 1991–2000, BIS 59, Leiden 2001, 15–36, der die Authentizität dieses für Jesu Rede von der Gegenwart (oder dem gegenwärtigen Anbrechen) der Gottesherrschaft fundamentalen Logions in Zweifel zieht.

[217] Vgl. CROSSAN, Jesus (s. Anm. 13), 266ff., wo nach dem Kriterium der mehrfachen Bezeugung (das sich in einigen Fällen hinterfragen ließe) 12 Passagen übrigbleiben, die alle von der Gegenwärtigkeit der βασιλεία reden, wobei ein besonderes Gewicht den Worten aus dem koptischen Thomasevangelium (EvTh 20; 22; 54; 57; 109; 113) zukommt.

[218] Vgl. äußerst vereinfachenden und mit zahlreichen falschen Alternativen operierenden erläuternden Exkurs in Funk/Hoover/The Jesus Seminar (Hg.), Five Gospels (s. Anm. 159), 136f.; dazu die scharfsichtige Kritik bei WRIGHT, Five Gospels (s. Anm. 164), 104–106.

[219] So dezidiert PERRIN, Jesus (s. Anm. 154), dessen Entgegensetzung „tensive symbol" und einem „steno symbol" (a.a.O., 30) allerdings die Verhältnisse zu sehr vereinfacht. Zur Kritik s. D.C. ALLISON, The End of the Ages Has Come. An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus, Philadelphia 1985, 107–112. S. die differenzierte Diskussion der Metaphorizität in der Rede von der Gottesherrschaft bei J. LIEBENBERG, The Language of the Kingdom and Jesus. Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas, BZNW 102, Berlin 2001, bes. 496ff.

[220] Vgl. die Paraphrasen bei BORG, Jesus (s. Anm. 153), 87f. Vgl. die Kritik bei RÄISÄNEN, Exorcisms (s. Anm. 216), 29f.

Auf der anderen Seite ist zu beachten, dass die Rede von der βασιλεία/מלכות Gottes im Rahmen des zeitgenössischen Judentums keine völlig unbekannte Größe bezeichnet. Unverständlich bzw. missverständlich war die Redeweise wohl eher im griechischsprachigen Bereich, weshalb er dann z.B. im vierten Evangelium (Joh 3,3.5) in den anderen, besser verständlichen Heilsbegriff des ‚ewigen Lebens' überführt wird (Joh 3,15.16.36 etc.).[221] Im (palästinischen) Frühjudentum ist die Rede von der βασιλεία/מלכות Gottes bzw. von Gott als βασιλεύς/מלך entgegen einer immer noch verbreiteten Auffassung[222] „zu einer zentralen theologischen Kategorie" geworden, „auch wenn dies | terminologisch nicht immer durchscheint"[223]. Sie ist im Danielbuch, in einer Reihe von Qumrantexten, insbesondere den sogenannten Sabbatopferliedern, aber auch in der jüdischen Gebetstradition von zentraler Bedeutung, wobei sich ein breites Spektrum möglicher Konnotationen feststellen lässt.

Drei grundlegende Formen der Rede von der βασιλεία lassen sich unterscheiden: Die Königsherrschaft Gottes findet sich zunächst konzentriert in den biblischen Jahwe-Königs-Psalmen[224], die im Jerusalemer Tempelkult von großer Bedeutung waren.[225] Im Tempelkult und in liturgischen Texten[226] wurde die מלכות Jahwes als himmlische Gegenwart gepriesen. Angesichts der Fremdherrschaft bildete sich zweitens die Hoffnung heraus, dass diese im Himmel schon verwirklichte Herrschaft sich auch auf Erden manifestieren werde[227] – dies ist der futurische und z.T. ‚apokalyptische' Zweig der Rede von der Königsherrschaft. Drittens, was oft übersehen wird, nahmen die jüdischen Frommen

---

[221] Dazu J. FREY, Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117, Tübingen 2000, 268.

[222] O. CAMPONOVO, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften, OBO 58, Freiburg (CH)/Göttingen 1984, 437, meint etwa, dass „in den uns erhaltenen Schriften das Thema keine hervorragende Rolle spielt" (freilich lässt Camponovo die jüdischen Gebete unberücksichtigt); ähnlich A. LINDEMANN, Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes IV: Neues Testament und spätantikes Judentum, TRE 15 (1986), 196–218, 200. S. zur Kritik M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, Vorwort, in: dies. (Hg.), Königsherrschaft (s. Anm. 215), 1–19, 2.

[223] So E. ZENGER, Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes II: Altes Testament, TRE 15 (1986), 176–189, 187,13–16.

[224] Ps. 47; 93; 96–99; weitere Königsaussagen in zahlreichen anderen Psalmen; s. dazu ZENGER, Art. Herrschaft Gottes (s. Anm. 223), 177f.186f.; J. JEREMIAS, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen, FRLANT 141, Göttingen 1987; H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, FRLANT 148, Göttingen 1989; B. JANOWSKI, Das Königtum Gottes in den Psalmen, ZThK 86 (1989), 389–454.

[225] Vgl. mTam 7,4 und bRH 31a.

[226] Vgl. zu den Sabbatliedern aus Qumran A.M. SCHWEMER, Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran, in: Hengel/Schwemer (Hg.), Königsherrschaft (s. Anm. 215), 45–118.

[227] So bereits in den Prophetenbüchern Jes 24,21–23; Sach 14,9.16f., dann besonders im aramäischen Danielbuch Dan 2,44; 7,14.27 (in dem daneben auch die gegenwärtige Königsherrschaft zur Sprache kommt: Dan 2,37; 3,33; 4,31.34; 6,27), sowie nachbiblisch z.B. PsSal 5,18f.; 17,3; 17,21–46; OrSib 3,46ff., 767; 2Bar 73,1; AssMos 10,1–10; TestJud 21f., TestDan 5,10–13; in den Targumim TJoh zu Jes 40,9; 52,7; Mk 4,7; Ob 1; Sach 14,9; rabbinisch MakhY zu Ex 17,14 und zu Ex 15,18; mSof 14,12; 19,7; in Qumran 1QM VI 6; XII 8.15f.; 1QSb III 5; IV 24–26; V 21.

die Gottesherrschaft im Bekenntnis zu dem einen Gott, in der Rezitation des *Shema*, auf sich[228] und erflehten sie – als zukünftige, noch zu erwartende Größe – in zahlreichen synagogalen Gebeten[229]. „Die begriffliche Klärung der Unterschiede zwischen dem gegenwärtigen und dem künftigen Königtum Gottes" er|folgte erst später „in den Targumen und der rabbinischen Literatur"[230]. So verwundert es nicht, dass der Sinn der βασιλεία-Aussagen Jesu und ihre temporale Orientierung oft nicht völlig klar zu sein scheint. Zwischen der Gegenwärtigkeit der Herrschaft Gottes im Himmel und der Hoffnung auf ihre völlige Durchsetzung auf Erden scheint für Jesus und seine Zeitgenossen eben kein so strikter Gegensatz zu bestehen, wie dies seit der aufklärerischen Kritik der traditionellen Eschatologie[231] erscheinen musste. Umgekehrt heißt dies aber auch, dass man – gerade angesichts der vielfältigen Bitten um die Heraufführung der Gottesherrschaft in den jüdischen Gebeten – das Moment der Zukünftigkeit nicht einfach eliminieren kann.

a) Die Rede von der *zukünftigen Gottesherrschaft* findet sich in praktisch allen neutestamentlichen Überlieferungsströmen, in der Logientradition und bei Markus ebenso wie im matthäischen und lukanischen Sondergut,[232] hingegen ist im koptischem Thomasevangelium die futurische Auffassung von der βασιλεία sehr bewusst umgebogen (aber auch damit historisch vorausgesetzt)[233]. „Angesichts dieser breiten Bezeugung kann man Jesus eine

[228] Vgl. zur Rezitation des *Shema* mBer 2,2 und 2,5; vgl. dazu T. LEHNARDT, Der Gott der Welt ist unser König. Zur Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes im Shema und seinen Benedictionen, in: Hengel/Schwemer (Hg.), Königsherrschaft (s. Anm. 215), 285–307, 288ff. Nach Jub 50,9 ist auch das Halten des Sabbat ein Bekenntnis zu Gottes Königsherrschaft.

[229] Vgl. die 11. Benediktion des Achtzehn-Gebets (der sog. Amidah), das Qaddisch, das Musaph-Gebet, das Alenu-Gebet, das Al-hakkol-Gebet und der Seder RabAmram 1 (9a); vgl. die Texte bei Bill. 1,418f. und L. JACOBS, Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes III: Judentum, TRE 15 (1986), 189–196, 190f. Der Textbestand und das Alter dieser Gebete ist in vielen Fällen gewiss schwer zu bestimmen, aber ein Teil der Belege dürfte im Grundbestand doch auf die Zeit des Zweiten Tempels zurückführbar sein.

[230] CAMPONOVO, Königtum (s. Anm. 222), 439; vgl. TPsJ und TFrag zu Ex 15,18 sowie MekhY zu Ex 15,18 (dazu B. EGO, Gottes Weltherrschaft und die Einzigkeit seines Namens. Eine Untersuchung zur Rezeption der Königsmetapher in der Mekhilta de R. Yishma'el, in: Hengel/Schwemer [Hg.], Königsherrschaft [s. Anm. 215], 257–283, 268ff.), weiter TJon zu Jes 24,23 und zu Sach 14,9 (s. zu den Targumim CAMPONOVO, a.a.O., 408f.419.427ff.).

[231] Diese hat ihren Ansatzpunkt in den Schriften des Reimarus, auf die die Apologetik im 19. Jh. beständig reagierte. Die Alternative gegenwärtig vs. zukünftig wurde weiter verschärft in den Arbeiten von D.F. Strauss und dann in der ‚konsequenten Eschatologie', v.a. durch Albert Schweitzer. S. zu den Problemen FREY, Eschatologie I (s. Anm. 10).

[232] Vgl. aus der Logientradition Lk 6,20; 11,2; 13,28f.; aus Mk z.B. Mk 10,15.23; 14,25; weiter Lk 14,15; Mt 21,31; vgl. auch noch bei 1Kor 6,9f.; 15,50.

[233] Vgl. programmatisch die Korrektur EvTh 51. Zutreffend THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 178), 232: „Auch hier ist eine futurische Eschatologie geschichtlich vorausgesetzt, wird aber durch die gnostische Identifizierung des Gottesreichs mit dem wahren Selbst ersetzt." Vgl. dazu E.E. POPKES, Von der Eschatologie zur Protologie. Transformationen apokalyptischer Motive im Thomasevangelium, in: M. Becker/M. Öhler (Hg.), Apoka-

futurische Erwartung kaum absprechen, zumal sein Vorgänger, Johannes der Täufer, sie ebenso vertrat, wie seine Nachfolger, die ersten Christen, in ihr lebten“[234].

Der erste und vielleicht wichtigste Beleg dafür ist wohl die zweite Vaterunser-Bitte ελθέτω ἡ βασιλεία σου (Mt 6,10; Lk 11,2), die – zusammen mit der ersten Bitte um die Heiligung des Namens – eng dem jüdischen Qaddisch-Gebet korrespondiert.[235] Diese Bitte, die nur die wenigsten | Exegeten dem irdischen Jesus absprechen wollen,[236] wird deshalb ebenso wie die parallelen Bitten im Qaddisch oder der 11. Benediktion des Achtzehngebets[237] als Bitte um die eschatologische Aufrichtung der göttlichen Königsherrschaft (auf Erden) zu verstehen sein, also im Sinne einer eindeutig auf ein zukünftiges Gotteshandeln ausgerichteten, in gewissem Sinne restaurativen Eschatologie[238].

Ein zweites Beispiel dafür ist das Verzichtswort im Mahlbericht Mk 14,25 par. Lk 22,18, in dem Jesus auf „jenen Tag“ vorausblickt, an dem er aufs neue „in der Königsherrschaft Gottes“ Wein trinken werde. Dieses Logion gilt den meisten Auslegern in seiner Substanz als jesuanisch.[239] Es unterscheidet sich christologisch, soteriologisch und eschatologisch wesentlich von allen Aussagen, die erst im frühen Urchristentum formuliert

---

lyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie, WUNT 2/214, Tübingen 2006, 211–234.; DERS., Die Umdeutung des Todes Jesu im koptischen Thomasevangelium, in: J. Frey/J. Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, WUNT 181, Tübingen 2005, 513–543.

[234] THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 178), 232.

[235] Vgl. dazu MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 177), 294ff.

[236] Selbst die Fellows des Jesus-Seminar, die das Vaterunser nicht als ganze Komposition auf den irdischen Jesus zurückführen wollen (Funk/Hoover/The Jesus Seminar [Hg.], Five Gospels [s. Anm. 159], 149), lassen die 2. Bitte pink drucken, also als sehr wahrscheinlich jesuanisch. Eine nachösterliche Formulierung der Bitte würde eher eine Bitte um Heraufführung des Kommens des Herrn erwarten lassen (vgl. 1Kor 11,26; 16,22).

[237] Die Texte sind leicht zugänglich in C.K. Barrett/C.J. Thornton (Hg.), Texte zur Umwelt des Neuen Testaments, UTB 1591, Tübingen ^{2}1991, Nr. 212.239.

[238] Programmatisch spricht SANDERS, Jesus (s. Anm. 169), 61ff.91ff., auf der Basis der Tempelreinigung sowie anderer Elemente in Wirken und Verkündigung Jesu (Zwölferkreis, Umkehr, Gerichtserwartung) von „restoration eschatology“.

[239] S. in diesem Sinne THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 178), 233; MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 177), 302ff.; J. SCHLOSSER, Le Règne de Dieu dans les Dits de Jésus I–II, ÉtB, Paris 1980, I, 389.398 (s. zum ganzen Logion 373–417); anders PERRIN, Rediscovering (s. Anm. 154), 38, ebenso das ‚Jesus-Seminar‘ (Funk/Hoover/The Jesus Seminar [Hg.], Five Gospels [s. Anm. 159], 117f.), dessen Mehrheit aufgrund der christlichen Elemente im Mahlbericht auch für das Logion V.25 nicht mit der Authentizität rechnet. Das Argument ist freilich schwach. Gerade in V.25 fehlen alle christlichen Elemente. Hier haben wohl eher die generellen Vorgaben, die Option für ein ‚nichteschatologisches‘ Verständnis Jesu Regie geführt.

wurden.[240] Das Logion ist zugleich fest im Kontext des Mahlberichts verankert und in diesem Rahmen zunächst als jesuanische Todesprophetie zu verstehen, darüber hinaus blickt es in einer spezifischen Weise auf den Tag der als Festmahl verstandenen Gottesherrschaft voraus – ohne jedoch die ‚Nähe' (oder ‚Ferne') dieses Tages zu thematisieren oder gar zu präzisieren. So belegt das Logion klar die von Jesus bis zum Ende seiner Wirksamkeit durchgehaltene eschatologische Perspektive der βασιλεία Verkündigung. Diese findet sich mithin nicht nur in der Logientradition, sondern auch in der markinischen Tradition, sie begegnet im übrigen in unterschiedlichen Textgattungen. Zu dem Beleg in der Gebetsbitte tritt nun ein Beleg in einem prophetischen Ausblick hinzu. Das Logion bringt zum | einen die Erwartung Jesu zum Ausdruck, dass Gott seine βασιλεία, die der Inhalt seiner eigenen Verkündigung und der Wirksamkeit war, auch dann heraufführen werde, wenn er selbst zu Tode gebracht wird. Es rechnet aber weiter damit, dass Jesus selbst in dieser neu heraufzuführenden Gottesherrschaft präsent sein und „aufs Neue" den Wein der Heilszeit trinken werde. So transzendiert die Gottesherrschaft die irdischen Verhältnisse, auch den Tod. Motivisch greift die Vorstellung vom Festmahl auf apokalyptische Traditionen (Jes 25,6 u.a.) zurück. Jesu Rede von der βασιλεία hat insofern Teil an den Bildern der spätalttestamentlichen und frühjüdisch-apokalyptischen Tradition.[241]

Ein Logion, das diese Bildwelt in der jesuanischen βασιλεία-Vorstellung bestätigt, ist das Logion vom Völkermahl Mt 8,11f. par Lk 13,28f. Da beide Versionen sich in Textfolge und Details signifikant unterscheiden, ist weder die Bestimmung einer für die Logienquelle vorauszusetzenden Textform noch gar die Rekonstruktion einer möglicherweise ursprünglichen Fassung unproblematisch zu bewerkstelligen.[242] Wenn man das Stück nicht aufgrund seiner Verwerfungsaussagen gleich einer späten Schicht der Logienquelle zuschreibt – was methodisch gerade aufgrund des unsicheren Textes fragwürdig wäre – wird man es zumindest mit Hilfe des Kohärenzkriteriums in seiner Substanz der Jesustradition zuordnen müs-

---

[240] MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 177), 305–308. Die paulinische Parallele in paulinischen Mahlbericht 1Kor 11,26 formuliert dementsprechend anders, nämlich als Hoffnung auf die Parusie Christi.

[241] Es wäre daher eine gravierende Verkürzung, wollte man die Sprache der Gottesherrschaft allein oder primär aus den Gleichnissen Jesu (und den mit dieser Sprachform verbundenen Ambiguitäten) erheben, wie dies im einflussreichen Ansatz von N. Perrin geschieht.

[242] MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 177), 309–314, schlägt eine relativ stark an Mt orientierte Fassung vor; ebenso U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus II. Mt 8–17, EKK 1/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 13. Andere Exegeten vermuten, dass hier zwei Logien zusammengefügt sind (so z.B. SCHLOSSER, Règne II [s. Anm. 239], 603–669). Die Probleme können hier nicht im Detail erörtert werden.

sen.[243] Dies gilt insbesondere dann, wenn die Rede von den aus vier Himmelsrichtungen Kommenden ursprünglich nicht – wie für Matthäus – auf die Heiden im Gegenüber zu Israel zu beziehen ist, sondern an das Motiv der eschatologischen Sammlung des ganzen, die Diaspora einschließenden Zwölfstämmevolkes anknüpft, ein Motiv, das in Jes 25–27, Ps 107 und anderen Kontexten mit dem des eschatologischen Mahls verbunden ist. Dann stünde dieses Logion ursprünglich im Kontext einer gewissermaßen ‚restaurativen' Eschatologie[244], und die polemische Ausschluss-Aussage | zielte in diesem Fall auf die Jesus abweisenden Volksführer,[245] nicht auf ganz Israel. Sachlich sind in dem Logion die drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob als Lebendige (vgl. auch Mk 12,27) und als Teilnehmer am eschatologischen Freudenmahl vorgestellt. Damit wird auch hier deutlich, dass die als eschatologische Größe verstandene Gottesherrschaft Zeit und Raum, ja selbst den Tod transzendiert.[246] Eine solche Vorstellung kann nur apokalyptisch genannt werden.

Noch eine Reihe anderer Jesuslogien ließen sich nennen, die die grundlegend futurische Orientierung der jesuanischen Rede von der βασιλεία belegen, darunter z.B. die Einlassworte wie Mk 9,43ff.; 10,15.23 oder Mt 21,31f., in denen futurisch von einem ‚Eingehen' bzw. ‚Nicht-Eingehen' in die βασιλεία die Rede ist, oder die drei vermutlich authentischen Seligpreisungen Lk 6,20f. par Mt 5,3f.6, deren βασιλεία-Aussage (Lk 6,20 par Mt 5,3) zwar präsentisch formuliert ist, aber in der Korrespondenz zu den futurisch formulierten Nachsätzen der anderen beiden Makarismen gleichfalls auf eine zukünftig erwartete und mit der verheißenen Umkehrung der Verhältnisse einhergehende Aufrichtung der βασιλεία zielt. Der Umschlag von der Trauer zum Lachen, vom Hunger zum Gesättigtsein ist noch nicht eingetreten, sondern ist, je konkreter man diese drei Makarismen im Kontext der Verkündigung Jesu und in der unmittelbaren Anrede an ihre Hörer versteht, zunächst ‚nur' zugesprochen als ein mit der völligen Durchsetzung der βασιλεία zu erwartendes Gut. Auch diese Umkehrung der Verhältnisse in der erwarteten Herrschaft Gottes fügt sich in das Denken der frühjüdischen Apokalyptik ein, an der Jesus offenbar – ebenso wie sein ‚Mentor' Johannes – Teil hatte.

---

[243] Argumente nennt LUZ, Matthäus II (s. Anm. 242), 14 Anm. 15; THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 178), 233: „Aus dem Urchristentum kann dies Logion nicht stammen."

[244] Zu den Problemen dieses Konzepts s.u. Abschnitt 4.4 d).

[245] Vgl. W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew II. Commentary on Matthew 8–18, Edinburgh 1991, 27f.; D.C. ALLISON, Who will Come from East and West? Observations on Matt 8,11–12 = Luke 13,28–29, IBS 11 (1989), 158–170; DERS., The Jesus Tradition in Q, Harrisburg 1997, 176–191.

[246] MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 177), 317.

Die Tatsache, dass einige der Worte von der zukünftigen βασιλεία dem irdischen Jesus nicht abgesprochen werden können, hat auch dann Bestand, wenn die Worte vom kommenden Menschensohn nicht authentisch sein sollten.[247]

Ein Sonderproblem, das sich mit der futurischen Dimension der βασιλεία in der Verkündigung Jesu stellt, bildet die Frage, ob die Erwartung der Gottesherrschaft für Jesus in irgendeiner Weise *terminiert* war.[248] Wo man dies verneint, sieht man häufig einen besonders deutlichen Gegensatz | zur Apokalyptik – andererseits sollte man sich auf dem Hintergrund der neueren Forschungen zur Apokalyptik vergegenwärtigen, dass weder das Phänomen der *Nah*erwartung noch gar das Phänomen einer *Terminierung* oder gar Termin*berechnung* als eigentliche Charakteristika von Apokalyptik gelten können. Solche Elemente *können* in diesem Rahmen auftreten, aber es gibt auch Formen apokalyptischen Denkens, in denen weder die besondere Nähe noch gar die Terminierung endzeitlicher Ereignisse zum Thema wird. Die Detailprobleme können hier nicht weiter erörtert werden. Festgehalten sei nur, dass die spezifischen ‚Terminworte' der Jesustradition wie Mk 9,1; 13,30 und Mt 10,23 hinsichtlich ihrer Authentizität mehr als zweifelhaft[249] und eher auf spezifische Phasen in der frühen urchristlichen Mission zurückzugehen scheinen. So sehr also für den irdischen Jesus eine relativ nahe Erwartung der Aufrichtung der βασιλεία vermutet werden kann, lässt sich doch über eine terminliche Festlegung wohl kaum etwas Positives sagen.

b) Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft wäre freilich unzureichend verstanden, wollte man nur die futurische Dimension derselben herausarbeiten. Die Logien, in denen bereits von einer – in spezifischer Weise zu verstehenden – *Gegenwart* der βασιλεία die Rede ist, lassen sich dem irdischen Jesus ebensowenig absprechen, und in ihnen zeigt sich nach vielen Auslegern gerade das Proprium der Verkündigung Jesu, auch und gerade im Unterschied zum Täufer. Dies impliziert freilich noch keinen Gegensatz zur Apokalyptik.

Manche der auf die Gegenwart der βασιλεία bezogenen Logien sind schwer zu deuten, so etwa der berühmte ‚Stürmerspruch' Lk 16,16 par Mt

---

[247] So mit Recht MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 177), 350: „Jesus' message of future eschatology and a future kingdom does not rise or fall with Jesus' statements about the Son of Man – a point some critics fail to grasp." Meier verweist dabei insbesondere auf BORG, Jesus (s. Anm. 13), 14, 20, 168.

[248] Vgl. die ausführliche Diskussion bei MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 177), 336ff.; auch THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 178), 234.

[249] Vgl. in diesem Sinne sowohl MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 177), 347, als auch THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 178), 234.

11,12[250], andere reden von der Gegenwart der Heilszeit, ohne den präzisen Terminus der βασιλεία zu verwenden, wie z.B. Jesu Antwort an den Täufer Lk 7,22f. par Mt 11,4–6[251], die Überbietungsworte Mt 11,9; 12,41 und 12,42 (par. Lk 11,31) oder die Seligpreisung der Augenzeugen Lk 10,23f. par Mt 13,15f., in der die Gegenwart der Heilszeit vorausgesetzt wird,[252] | ohne dass Jesu Taten explizit erwähnt werden oder ihm selbst gar eine spezifische christologische Würde zugeschrieben wird.[253]

Daneben sind es insbesondere drei Worte, in denen die Gegenwart der βασιλεία in der Wirksamkeit Jesu zur Sprache kommt. Am eindrücklichsten ist zunächst das Exorzismuswort Lk 11,20 (par Mt 12,28)[254]: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft schon zu euch gekommen." Die hier sicher ursprüngliche lukanische Version dokumentiert nicht nur das Vollmachtsbewusstsein Jesu, in dessen exorzistischem Handeln der „Finger Gottes" (vgl. Ex 8,15) machtvoll zur Wirkung kommt, es bindet auch terminologisch die Rede von der βασιλεία Gottes an die exorzistischen Machttaten Jesu, so dass nun auch der Modus der Gegenwart der βασιλεία deutlich wird: Gegenwärtig ist diese – wesentlich als zukünftig verstandene – Herrschaft da, wo es in Jesu Exorzismen und Heilungen zur Überwindung der Mächte kommt und Gottes Herrschaft über einzelne Menschen konkret Raum gewinnt. Es ist eine durchaus plausible Vermutung, dass das spezifische Profil dieses Gegenwarts-Bewusstseins – auch in der Unterscheidung der Täufer-Verkündigung – einen wesentlichen Grund im exorzistischen Wirken Jesu hat.

---

[250] In diesem „ist die Gottesherrschaft in jedem Fall eine gegenwärtige Größe" (THEISSEN/MERZ, Jesus [s. Anm. 178], 235; ebenso MERKEL, Gottesherrschaft [s. Anm. 215], 149). Zur Palette der Auslegungen s. P. SCOTT CAMERON, Violence and the Kingdom. The Interpretation of Matthew 11:12, ANTI 5, Frankfurt 1984.

[251] Zu diesem Text, der eine Reihe von Elementen aus jesajanischen Aussagen über die Heilszeit aufnimmt und darin eine enge Parallele in dem aus Qumran bekannten Text 4Q521 hat, s. FREY, Jesus (s. Anm. 14), 307f. (= Nr. 2 in diesem Band). Zwingende Gründe gegen die substantielle Authentizität des Textes gibt es nicht, da in jedem Falle eine sachliche Kohärenz mit Lk 11,20 besteht. Zur Diskussion s. DAVIES/ALLISON, Matthew II (s. Anm. 245), 244f.

[252] Dazu MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 177), 434ff.

[253] Dies spricht nachdrücklich für die Authentizität dieses Logions. Vgl. in diesem Sinne MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 177), 438, der auf den Kontrast zu der späteren Situation verweist, in der die selig gepriesen werden müssen, die glauben, *ohne* zu sehen (vgl. Joh 20,29).

[254] Zu diesem Wort s. ausführlich MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 177), 413–423; zur Authentizität des Wortes auch M. LABAHN, Jesu Exorzismen (Q 11,19–20) und die Erkenntnis der Magier (Ex 8,15), in: A. Lindemann (Hg.), The Sayings Source Q and the Historical Jesus, BETL 158, Leuven 2001, 617–633, 618–626. Einige – freilich kaum überzeugende – Gegenargumente bietet RÄISÄNEN, Exorcisms (s. Anm. 216).

Von hier aus erschließt sich auch der Sinn des oft missverstandenen Logions Lk 17,20, demzufolge die Gottesherrschaft „mitten unter" den Adressaten dieses Wortes (ἐντός ὑμῖν) ist. Die alte liberale Exegese hatte dies – verleitet durch Luthers Übersetzung „inwendig in euch" – als Bestätigung ihrer Auffassung von der Innerlichkeit des Gottesreiches interpretiert, und auch die neueren Befürworter einer nicht-apokalyptischen Deutung Jesu machen gerade dieses Wort zum Schlüssel ihrer Interpretation.[255] Freilich sollte das schwierige ἐντός ὑμῖν gerade nicht abstrakt im Sinne einer allgemeinen unsichtbaren Präsenz der Gottesherrschaft verstanden werden, sondern adressatenbezogen im Sinne seiner machtvollen Gegenwart im Kreise derer, die Jesu Wirksamkeit sehen und hören, die Exorzismen als Manifestation der Macht Gottes erfahren und so die Gottesherrschaft | als in Jesu Wirksamkeit bereits gegenwärtig wahrnehmen. Nimmt man die exorzistische Tätigkeit Jesu und ihren Hintergrund in der zeitgenössischen Dämonologie wahr, dann wird man weder diese Tätigkeit noch die Rede von der darin gegenwärtig sich manifestierenden Gottesherrschaft als Hinweis auf ein unapokalyptisches Verständnis des Wirkens Jesu deuten können. Vielmehr steht sowohl die Grundvorstellung der sich durchsetzenden βασιλεία τοῦ θεοῦ als auch die mit der exorzistischen Tätigkeit verbundene Dämonologie eindeutig im Horizont der apokalyptischen Vorstellungswelt. Die Verbindung beider, die Rede von der gegenwärtigen Durchsetzung der Gottesherrschaft im Wirken Jesu ist daher eher eine aufs Äußerste *gesteigerte Apokalyptik.*

Besonders deutlich wird dies in dem Logion vom Satanssturz Lk 10,18: „Ich sah den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel stürzen". In diesem liegt der einzige Visionsbericht Jesu vor, den die synoptischen Evangelien überliefern.[256] Sein Inhalt ist die Entmachtung des ‚Satan', der im AT ja noch ganz am Rande steht und erst in den Traditionen der jüdischen Apokalyptik zum eschatologischen Gegenspieler wird.[257] Die unmittelbarste Parallele zu dem hier nur knapp angedeuteten Geschehen findet sich in mythologischer Ausmalung in Apk 12,7–12[258]. Im Blick auf dieses Logion

---

[255] Vgl. etwa CROSSAN, Jesus (s. Anm. 13), 282f.; Funk/Hoover/The Jesus Seminar (Hg.), Five Gospels (s. Anm. 159), 364f., wo das Logion im Kontext der Parallele in EvTh 113 interpretiert wird.

[256] Darauf weist J.U. KALMS, Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12, WMANT 93, Neukirchen-Vluyn 2001, 213 hin; vgl. BULTMANN, Geschichte (s. Anm. 63), 113.

[257] P.L. DAY, An Adversary in Heaven. Satan in the Hebrew Bible, HSM 43, Atlanta 1988; DIES./C. BREYTENBACH, Art. Satan, in: K. van der Toorn/B. Becking/P.W. van der Horst (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden [2]1999, 726–732.

[258] Dazu s. ausführlich KALMS, Sturz (s. Anm. 256); zur mythischen Struktur von Apk 12 jetzt auch M. KOCH, Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12, WUNT 2/184, Tübingen 2004.

kann daher keinerlei Zweifel über die apokalyptischen Hintergründe bestehen,[259] und diese werden keineswegs dadurch aufgehoben, dass der Satan diesem Logion zufolge nun für Jesus selbst als entmachtet zu gelten hat.

Es ist vermutlich wenig erfolgversprechend darüber zu spekulieren, ob diese Vision Jesu als eine zweite ‚Berufung' neben seiner Taufe durch Johannes zu gelten hat, wie sie sich zu dieser verhält und ob sie vielleicht der Ursprung des Vollmachts- und Gegenwartsbewusstseins Jesu ist.[260] Es könnte auch sein, dass sich in diesem Wort nur eine in apokalyptische Sprache gefasste Zusammenfassung dessen findet, was sich in Jesu Exorzismen | spürbar ereignete.[261] Doch wenn dieses Logion nicht einfach eine lukanisch-redaktionelle Bildung ist, sondern auf die ältere Tradition zurückgeht, dann kann ihr Urheber eigentlich nur Jesus selbst sein,[262] denn die ‚Erfindung' eines solchen Wortes im Kontext der frühen Mission lässt sich kaum plausibel machen. So verstanden, dokumentiert das Logion ein weitreichendes „apokalyptisches Basiswissen"[263] beim irdischen Jesus und verbindet sich damit mit den Sprüchen aus der Beelzebul-Perikope (Mt 12,22ff. par Lk 11,14ff.), derzufolge ja in analoger Weise der Starke (d.h. der Teufel bzw. Dämonenfürst) durch den Stärkeren (d.h. Gott und seine sich durchsetzende Herrschaft) überwunden wird, was sich in Jesu Exorzismen dokumentiert (vgl. Lk 11,20).

Die Analyse der Logien, die die Gottesherrschaft als gegenwärtig thematisieren, lässt den eigentümlichen Modus dieser Gegenwart deutlich werden. Es ist nicht die jedem Weisen zugängliche unsichtbare Gegenwart, von der z.B. EvTh 113 spricht.[264] Vielmehr ist die Gegenwart der βασιλεία

[259] F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas II. Lukas 9,51–14,35, EKK 3/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1996, 49, redet mit recht von einem „apokalyptischen Spruch". Die nächste Parallele in der Jesustradition ist die Beelzebul-Perikope Mt 12,22ff. par Lk 11,14ff.

[260] So U.B. MÜLLER, Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Botschaft Jesu, ZThK 74 (1977), 416–448, 423–427.

[261] So J.A. FITZMYER, The Gospel According to Luke 10–24, AncB 28A, New York 1985, 860; auch EBNER, Jesus (s. Anm. 177), 417f: „Das apokalyptische Wissen wird … nicht deduktiv-affirmativ, sondern induktiv-argumentativ eingesetzt. Vgl. auch J. NOLLAND, Luke 9:21–18:34, WBC 35B, Dallas 1993, 563f.

[262] Eine Bildung in der frühen Gemeinde hätte den Satanssturz eher auf die Sendung Jesu oder auf seine Inthronisation bezogen, wie dies auch in den Parallelen Joh 12,31 und Apk 12,7ff. geschieht.

[263] So EBNER, Jesus (s. Anm. 177), 417.

[264] Dort liegt – im Unterschied zu allen von der Gegenwart der βασιλεία bestimmten Worten der synoptischen Tradition eine klare Umdeutung vor. Es ist historisch daher verfehlt, die uneschatologische Rede von der Gottesherrschaft im EvTh zum Schlüssel für die synoptische Tradition zu machen.

ganz an das Wirken Jesu, seine Machttaten und seine Worte, gebunden.[265] In ihnen bricht sich auf Erden Bahn, was ‚im Himmel' schon Wirklichkeit ist. Damit wird die Grundstruktur der frühjüdischen Rede von der Gottesherrschaft aufgenommen und zugleich in entscheidender Weise modifiziert. Ungewöhnlich ist dabei nicht die Simultaneität von Heilsgegenwart und Heilshoffnung – eine solche findet sich unter anderen Vorzeichen z.B. auch in der Gemeinschaft von Qumran,[266] mit dem Unterschied, dass dort die Verwirklichung des Bundes und der Gemeinschaft mit den Engeln in der kultischen Reinheit, der strikten Toraobservanz und der Befolgung | des ‚richtigen' Kalenders gemäß der offenbarten Auslegung der Schriften begründet war, während sie im Wirken Jesu v.a. in seinen Machttaten spürbar wird. Der entscheidende Differenzpunkt, an dem sich Jesu Botschaft nicht nur von der des Täufers unterscheidet, ist mithin sein eigenes Wirken und dessen theologische Qualifikation.[267] Die Austreibung der Dämonen erfolgt ‚mit dem Finger Gottes' und ist eben darin eine Manifestation der sich durchsetzenden Herrschaft Gottes.

Diese in Jesu Wirken erfahrbare Gegenwart der βασιλεία lässt sich freilich nur erfassen auf dem Hintergrund der Hoffnungen auf ihre irdische Durchsetzung, der Erwartung einer Heilszeit, wie sie prophetisch angekündigt und im nachbiblischen Judentum, z.B. in Texten wie 4Q521, in vielfältiger Weise ausgestaltet wurde. Und wenn es zutrifft, dass Jesu Wirken von ihm selbst oder von seinen Jüngern auf das Wirken des vom Geist ‚gesalbten' Verkündigers von Jes 61,1 bezogen wurde,[268] dann liegt darin ein entscheidender Schlüssel zum Verständnis des Selbstanspruchs Jesu und seiner späteren Rezeption in der urchristlichen Christologie.[269]

Die Tatsache, dass Jesu Worte von der Gegenwart der βασιλεία grundlegend auf die futurische Erwartung auf deren Aufrichtung zurückbezogen sind, widerrät allen Versuchen, in diesen Gegenwartsaussagen eine grundsätzliche Distanznahme von den Traditionen der frühjüdischen Apoka-

---

[265] So auch WOLTER, „Gericht" (s. Anm. 172), 387: „Das spezifische Profil der jesuanischen Verkündigung besteht also nicht lediglich in der Gewißheit, daß das erwartete Heil der Königsherrschaft Gottes bereits in der Gegenwart zugänglich ist, sondern darin, daß es *in seinem Wirken* zugänglich ist."

[266] Vgl. dazu FREY, Bedeutung (s. Anm. 80); grundlegend H.-W. KUHN, Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu, StUNT 4, Göttingen 1966.

[267] WOLTER, „Gericht" (s. Anm. 172), 386.

[268] Anklänge an Jes 61,1 begegnen sowohl in den Makarismen Lk 6,20f. par Mt 5,3f.6 als auch in der Antwort an den Täufer Lk 7,22f. Vgl. dazu D.C. ALLISON, Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet, Minneapolis 1998, 66f.

[269] S. dazu FREY, Jesus (s. Anm. 14), 314–316 (in diesem Band).

lyptik zu sehen. Dies könnte nur dann gelingen, wenn man in unangemessener Weise das *Wesen* der Apokalyptik in der Zukunftsspekulation sehen wollte. Aber das lässt sich auf dem heutigen Stand der Apokalyptikforschung nicht mehr begründen. Jesu Worte setzen vielmehr ein beträchtliches Maß an apokalyptischen Traditionen voraus, und die Vorstellung des sich in seinen Taten und Worten manifestierenden heilvollen Gotteshandelns und der sich in seinen Exorzismen Bahn brechenden eschatologischen Gottesherrschaft, lässt sich sachgemäßer als auf ihn selbst konzentrierte und insofern *gesteigerte Form apokalyptischen Denkens* verstehen.

4.4 Apokalyptische Elemente in anderen Motiven der Verkündigung Jesu

Was an dem zentralen Motiv der βασιλεία aufgezeigt wurde, lässt sich anhand anderer Einzelmotive der Verkündigung Jesu bestätigen. Die Probleme dieser Textkomplexe lassen sich hier nicht in extenso erörtern. Aber es soll deutlich werden, dass sich die älteste Jesustradition nicht ohne weiteres von den Sprachbildern und Vorstellungen abtrennen lässt, die aus den Texten und Traditionen der jüdischen Apokalyptik zum Gemeingut breiterer | Kreise des palästinischen Judentums jener Zeit geworden sind. Der irdische Jesus hat Teil an diesen Vorstellungen – wie der Täufer, wie seine Jünger und wie die früheste Urchristenheit.

a) Beginnen wir mit dem Terminus, der in den Evangelien praktisch ausschließlich im Munde Jesu[270] begegnet und außerhalb der Evangelien fast völlig gemieden wird, dem rätselhaften und heftig umstrittenen Begriff „der Menschensohn" (ὁ υἱος τοῦ ἀνθρώποῦ). Wenn Jesus diese Sprachform, d.h. im Aramäischen wohl die *status-determinatus-Form* בר נשא, verwendet hat, dann ist auch dies ein deutlicher Rekurs auf apokalyptisch konnotierte Sprachtraditionen.

Dies wird freilich von den Vertretern eines ‚nicht-eschatologischen' bzw. ‚nicht-apokalyptischen' Verständnisses Jesu heftig bestritten. Sowohl bei Crossan als auch in der Evangelien-Ausgabe des ‚Jesus-Seminar' gelten die Menschensohnworte als sekundäre, den ‚unapokalyptischen' Jesus ‚apokalyptisierende' Entwicklung.[271]

Forschungsgeschichtlich ist diesbezüglich daran zu erinnern, dass *Rudolf Bultmann*, der Jesus als eschatologischen Propheten verstand, aus den drei von ihm geprägten Kategorien von Menschensohn-Logien – den Worten vom gegenwärtig wirkenden, vom zukünftigen und vom leidenden Menschensohn – gerade die Worte vom zukünftig wirkenden, mit eschatologischer Gerichtsvollmacht ausgestatteten Menschensohn als ursprünglich wertete.

---

[270] Ausnahmen sind Joh 12,34 und Apg 7,56 sowie die sprachlich an Dan 7,13 orientierten, d.h. indeterminierten Belege Apk 1,14 und 14,14.

[271] In Funk/Hoover/The Jesus Seminar (Hg.), Five Gospels (s. Anm. 159), wird der Terminus durch die interpretierende Übersetzung „the son of Adam" zudem verfremdet.

Einflussreich für die weitere Diskussion war jedoch der Versuch seines Schülers *Philipp Vielhauer*, auch diese Gruppe von Menschensohn-Worten als Produkt der nachösterlichen Gemeinde zu werten.[272] Diese Folgerung zieht er aus seiner Beobachtung, dass der Menschensohn weder in den synoptischen Worten noch in der jüdischen Tradition unverbunden neben dem Motiv der βασιλεία verbunden sei. Doch ist dies philologisch und historisch „nicht wirklich zwingend".[273] Sein radikal-kritisches Urteil[274] nötigt Vielhauer | schließlich zur Annahme, dass die futurischen Worte von urchristlichen Propheten gebildet worden seien und insofern nicht nur die nachösterliche Apokalyptisierung der Jesustradition, sondern auch die ‚Objektivierung' eines Elements der Verkündigung Jesu und damit einen problematischen Schritt hin zu einer expliziten Christologie dokumentierten.[275] Historisch bleibt dabei allerdings völlig unklar, wie die Jünger Jesu aufgrund der Ostererfahrung plötzlich zu der Vorstellung vom erhöhten Menschensohn greifen konnten,[276] wenn diese von Jesus vorher nie verwendet worden sein soll und auch als Erwartung „für das Judentum des zweiten Tempels nicht nachgewiesen werden kann"[277].

---

[272] VIELHAUER, Gottesreich (s. Anm. 99); DERS., Jesus und der Menschensohn. Zur Diskussion mit Heinz Eduard Tödt und Eduard Schweizer, in DERS., Aufsätze (s. Anm. 99), 92–140. Vielhauers Ansatz wurde für die amerikanische Diskussion wirkungsvoll von *Norman Perrin* aufgenommen, zunächst in einer Reihe von Artikeln, die in N. PERRIN, A Modern Pilgrimage in New Testament Christology, Philadelphia 1974, abgedruckt sind, außerdem in DERS., Rediscovering (s. Anm. 154), 154–204. S. zur Diskussion A. YARBRO COLLINS, The Origin of the Designation of Jesus as „Son of Man", in: DIES., Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism, JSJ.S 50, Leiden 1996, 139–158.

[273] So J. SCHRÖTER, Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens, BThSt 47, 85 Anm. 186. Vgl. DERS., Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas, WMANT 76, Neukirchen-Vluyn 1997, 454f. Sprachlich trifft Vielhauers These schon für Dan 7 nicht zu. Dort begegnen beide Motive (Dan 7,13f.27), und das Argument, der „wie ein Menschensohn" Auftretende sei in Dan 7 keine individuelle Gestalt, sondern ein Symbol für das eschatologische Reich (VIELHAUER, Gottesreich [s. Anm. 99], 82) beseitigt das Problem nicht. Zumindest im Zuge der später eindeutig individuellen Rezeption der Menschensohngestalt in 1Hen 37–71 und 4Esra 13 musste man auch in Dan 7 beide Motive verbunden sehen. Vgl. zur Kritik YARBRO COLLINS, Origin (s. Anm. 272), 142 Anm. 8. Im übrigen ist festzuhalten, dass sich die Hoffnung auf die endzeitliche Aufrichtung bzw. Durchsetzung der Herrschaft Gottes mit ganz unterschiedlichen Gestalten (wie etwa Elia, dem Messias, Melchisedek in 11QMelch; Michael in Dan oder 1QM) verbinden konnte.

[274] „Kein Menschensohnwort ist authentisch; Jesus hat den Menschensohn nicht verkündigt" (VIELHAUER, Jesus [s. Anm. 272], 133).

[275] VIELHAUER, Gottesreich (s. Anm. 99), 90. ‚Objektivierung' ist – in den Kategorien der existentialen Interpretation gedacht – natürlich ein sachlich völlig unangemessener Vorgang.

[276] Vielhauer geht hier „zu Unrecht davon aus, daß der Menschensohn eine fest umrissene Größe innerhalb der eschatologischen Erwartung des Judentums gewesen sei" (SCHRÖTER, Jesus [s. Anm. 273], 85 Anm. 186). Vgl. auch die Kritik bei THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 178), 477.

[277] SCHRÖTER, Erinnerung (s. Anm. 273), 452.

Die kritische ‚Reinigung' der Jesustradition vom Menschensohnbegriff führt somit historisch nur in neue Probleme. Hinter dem Ansatz Vielhauers stehen allzu offenkundig dogmatische Interessen. Grundlegend ist das oben skizzierte[278] negative Bild der Apokalyptik und die für dogmatisch geprägte Unterscheidung zwischen ‚Eschatologie' und ‚Apokalyptik'. Vielhauer will mit seiner Argumentation den eschatologischen Charakter der Verkündigung Jesu von allen „apokalyptischen und nationalen Zukunftserwartungen"[279] abrücken, und eine Reihe von Exegeten haben sich ihm – von analogen Interessen geleitet – bereitwillig angeschlossen.

Ein solches Unterfangen scheint allerdings wenig aussichtsreich, wenn schon die Rede von der βασιλεία in ihrem Bildmaterial und ihrem Vorstellungskontext nicht aus dem Umfeld der frühjüdischen Apokalyptik herausgelöst werden kann.[280] Insgesamt erscheint somit der Versuch, dem irdischen Jesus jede Rede vom Menschensohn abzusprechen, als ein primär dogmatisch motiviertes Unterfangen, als ein erneuter Versuch, Jesus ‚vor der Apokalyptik zu retten'. Insofern neuere Arbeiten zur Redaktionsgeschichte der Logienquelle[281] unter Berufung auf Vielhauers Argumentation die Worte von der Gerichtsvoll-| macht des Menschensohns einer späten Schicht derselben zuordnen, partizipieren sie – ganz abgesehen von der methodologischen Problematik ihres Vorgehens – an den Unsicherheiten dieses Ansatzes.[282]

Gegenüber den skizzierten Versuchen, Jesus die Rede vom Menschensohn gänzlich abzusprechen, haben *Gerd Theissen* und *Annette Merz* zutreffend darauf hingewiesen, dass „das Kriterium der Wirkungsplausibilität … aufgrund der Mehrfachbezeugung eindeutig für die Authentizität des Ausdrucks" spricht,[283] zumal sich die Verwendung des Terminus weder aus der Alltagssprache noch aus der Ostererfahrung erklären lässt.

Es kann hier dahingestellt bleiben, ob alle drei Klassen von Menschensohnworten auf den irdischen Jesus zurückgehen können[284] oder ob diese Klassifikation vielleicht insgesamt unangemessene Kriterien an die Logien

---

[278] S.o. Abschnitt 2.2.

[279] VIELHAUER, Gottesreich (s. Anm. 99), 87.

[280] VIELHAUER, Gottesreich (s. Anm. 99), 87, meinte, auch der Begriff der „Königsherrschaft Gottes" sei „ebenso allgemein verständlich wie von apokalyptischen und nationalen Zukunftserwartungen unbelastet".

[281] Vgl. insbesondere KLOPPENBORG VERBIN, Formation (s. Anm. 155). Vgl. auch H. KOESTER, GNOMOI DIAPHOROI, in: DERS./J.M. ROBINSON, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, 107-146, 129 Anm. 66, mit dem Verweis auf Vielhauer und Perrin. Zur Kritik s. SCHRÖTER, Erinnerung (s. Anm. 273), 452.

[282] S. dazu die Kritik bei SCHRÖTER, Erinnerung (s. Anm. 273), 452f.

[283] THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 178), 476; a.a.O., 477–479; vgl. auch YARBRO COLLINS, Origin (s. Anm. 272).

[284] So dezidiert C. COLPE, Art. ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώποῦ, ThWNT 8 (1969), 403–481. In diesem Sinne auch V. HAMPEL, Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu, Neukirchen-Vluyn 1990; M. HENGEL, Jesus der Messias Israels, in: DERS./A.M. SCHWEMER, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien, WUNT 138, Tübingen 2001, 1–80, 67f.

heranträgt.[285] Es kann auch nicht ausführlich erörtert werden, ob Jesus mit der Rede vom kommenden Menschensohn wirklich – wie viele Exegeten meinen – eine von ihm selbst unterschiedene Gestalt bezeichnet hat[286] oder ob der Terminus, der ja auch in einem Spruch wie Lk 12,8 engstens mit der Person des irdischen Jesus verbunden ist, doch als ein rätselhaft-verhüllender Ausdruck seines eigenen Vollmachtsanspruchs zu verstehen ist.[287] Gerade in dieser bleibenden Undeutlichkeit hat Lk 12,8 hohen Anspruch auf Authentizität, denn wäre ein solches Wort nachösterlich formuliert worden, dann wäre die für die nachösterliche Gemeinde unstrittige Identifikation Jesu mit dem Menschensohn wohl deutlicher zur Sprache gebracht worden.[288] Aber auch ohne eine derartig klare Formulierung bietet Lk 12,8 | eine einzigartige Verknüpfung zwischen dem Verhalten der Menschen zum irdischen Jesus und dem Zeugnis des himmlischen Menschensohns vor dem Forum eines zukünftigen Gerichts.

Wenn aber die Rede vom Menschensohn in diesem Logion nicht einfach auf eine von Jesus unterschiedene Person zielt, dann hat der irdische Jesus mit der Rede vom Menschensohn – in diesem Logion und in anderen – „seinen besonderen Sendungsanspruch zur Geltung gebracht, der im Zusammenhang seiner βασιλεία-Verkündigung zu interpretieren ist“[289]. Sowohl die sprachlichen Parallelen zu dieser Verwendung – von Dan 7 über 1Hen 37–71 bis 4Esra 13 – als auch der Sachgehalt der synoptischen Menschensohn-Worte weisen darauf hin, dass sich mit dieser Bezeichnung die Vorstellung einer besonderen, eschatologisch relevanten Vollmacht verbindet, in welcher der Menschensohn zu einem späteren Zeitpunkt ent-

[285] Zur Kritik s. G. VERMES, Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels, Philadelphia 1973, 177–186, der eine Kategorisierung nach der Nähe oder Ferne zu Dan 7,13 vorschlägt.

[286] So im Anschluss an Bultmann z.B. G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth, Urban-Taschenbücher 19, Stuttgart [14]1988, 200–202; F. HAHN, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, UTB 1873, Göttingen [5]1995, 23–32; YARBRO COLLINS, Origin (s. Anm. 272), 154.

[287] So THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 178), 479: „Er erwartete mit dem Einbruch der Gottesherrschaft jene Rolle einzunehmen, die er dem Menschensohn zuschrieb.“ HENGEL, Jesus (s. Anm. 284), 68, spricht vom „Messias designatus“. SCHRÖTER, Erinnerung (s. Anm. 273), 457, resümiert, „daß Jesus selbst damit bereits einen hohen Anspruch angemeldet hatte“, der nachösterlich „in bezug auf seine Funktion als endzeitlicher Richter sowie zur Deutung seines Leidensgeschicks ausgebaut werden konnte“.

[288] Die Parallele in Mt 10,32 löst diese Spannung durch die doppelte Verwendung der 1. Person auf. Zur Authentizität des Logions s. J.M. MCDERMOTT, Luke 12,8–9. Stone of Scandal, RB 84 (1977), 523–537; R. PESCH, Über die Autorität Jesu. Eine Rückfrage anhand des Bekenner- und Verleugnerspruchs Lk 12,8f par., in: R. Schnackenburg (Hg.), Die Kirche des Anfangs (FS H. Schürmann), EThSt 38, Leipzig 1977, 25–55.

[289] SCHRÖTER, Jesus (s. Anm. 273), 85.

weder als Gerichtszeuge (Lk 12,8) oder als bevollmächtigter Richter (Mk 14,61f.) agieren wird.

Die hier ausgesprochene Funktion des Menschensohns im Rahmen eines Gerichtsakts „vor“ (ἔμπροσθεν) den „Engeln Gottes“ greift in mehrfacher Hinsicht auf die in Dan 7 vorgegebene Szenerie zurück.[290] Dies gilt auch dann, wenn der in Dan 7,13 „wie ein Menschensohn“ Erscheinende noch nicht so als individuelle Heilsgestalt zu verstehen sein sollte, wie dies dann in späteren Texten der Fall ist. Für den hier vorliegenden Argumentationszusammenhang ist allein relevant, dass sich im Gebrauch des Menschensohn-Terminus und in den mit ihm verbundenen Motiven eine Rezeption apokalyptischer Topoi durch den irdischen Jesus spiegelt.

b) Damit ist ein weiteres Feld der Rezeption apokalyptischer Topoi berührt, das bereits im Zusammenhang der Frage nach Jesu Verhältnis zum Täufer thematisiert wurde: die Vorstellungen vom *eschatologischen Gericht*. So fremdartig und unangemessen diese dem modernen oder postmodernen Leser erscheinen mögen, wird man doch gerade sie in ihrem historischen Kontext wahrnehmen müssen und sich davor hüten, das Bild des historischen Jesus nach dem theologischen Wunschbild der eigenen Gegenwart zu formen. Zu bedenken ist dabei, dass die Vorstellung des göttlichen Gerichts im Kontext der alttestamentlichen und frühjüdischen Tradition stets im Rahmen des heilvollen Handelns Gottes, der Aufrichtung und Durchsetzung von Gerechtigkeit stand[291] und angesichts des in der Welt | wahrgenommenen Unrechts ein notwendiges Implikat oder gar eine Voraussetzung der universalen Aufrichtung der Gottesherrschaft ist.

Zutreffend hatte bereits *Rudolf Bultmann* festgestellt, dass Jesus das „apokalyptische Zukunftsbild“ übernommen habe.[292] Dieses Urteil bestätigt sich, sofern man nicht recht gewaltsam die Jesustradtion von derartigen dem neuzeitlichen Denken missverständlichen oder sperrigen Elementen zu ‚reinigen‘ versucht. Aber soweit man dazu mit Überlegungen zur Schichtung der Materialien der Logienquelle argumentiert,[293] ist zu bedenken, dass diese Modelle – angefangen von der vorauszusetzenden Textgestalt bis hin zu den Textaufteilungen im Detail – äußert hypothetisch und stark von inhaltlichen Kriterien bestimmt sind, so dass es kaum angeht, unter Hinweis auf derartige literarkritische Hypo-

---

[290] Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II (s. Anm. 245), 214f.

[291] Vgl. JANOWSKI, JHWH (s. Anm. 183); MERKLEIN, Gericht (s. Anm. 183).

[292] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 60), 4f.

[293] Die vorgetragenen Modelle sind im übrigen sehr divergent. Während LÜHRMANN, Redaktion (s. Anm. 155), 97f., noch eine weisheitliche Schicht der Logienquelle in der Nähe der Endfassung ansiedelte, vertritt J.S. KLOPPENBORG, The Composition of Q, Occasional Papers of the Institute of Antiquity and Christianity 9, Claremont 1987, 102–170, eine apokalyptische Prägung der Redaktion und verlegt daher die Gerichtsworte überwiegend in die Spätphase von Q. Vgl. auch P. HOFFMANN, Q und der Menschensohn. Eine vorläufige Skizze, in: DERS., Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien, NTA 28, Münster 1995, 243–278, der die Redaktion der Logienquelle in die Nähe des Jüdischen Kriegs rückt.

thesen alle Gerichtsaussagen der synoptischen Tradition der späteren urchristlichen Verkündigung ‚anzulasten', in der die Verkündiger auf die Ablehnung ihrer Botschaft durch die Androhung des Gerichts geantwortet hätten. Es wäre viel zu einfach, die komplexe Symbolwelt der eschatologischen Aussagen durch eine derart schlichte ‚Bedürfnisorientierung' erklären zu wollen. Gerade wenn die literarische Einordnung der entsprechenden Logien alles andere als sicher ist, erscheint es methodisch nach wie vor gerechtfertigt, für jedes einzelne Logion die Authentizitätskriterien der Mehrfachbezeugung, der Kontext- und Wirkungsplausibilität etc. zur Geltung zu bringen.

Sachlich findet sich die Gerichtspredigt Jesu in allen Überlieferungsschichten der synoptischen Tradition,[294] und wenn man eine Zusammenschau der diversen Einzellogien unternimmt, dann ergibt sich „ein erstaunlich klares und konsistentes Bild der Gerichtspredigt Jesu"[295]. Grundlegende Voraussetzung ist dabei ebenso wie beim Täufer die Gerichtsverfallenheit aller, aufgrund derer zugleich für alle die Umkehr unbedingt notwendig ist (Lk 13,5). Die Differenz zur Botschaft des Täufers hängt dann vor allem mit der Qualifikation des Auftretens Jesu und seiner Zeit als besonderer Heilszeit zusammen, so dass die Ablehnung seines Wirkens zum Hauptanlass der Gerichtsankündigung wird.

Beispiele dafür finden sich etwa in dem Doppellogion über die Südkönigin und die Niniviten (Mt 12,41f. par Lk 11,31f.), nach dem im Gericht diese durch ‚Umkehr' bzw. ‚Weisheitssuche' ausgewiesenen Nichtjuden als Zeugen gegen die Generation der Zeitgenossen Jesu aufstehen sollen, de|ren Schuld eben darin besteht, dass sie die einzigartige Situation des Heils in ihrer eigenen Gegenwart nicht erkannt haben.[296] Analog spricht das Drohwort gegen die galiläischen Orte (Mt 11,21–24 par Lk 10,13–15) von den heidnischen Städten Tyros und Sidon, denen es „im Gericht erträglicher gehen" werde als Chorazin und Bethsaida oder auch Kafarnaum.[297] Diese Hervorhebung der Orte des unmittelbaren Wirkens des irdischen Jesus spricht entschieden gegen eine Entstehung des Logions in einem späteren Stadium der christlichen Mission, da „die spätere Gemeinde … an diesen nahe beieinanderliegenden, ganz unbedeutenden galiläischen Dörfern kein Interesse mehr" hatte und ein späterer christlicher Prophet das „unscharfe ‚siehe, hier ist mehr als' christologisch exakter definiert" hätte.[298]

---

[294] REISER, Gerichtspredigt (s. Anm. 187), 293f.

[295] REISER, Gerichtspredigt (s. Anm. 187), 295. Eine andere Rekonstruktion bietet W. ZAGER, Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu. Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen, BZNW 82, Berlin 1996.

[296] Zu diesem Logion s. REISER, Gerichtspredigt (s. Anm. 187), 183–206.

[297] Dazu s. REISER, Gerichtspredigt (s. Anm. 187), 207–215.

[298] M. HENGEL, Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in: DERS./A.M. SCHWEMER, Anspruch (s. Anm. 284), 81–131, 86.

Das Gericht, von dem hier die Rede ist, versammelt offenbar in universaler Weite alle Menschen, Juden und Nichtjuden, die gegenwärtige Generation und längst vergangene Generationen vor dem Forum des göttlichen Weltenrichters. Es transzendiert das irdische Leben, wie ja auch die Patriarchen als Teilhaber am Festmahl in der Gottesherrschaft vorgestellt werden (Mt 8,11f. par Lk 13,28f.). Auch Details der frühjüdischen Ausgestaltung der Gerichtsvorstellungen werden übernommen: Im Weheruf über Kafarnaum spricht Jesus von der – griechisch als ‚Hades' wiedergegebenen – Hölle, die hier keineswegs ‚nur' als Totenreich,[299] sondern (wie in 1Hen 103,7f. oder PsSal 14,9; 15,10 etc.) „der eschatologische Strafort" ist.[300] Die verweigerte Umkehr führt gemäß Jesu Wort über die vom Turm bei Schiloach Erschlagenen (Lk 13,5) ins Verderben (ἀπολεῖσθε); die Nichtteilhabe am eschatologischen Freudenmahl der βασιλεία wird mit dem Ausgestoßensein (ἐκβληθήσονται ἔξω), dem eschatologischen Verderben identifiziert. Einige der Logien nehmen zudem biblische oder nachbiblische Traditionen auf wie etwa von der Weisheit Salomos und der ‚Königin des Südens', vom Freudenmahl (Jes 25,6), von der eschatologischen Strafe (Jes 66,24)[301] oder der großen Flut (Lk 17,26f. par Mt 24,37–39). Solche Schriftbezüge sind nicht apriorisch als Indiz für eine sekundä|re, ‚schriftgelehrte' Komposition zu werten.[302] Vielmehr ist gerade bei Rekursen auf ein geprägtes Motivfeld wie das des eschatologischen Gerichts ein ursprünglicher Rekurs auf biblische und nachbiblische Traditionen nur wahrscheinlich.

Zutreffend ist gewiss die Beobachtung, dass die Worte Jesu weniger als manche Texte der frühjüdischen Apokalyptik an der phantasievollen Ausmalung des Gerichts und der zukünftigen Welt interessiert sind, aber solche Ausmalungen sind auch „für die frühjüdische Literatur der Zeit vor Jesus durchaus nicht typisch"[303], insofern ist es unangemessen, mit Hilfe dieser Beobachtung einen Gegensatz Jesu zu ‚der Apokalyptik' zu konstruieren. Vielmehr ist Jesu Gerichtspredigt grundlegend in der apokalypti-

---

[299] So J. GNILKA, Das Matthäusevangelium I. Kommentar zu Kap. 1,1–13,58, HThK 1/1, Freiburg 1986, 429.

[300] REISER, Gerichtspredigt (s. Anm. 187), 213. Der Gegensatz dazu ist der „Himmel" – wobei in dem Logion vermutlich eine Anspielung auf den Sturz des Gottesfeindes Jes 14,13–15 vorliegt.

[301] Dazu s. REISER, Gerichtspredigt (s. Anm. 187), 222–225; J. SCHLOSSER, Die Vollendung des Heils in der Sicht Jesu, in: H.-J. Klauck (Hg.), Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament, QD 150, Freiburg 1994, 54–84, 81–83.

[302] Der von jeder Schriftgelehrsamkeit oder auch nur Schriftkenntnis abgerückte historische Jesus der älteren Forschung ist ein – nicht zuletzt antijüdisches – Konstrukt.

[303] REISER, Gerichtspredigt (s. Anm. 187), 312.

schen Eschatologie verwurzelt, sie hat teil an ihren bildhaften Vorstellungen und zugleich an der Vielfalt und Variationsbreite

Wesentlicher ist wohl die Frage nach der Funktion der Gerichtspredigt im Rahmen der Verkündigung Jesu. Die Rede vom Gericht ist in Jesu Worten offenkundig nicht vom Interesse an Vergeltung geprägt, sie ist auch nicht allein eine Reaktion auf die Ablehnung der Heilsbotschaft, vielmehr ist sie sachlich grundlegend bereits mit dem Ruf zur Umkehr verbunden. Das Gericht erscheint zwar in vielen Logien als Folge der Abweisung des Heils, aber es ist zugleich – und wohl primär – Voraussetzung für die endgültige Durchsetzung der Gottesherrschaft. Davon zeugen jene Worte, die im Sinne apokalyptischer Traditionen mit der Durchsetzung der Gottesherrschaft zugleich eine ‚Umkehrung' der Verhältnisse auf Erden voraussetzen wie z.B. die Worte von den Ersten und Letzten (Mk 10,31) oder die Seligpreisung der Armen, Weinenden und Hungernden Lk 6,20–22). Man sollte dabei wohl annehmen, dass die Ankündigung eines solchen Recht schaffenden Handelns Gottes für viele der Hörer Jesu und für seine Anhänger keine bedrohliche, sondern eine tröstliche Vorstellung war, die sie die Erfahrung von Unrecht und Gesetzlosigkeit besser ertragen und sie – trotz allem – in der Hoffnung auf Gottes Heil festhalten ließ.[304] Damit steht diese Verkündigung durchaus in einer gewissen Analogie zu den frühen Stadien der jüdischen Apokalyptik, wie sie jetzt im Wächterbuch erkennbar sind.

c) Im Zuge der Darstellung der Gerichtsvorstellungen wurde bereits darauf hingewiesen, dass das vom irdischen Jesus angekündigte Gericht offenbar die Begrenzungen des irdischen Lebens transzendiert. Dies gilt desto mehr für die Vorstellung von der Gottesherrschaft. Wenn die Niniviten und | die Königin des Südens dereinst aufstehen werden, wenn Abraham, Isaak und Jakob beim eschatologischen Festmahl zu Tische sitzen werden, wenn Jesus sich selbst in seinem Verzichtswort Mk 14,25 als Teilhaber an diesem künftigen Festmahl versteht, dann ist damit die *Überwindung des Todes* in der kommenden Gottesherrschaft impliziert. So unsicher es auch ist, ob die Auferweckung der Toten ein expliziter Gegenstand der Verkündigung Jesu war, und so strittig die Perikope der Sadduzäerfrage Mk 12,18–27 auch sein mag, so sehr implizieren doch Aussagen wie diejenigen über die Teilhabe der Patriarchen am eschatologischen Heil ebenso wie der Abschluss der Sadduzäerfrage-Perikope (Mk 12,27), dass Jesus derartige Vorstellungen geteilt haben dürfte. Auch darin steht er durchaus im Kontext der apokalyptischen Vorstellungen, und die Tatsache, dass die frühesten Zeugen der Osterereignisse die Erscheinungen dann sehr schnell mit dem Paradigma der Auferweckung der Toten als Auferwe-

---

[304] Vgl. ALLISON, Jesus (s. Anm. 268), 135; auch WOLTER, „Gericht" (s. Anm. 172), 370ff.

ckung Jesu von den Toten deuten konnten, bietet eine weitere Bestätigung für diese These.

d) Ein letzter Aspekt ist wesentlich, weil mit den apokalyptischen Traditionen in der Verkündigung Jesu auch ein Element des Diesseitigen in der eschatologischen Erwartung festgehalten wird. Man sollte dies zwar nicht verabsolutieren,[305] da die Aussagen vom eschatologischen Festmahl und von der Völkerwallfahrt natürlich auch nicht in platter Materialität zu verstehen sind, sondern eine geprägte Symbol- oder Bildersprache aufnehmen.[306] Daneben sprechen andere Logien, wie etwa die Seligpreisung für die Verfolgten (Lk 6,22f. par. Mt 5,11f.), von einem nicht näher konkretisierten himmlischen Lohn (μισθός), und Mk 12,25 hält durch den Hinweis auf das Sein der Engel „die Diskontinuität und Andersheit des neuen Lebens“[307] fest.

Gegenüber einer allzu starken (und ‚christlich‘ motivierten) Betonung der Jenseitigkeit der jesuanischen Heilsvorstellungen hat *Ed P. Sanders* mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass Jesu eschatologische Verkündigung zumindest in einigen ihrer Aspekte im Horizont einer zeitgenössischen „restoration eschatology“, d.h. der jüdischen Hoffnung auf eine ‚Re|stauration‘ des Gottesvolkes, zu verstehen ist.[308] Eine solche Restauration war z.B. im Abschluss des Prophetenkanons Mal 3,24 mit der Gestalt des Elia verbunden, und im Wirken Johannes des Täufers war eben diese Perspektive der eschatologischen Erneuerung Israels wieder aufgenommen worden. Jesus hatte sich durch seine Taufe in die Reihe der Umkehrenden aus Israel gestellt. Dass Jesu eigenes Wirken ebenfalls auf eine eschatologische Wiederherstellung Israels zielte, macht insbesondere die als Zeichenhandlung zu verstehende Einsetzung der Zwölf deutlich.[309] Diese

---

[305] Dieser Gefahr scheint im Blick auf Lk 13,28f. REISER, Gerichtspredigt (s. Anm. 187), 224, zu erliegen, wenn er die Eschatologie der Apokalyptik als „durchweg diesseitig orientiert“ bezeichnet. Die an einer neuzeitlichen Ontologie orientierten Kategorien diesseitig/jenseitig sind zur Einordnung der apokalyptischen Vorstellungen kaum hinreichend. Im übrigen gibt es neben der irdisch orientierten Eschatologie in Lk 13,28f., die das Motiv der Sammlung der Diaspora (oder der Völkerwallfahrt) und des eschatologischen Mahls auf dem Zion aufnimmt, andere Aussagen, die die irdischen Verhältnisse sehr viel weniger aufrechterhalten sehen (vgl. Mk 12,18–27). Zur Kritik an Reiser s. SCHLOSSER, Vollendung (s. Anm. 301), 54–84, 60f.

[306] So mit Recht SCHLOSSER, Vollendung (s. Anm. 301), 66.

[307] SCHWANKL, Sadduzäerfrage (s. Anm. 204), 381.

[308] Grundlegend SANDERS, Jesus (s. Anm. 169), 61–121. Die von Sanders angeführten Texte weisen freilich kaum auf eine ganz einheitliche Vorstellung hin, sondern zeigen eine große Variationsbreite.

[309] Zur Historizität des Zwölferkreises s. J.P. MEIER, The Circle of the Twelve: Did it Exist During Jesus' Public Ministry?, JBL 116 (1997), 635–672, sowie DERS., A Marginal Jew III. Companions and Competitors, ABRL, New York 2001, 125–197; zuvor bereits B. RIGAUX, Die „Zwölf“ in Geschichte und Kerygma, in: H. Ristow/K. Matthiae

fungierten zur Zeit des irdischen Jesus als Repräsentanten des endzeitlichen Israel, und zwar einschließlich der ‚verlorenen' Stämme. D.h., der Anspruch Jesu beschränkte sich im Unterschied etwa zur Verkündigung des Täufers nicht darauf, einen ‚Rest' Israels zu sammeln und die übrigen dem Vernichtungsgericht preiszugeben, vielmehr zielt er dezidiert auf Israel in seiner Gesamtheit, d.h. auf eine eschatologische Größe. Eine so verstandene ‚Restauration' geht freilich weit über den äußerlich-politischen Sinn dieses Terminus, über die Hoffnung auf die Befreiung von der Fremdherrschaft und die nationale Wiederherstellung um den Tempel, hinaus, sie konnte nur gedacht werden als ein von Gott gewährter Neubeginn, als die von ihm wunderbar heraufgeführte Königsherrschaft.

Eine Spur des irdisch-restaurativen Denkens bietet das Logion Mt 19,28, das – wenn man es auf Jesus zurückführen darf[310]– den Zwölfen „bei der Wiedergeburt", d.h. in der eschatologischen Heilszeit" eine eschatologische Gerichtsfunktion über die Stämme Israels zuspricht. Die nächste neutestamentliche Parallele zu diesem Logion findet sich in der Aussage über die Mit-Herrschaft der auferstandenen Märtyrer mit Christus in Apk 20,4–6[311], d.h. in apokalyptischem Kontext.

Im Zentrum der Argumentation Sanders' steht freilich Jesu Stellung zum Tempel, d.h. seine Logien über die anstehende Zerstörung des Tempels (Mk 13,1f.; vgl. 14,57f; Mt 26,60f.; Joh 2,18–20; Apg 6,14) und die soge-| nannte ‚Tempelreinigung' (Mk 11,15–19 parr)[312]. Diese beiden Perikopen deutet Sanders als eine Zeichenhandlung Jesu und ihre zugehörige Deutung im Kontext der zeitgenössisch-jüdischen Erwartung eines neuen Tempels. Die Schwierigkeit dieser Position liegt freilich darin, dass aus den synoptischen Worten Jesu die Erwartung eines neuen Tempels nicht zu entnehmen ist. Jesus hat zwar wohl „das Ende des bestehenden, aber nicht seine Ersetzung durch einen eschatologischen Tempel angekündigt"[313].

(Hg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, Berlin 1960, 468–486; W. TRILLING, Zur Entstehung des Zwölferkreises. Eine geschichtskritische Überlegung, in: Schnackenburg (Hg.), Kirche (s. Anm. 288), 201–222; M. TRAUTMANN, Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus, fzb 37, Würzburg 1980, 167–233; W. HORBURY, The Twelve and the Phylarchs, NTS 32 (1986), 503–527.

[310] Vgl. dazu SANDERS, Jesus (s. Anm. 169), 103f.

[311] Vgl. noch Dan 7,9.22. S. zum Verständnis des Motivs im Rahmen von Apk 20,4–6 J. FREY, Das apokalyptische Millennium. Zu Herkunft, Sinn und Wirkung der Millenniumsvorstellung in Offenbarung 20,4–6, in: H. Timm (Hg.), Millennium. Deutungen zum christlichen Mythos der Jahrtausendwende, KT 171, Gütersloh 1999, 10–72, 20–25.

[312] SANDERS, Jesus (s. Anm. 169), 61f., sowie kritisch zu Sanders' Methode und zu seiner Interpretation der Tempelreinigung C. METZDORF, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich, WUNT 2/168, Tübingen 2003, 201–221.

[313] So mit Recht SCHLOSSER, Vollendung (s. Anm. 301), 65.

So recht Sanders mit der Forderung hat, Jesus im Kontext des zeitgenössischen Judentums und seiner Hoffnungen zu verstehen und ihn nicht vorschnell zu ‚christianisieren', so wenig vermag seine konkrete Lösung den synoptischen Texten wirklich gerecht zu werden. Elemente ‚restaurativer' Eschatologie finden sich weniger im Zusammenhang mit dem Tempel, allein das Logion von der Gerichtsvollmacht der Zwölf über die zwölf Stämme Israels lässt sich in diesem Zusammenhang deuten – aber auch dieses Logion geht weit über eine national-politische Perspektive hinaus und nimmt ein Motiv auf, dessen nächste Parallelen in der Apokalyptik liegen, in Dan 7,9.22 und Apk 20,4–6.

4.5 Fazit

Die hier erörterten Elemente der Jesusüberlieferung zeigen, wie stark die Verkündigung und das Wirken des irdischen Jesus von Vorstellungen und Motiven beeinflusst war, die im Rahmen der frühjüdischen Apokalyptik herausgebildet wurden und aus ihr teilweise in weitere Kreise des palästinischen Judentums um die Zeitenwende eingedrungen waren. Nicht nur die Erwartung der baldigen Durchsetzung der Gottesherrschaft, sondern auch die Überzeugung, dass diese im Himmel bereits durchgesetzt ist (Lk 10,18) und der Selbstanspruch des irdischen Jesus, dass sie sich auf Erden in Jesu eigenem exorzistischen Wirken manifestiert, ist apokalyptisch zu nennen, so dass sich in der Tat die ganze Vorstellung der von Jesus verkündigten βασιλεία und nicht nur ihr ‚futurischer' Anteil als apokalyptisch geprägt erweist. Diese eschatologische Grundauffassung bildet den Rahmen auch für die weisheitlichen Aussprüche Jesu.[314]

In das skizzierte Gefüge passt auch die Verwendung des rätselhaften, aber eben doch an die Sprachtradition von Dan 7 anschließenden, Terminus ‚der Menschensohn', den Jesus sehr wahrscheinlich zum Ausdruck seiner eschatologischen Vollmacht verwendet hat, ebenso die vielfältigen Vorstellungen vom eschatologischen Gericht, dazu die im Hintergrund seiner | Exorzismen zu erkennende Dämonologie und die damit verbundene Vorstellung von einem eschatologischen Kampf, die Rede von Gegenspielern wie Satan oder Beelzebul, aber auch die die Erwartung eines eschatologischen Freudenmahl auf dem Zion unter Einschluss der gerechten Patriarchen und – nach Mk 14,25 – Jesu selbst und die – in solchen zumindest angedeutete – Vorstellung von der Auferweckung der Toten.

Jesus teilt insofern wesentliche Elemente der Vorstellungswelt des Täufers ebenso wie eines Großteils seiner Zeitgenossen, Anhänger und frühen nachösterlichen Zeugen. Es wäre historisch außerordentlich verwunderlich, wenn dem nicht so wäre. Die Frage stellt sich freilich, warum die neutes-

[314] Zum Verhältnis beider s. auch EBNER, Jesus (s. Anm. 177), 422f.

tamentliche Wissenschaft mit einer solchen Verbissenheit versucht hat und z.T. heute noch versucht, Jesus zur Apokalyptik in Distanz zu bringen, ihn ‚vor der Apokalyptik zu retten'.

Historisch ist ein solches Unterfangen praktisch aussichtslos. Es gibt keinen historischen Grund, jene ‚weltbildhaften' Züge wie die Erwartung einer künftigen Durchsetzung der Gottesherrschaft oder eines noch ausstehenden göttlichen Gerichts oder die Vorstellungen von eschatologischen Gegenspielern, Dämonen und einem bevorstehenden (oder schon begonnenen) eschatologischen Kampf vom irdischen Jesus fernzuhalten.[315] Jesus hat diese Vorstellungen geteilt, und sie bilden einen nicht zu unterschätzenden Bestandteil seiner Verkündigung. Gewiss hat er – anders als der Täufer – den Akzent auf die ‚positive', heilvolle Verkündigung der βασιλεία gelegt, aber auch diese kann sich nach dem von Jesus geteilten kulturellen Grundwissen auf Erden nur in Kämpfen und durch das Gericht hindurch Bahn brechen, wie umgekehrt die Akte des göttlichen Richtens nach alttestamentlich-frühjüdischer Überzeugung primär Akte der endgültigen Heraufführung des Heils, also Teil eines eschatologischen Heilsgeschehens sind.

Wie steht es also mit den Thesen vom ‚non-eschatological Jesus'? Historisch plausibel sind sie nicht. Vor allem bleibt es in all diesen Konstruktionen ungeklärt, wie es von der eindeutig eschatologischen Verkündigung Johannes des Täufers über Jesus zum gleichermaßen eindeutig eschatologischen Kerygma der frühen Urchristenheit gekommen ist, wenn nicht auch bei Jesus selbst der Rahmen einer solchen Erwartung vorauszusetzen ist.[316] Wenn man Jesus also nicht ungerechtfertigterweise sowohl von seinem frühjüdischen Umfeld und von seiner frühesten nachösterlichen Wirkung abrücken will, wird man eben doch von einem grundsätzlich eschato-lo|gischen Rahmen seiner Verkündigung und seines Handelns und von einer in hohem Maße apokalyptischen Prägung ausgehen müssen.

5. Hermeneutische Schlusserwägungen

Das Unterfangen, ‚Jesus vor der Apokalyptik zu retten', ist historisch und religionsgeschichtlich hoffnungslos. Es ist im 19. Jahrhundert aus der theologischen Apologetik geboren und dann immer wieder – mit unterschiedlichen Begründungen – wiederbelebt worden. Da im frühen Urchristentum die apokalyptischen Züge evident sind, musste man dann ‚Reapokalyptisierung' oder gar ‚Rejudaisierung' den frühen (juden)christlichen Verkündi-

[315] So auch ZAGER, Gottesherrschaft (s. Anm. 295), 314f.

[316] So auch die Kritik bei DU TOIT, Jesus (s. Anm. 153), 113 Anm. 123; s. weiter D.C. ALLISON, A Plea for Thoroughgoing Eschatology, JBL 113 (1994), 651–668.

gern anlasten. Aber sind solche Operationen hermeneutisch notwendig? Muss man Jesus ‚vor der Apokalyptik retten', um die Wahrheit des Evangeliums von dem erwiesenen Irrtum hinsichtlich der Naherwartung seiner Parusie und vor den als unangemessen erkannten spekulativen Ausmalungen von Gericht und Heil zur schützen? Angesichts der schlechterdings zentralen Stellung der Gestalt Jesu von Nazareth für die weitere christliche Verkündigung stellen die Fragen nach der Verbindlichkeit der ‚weltbildhaften' Züge der neutestamentlichen Verkündigung zuallererst anhand seiner Peron und Botschaft am drängendsten. Deshalb erweist sich die *Apokalyptik* hier, im Bezug auf den irdischen Jesus, am deutlichsten *als Herausforderung für die neutestamentliche Wissenschaft* – sofern sich diese nicht lediglich als Religionswissenschaft versteht, sondern als Disziplin im Rahmen der christlichen Theologie zugleich die Frage nach dem Geltungsanspruch der von ihr behandelten Texte mit zu bedenken versucht. Die hier aufbrechenden hermeneutischen Fragen können im vorliegenden Rahmen nicht mehr erörtert werden. Nur wenige Hinweise müssen genügen:

1. Die Forschungsgeschichte[317] hat gezeigt, wie stark die ältere Apokalyptikforschung ihrerseits von dem Bestreben der theologischen Interpreten geprägt war, die bizarre Vorstellungswelt der apokalyptischen Schriften von der religiösen Botschaft der großen Propheten einerseits und Jesu bzw. der Apostel andererseits abzurücken. Die ‚Ratlosigkeit' und das verbreitete Unverständnis gegenüber der Apokalyptik rührte auch daher, dass man sie zumeist an einem fremden Maßstab gemessen hat und damit den Texten und ihren eigenen Anliegen nur unzureichend gerecht werden konnte. Zur Geltung zu bringen ist daher zunächst, dass die neuere Apokalyptikforschung sehr viel differenzierter und präziser das Anliegen und die theologische Leistung der apokalyptischen Texte erhoben hat, als dies in den | älteren Darstellungen der jüdischen Eschatologie oder den immer noch einflussreichen Handbuchartikeln geschieht.

2. Die Leistung der apokalyptischen Texte und der in ihnen vorgetragenen Vorstellungen wird insbesondere dann deutlich, wenn man sie hermeneutisch als symbolische Sinnwelten begreift, die für ihre Trägerkreise eine durchaus wesentliche Funktion ausübten zur Bewältigung ihrer eigenen Gegenwart, ihrer Welterfahrung und vor allem auch der Erfahrung von Fremdherrschaft, Unrecht und Gewalt. Gegen solche Erfahrungen setzt die apokalyptische Wirklichkeitssicht z.B. im Wächterbuch (1Hen 1–36) aber auch in der Johannesapokalypse eine durchaus kunstvolle ‚Gegenwelt': Bilder von der Überwindung des Bösen und von der Heraufführung der Heilszeit, von der im Himmel bereits präsenten Gottesherrschaft und von der deshalb zu erwartenden Erlösung bieten Hilfen zur Wirklichkeitsdeu-

[317] S.o. Abschnitt 2.

tung und -bewältigung und wirken Identitätsstärkung und Vergewisserung. Die Tatsache, dass diese symbolischen Welten und ihre Bestandteile weitertradiert wurden und auch in anderen Kreisen und ihren Texten Verbreitung fanden, lässt darauf schließen, dass sie immer wieder als tragkräftig erfahren wurden. Dieser religiöse Wert der apokalyptischen Bildwelten lässt sich im Horizont von Methodenkonzepten wie der Mythos- und Metapherntheorie oder auch der Wissenssoziologie heute sehr viel angemessener Weise zur Darstellung bringen, als dies der älteren Forschung mit ihren liberal-theologischen oder kerygmatheologischen Werturteilen möglich war.

3. Der allgemeinsprachliche Begriff des ‚Apokalyptischen' ist weithin negativ geprägt. Viele Zeitgenossen verstehen darunter in erster Linie Visionen vom Weltuntergang und (säkularisiert) ‚endzeitliche' Katastrophen. Dies gründet nicht zuletzt in der Wirkungsgeschichte der neutestamentlichen Apokalypse, die – anders als in der Alten Kirche und auch noch weithin für die Reformatoren[318] – in der Neuzeit immer weniger als ein Buch der Hoffnung und immer stärker als ein Buch von (kommenden) Katastrophen angesehen wurde.[319] Dass dies die Intention der Johannesapoka-| lypse nicht in angemessener Weise wiedergibt, ist evident.[320] Aber auch für die ‚apokalyptischen' Elemente in anderen neutestamentlichen Texten gilt es die biblisch-theologische Einsicht geltend zu machen, dass die leitende Perspektive dieser Texte die Aussicht auf das endgültige Heil und die Überwindung von Unrecht, Leid und Tod ist und dass auch die Vorstellungen von einem göttlichen Gericht letztlich im Dienste der Aufrichtung von Gerechtigkeit stehen und daher keineswegs leichthin eliminiert werden können – weder in der Verkündigung Jesu noch in anderen urchristlichen Traditionszusammenhängen.

4. Systematisch-theologisch wäre weiter zu fragen, ob nicht die Weltwahrnehmung der Apokalyptiker durchaus eine Reihe von Elementen enthält, die dem neuzeitlichen Denken zwar weithin fremd erscheinen, aber

[318] Vgl. noch die Aussage von Martin Luther am Ende seiner Vorrede von 1530 (WA.DB 7, 420): „wir hie sehen jnn diesem buche, das Christus, durch und uber alle plagen …, dennoch bey und mit seinen heiligen ist und endlich obligt". Vgl. zur ambivalenten Stellung Luthers zur Apokalypse ausführlich H.-U. HOFMANN, Luther und die Johannes-Apokalypse. Dargestellt im Rahmen der Auslegungsgeschichte des letzten Buches der Bibel und im Zusammenhang der theologischen Entwicklung des Reformators, BGBE 24, Tübingen 1982.

[319] Vgl. weiter FREY, Johannes (s. Anm. 120); zur Umprägung des Apokalypsebegriffs in der Neuzeit s. M. BACHMANN, Die apokalyptischen Reiter und der Apokalypsebegriff. Dürer, Luther und die Folgen, in: W. Vögele/R. Schenk (Hg.), Apokalypse. Vortragsreihe zum Ende des Jahrtausends, Loccumer Protokolle 31/99, Loccum 2000, 209–225.

[320] Vgl. ausführlich J. FREY, Die Bildersprache der Johannesapokalypse, ZThK 98 (2001), 161–185.

nicht leichthin von der Hand zu weisen sind. Natürlich lassen sich Berechnungen des Endes leicht als irrige Spekulationen erweisen, und Hoffnungen auf eine bessere Zukunft und eine ‚himmlische' Welt können negativ als weltflüchtige Deformation des Glaubens kritisiert werden. Zu bedenken bleibt z.B., ob die in der Apokalyptik entwickelte Sicht der vom Bösen zutiefst ‚korrumpierten' Welt und die daraus folgenden Vorstellungen der Erlösung als einer ‚neuen Schöpfung' nicht den Erfahrungen von Unrecht, Leid und Tod eher zu begegnen vermögen als andere, anthropologisch und hamartiologisch ‚optimistischere' Entwürfe. Die Frage, was denn ‚wahr' ist an der Apokalyptik,[321] wäre sehr viel tiefgründiger zu erörtern, als dies in der schnellen Abweisung spekulativer Endzeitberechnungen geschieht.[322]

5. Eine letzte hermeneutische Einsicht entspringt der textpragmatischen Forschung und betrifft die in der Exegese mittlerweile deutlicher gesehene Rezipientenorientierung der neutestamentlichen Texte.

Dass es historisch und theologisch unangemessen ist, biblische Texte als *dicta probantia* für ‚überzeitliche' und ‚allgemeingültige' Lehren zu verwenden, ist in der kritischen Exegese der Neuzeit immer wieder – gegen den Schriftgebrauch der älteren Theologie – festgehalten worden. Aber die Versuche, die ‚weltbildhaften' Elemente aus der Verkündigung Jesu kritisch zu eliminieren, spiegeln ein durchaus analoges Anliegen, als Verkündigung Jesu ein für ‚den' modernen (oder postmodernen) Menschen akzeptables und applikables Bild zu rekonstruieren (das freilich entsprechend | der leitenden Grundorientierung sehr unterschiedlich ausfallen kann). Demgegenüber ist immer wieder zu betonen, dass Jesu Worte keine ‚zeitlosen' Wahrheiten verkündigen, deren propositionaler Gehalt dann als verbindliche Lehre zu gebrauchen wäre. Auch wenn die Adressatenorientierung der Worte des irdischen Jesus durch den Prozess der Überlieferung, Modifikation und Sammlung häufig verdunkelt ist, wird man stets damit rechnen müssen, dass der Zuspruch des Heils an die Armen, Hungernden und Weinenden (Lk 6,20f.) ebenso wie die Drohungen gegen die Generation seiner Zeitgenossen oder die galiläischen Orte seines Wirkens in einer konkreten Situation und einem konkreten Adressatenbezug formuliert wurden. Der Zuspruch ist ebenso konkret wie die Drohung, und es bedarf einer nicht unbeträchtlichen hermeneutischen Reflexion, wenn man aus

---

[321] So SIEGERT, Apokalyptik (s. Anm. 1), 50.

[322] Vgl. dazu ausführlicher KÖRTNER, Weltangst (s. Anm. 53), sowie U.H.J. KÖRTNER, Enthüllung der Wirklichkeit. Hermeneutik und Kritik apokalyptischen Daseinsverständnisses aus systematisch-theologischer Sicht, in: M. Becker/M. Öhler (Hg.), Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft, WUNT 2/214, Tübingen 2006, 383-402.

solchen konkret adressierten Worten erheben will, was denn – im Rahmen der Verkündigung späterer Generationen – Gültigkeit beanspruchen kann.

Ein Teil dieser Reflexion und Modifikation lässt sich innerhalb der Evangelientradition verfolgen.[323] So sehr die angesprochene Adressatenorientierung auch in der Interpretation der nachösterlichen neutestamentlichen Zeugnisse wie z.B. der Paulusbriefe zu beachten ist, stellt sich hier im Rahmen der Jesusüberlieferung das Sonderproblem, inwiefern die Worte des Irdischen überhaupt im Rahmen der – auf Kreuz und Auferstehung basierenden – christlichen Theologie Verbindlichkeit beanspruchen können. Wenn man – aus historischen und theologischen Gründen – eine Kontinuität zwischen der vorösterlichen Situation und der nachösterlichen Verkündigung nicht völlig leugnen will,[324] dann wird man sich auch den apokalyptischen Elementen in der Verkündigung Jesu stellen müssen und nach ihrem Beitrag zur ‚Wahrheit des Evangeliums' im Ganzen zu fragen haben. Insofern bleibt die Apokalyptik eine Herausforderung für die neutestamentliche Wissenschaft, gerade dann, wenn diese sich als theologische Disziplin versteht.

---

[323] Ein Paradigma ist hier sicher die Modifikation der Seligpreisung der Armen in Mt 5,3. Programmatisch erfolgt die Reflexion des Auftretens und Wirkens Jesu aus nachösterlicher Perspektive im vierten Evangelium, dort durch das hermeneutische Mittel der Rede vom ‚erinnernden' Geist-Parakleten. Hier wird theologisch reflektiert, welchen Platz die Traditionen vom irdischen Jesus im Rahmen der nachösterlichen Verkündigung haben können. S. zum Problem J. FREY, Das Johannesevangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker, in: T. Söding (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen, QD 203, Freiburg 2003, 60–118 (jetzt auch in: J. FREY, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. v. J. Schlegel, WUNT 307, Tübingen 2013, 239–294).

[324] Zum Problem s. FREY, Jesus (s. Anm. 14) (= Nr. 2 in diesem Band).

4. Zum Verständnis der Wunder Jesu in der neueren Exegese*

„Darf man an Wunder glauben?“, fragt Klaus Berger im Titel eines 1996 erschienenen Büchleins[1], und diese Frage spielt auf die verbreitete Meinung an, dass Wunder in einem zeitgemäßen Weltverständnis nicht mehr vorkommen könnten und dass der Glaube ‚an‘ Wunder daher für aufgeklärte Zeitgenossen überholt, ja geradezu unschicklich sei. Diese Sicht prägt die Rezeption der Erzählungen von Jesu Wundern zumindest in unserem Kulturkreis. Sind diese Geschichten nicht nur ein Produkt der Erzählfreude, Leichtgläubigkeit oder Wundersucht von Menschen, denen eine wissenschaftliche Welterklärung noch nicht zur Verfügung stand? Solche Skepsis begegnet nach wie vor, gerade auch im Kontext des Religionsunterrichts. Und nicht selten hat sich die Theologie im Zeichen radikaler Wahrhaftigkeit an die Spitze solcher Skepsis gesetzt und darzulegen versucht, dass die erzählten Begebenheiten ‚so‘ nicht geschehen sein könnten, dass schon die biblischen Autoren gegenüber diesen Berichten Vorbehalte gehabt hätten und dass diese Erzählungen ‚eigentlich‘ etwas ganz anderes sagen wollten, als ihnen augenscheinlich zu entnehmen ist.

1. Die Problematik des Wunderbegriffs

Die referierten Urteile basieren auf einem Wunderbegriff, der Wunder im Bezug auf allgemeingültige Naturgesetze definiert: Ein wirkliches Wunder wäre nur eine ‚Durchbrechung‘ dieser Gesetze.[2] Mit dieser Definition lässt

---

* Leicht erweiterte Fassung des 1999 in der Zeitschrift für Religionspädagogik erschienenen Beitrags. Auf Aktualisierungen wurde verzichtet, hingewiesen sei immerhin auf die breite theoretische und einzelexegetische Diskussion in R. Zimmermann (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen I. Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013.

[1] K. BERGER, Darf man an Wunder glauben?, Stuttgart 1996.

[2] S. zum landläufigen Verständnis A. WEISER, Was die Bibel Wunder nennt. Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien, Stuttgart 1975, 9. Mit wünschenswerter Klarheit formulierte R. Bultmann: „Der Gedanke des Wunders als Mirakels ist für uns heute unmöglich geworden, weil wir das Naturgeschehen als gesetzmäßiges verstehen, also das

sich dann mittels eines Analogieschlusses über die ‚Möglichkeit‘ oder ‚Unmöglichkeit‘ des berichteten Geschehens urteilen. Implizite Voraussetzung ist dabei, dass es eine Durchbrechung der Naturgesetze nicht geben kann. Die erzählten Begebenheiten sind somit entweder ‚unmöglich‘ und unhistorisch, oder sie müssen – wenn man ihnen Historizität zubilligen will – aus heutiger Sicht naturwissenschaftlich oder psychologisch erklärbar oder zumindest prinzipiell zugänglich sein.[3] Theo|logisch bedeutet dies allerdings, dass Gottes Handeln nur noch in dem immer kleiner werdenden Bereich des noch Unerklärten angesiedelt werden kann, wenn man es nicht völlig von Natur und Geschichte scheidet und nur noch dem nicht weiter hinterfragbaren Raum der Subjektivität oder der individuellen ‚Existenz‘ zuweist.[4]

Das Verständnis der Wunder als Durchbrechung der Natur reicht weit hinter die Neuzeit zurück. Schon für Thomas von Aquin geschehen Wunder „an der Ordnung der ganzen geschaffenen Natur vorbei“ (STh I q110 a4). In diesem Verständnis können sie nur souveräne Machterweise des Schöpfers sein. Jesu Wunder sind dann Ausdruck und Erweis seiner Göttlichkeit. Diese Sicht wurde zu Beginn der Neuzeit dadurch problematisiert, dass man an die Stelle der vom Willen des Schöpfers abhängigen Schöpfungsordnung die unverbrüchliche und berechenbare Naturordnung zu setzen begann.[5] Die Faszination der wachsenden Einsicht in die Zusammenhänge der Natur führte dann im 18. und 19. Jh. dazu, dass auch die Geschichtswissenschaft zur Beurteilung der Historizität eines bezeugten Ereignisses naturwissenschaftliche Kriterien übernahm. „Naturwissenschaftliche Erkenntnisse wurden ... dabei unkritisch als Tatsachenerkenntnisse mit universalem Geltungsanspruch übernommen, auf die Vergangenheit übertragen und besitzen so als Selektionsprinzip präjudizierende Wirkung“[6]. Dies verstärkte zugleich die Tendenz, antike Quellen, mithin auch die Berichte über das Wirken Jesu, in erster Linie im Blick auf ihren historischen Tatsachengehalt zu betrachten. Auf diesem Hintergrund lässt sich der

---

Wunder als eine Durchbrechung des gesetzmäßigen Zusammenhangs des Naturgeschehens; und dieser Gedanke ist uns heute nicht mehr vollziehbar“ (Zur Frage des Wunders, in: ders., Glauben und Verstehen I, Tübingen 1933, 214–228, 214)

[3] So BULTMANN, Zur Frage des Wunders (s. Anm. 2), 215: „Wir erkennen nur als wirklich in der Welt an, was sich in diesem gesetzmäßigen Zusammenhang nachweisen läßt, und halten Behauptungen, die sich nicht durch diesen Gedanken kontrollieren lassen, für Phantasien.“

[4] So BULTMANN, Zur Frage des Wunders (s. Anm. 2), 219: „Der Gedanke Gottes und seines Tuns ist primär orientiert an meinem Leben, an meiner Existenz, an der Erkenntnis, daß diese eine gottlose ist, in der ich Gott nicht finde und nicht sehen kann.“ Konsequenterweise definiert Bultmann „Wunder“ gerade als „Tun Gottes ... im Gegensatz zum Weltgeschehen“ (a.a.O., 217).

[5] So etwa im 6. Kapitel von Spinozas Tractatus Theologico-Politicus (1670), s. B. de Spinoza, Theologisch-politischer Traktat (1670) (übersetzt von C. Gebhardt, hg. v. G. Gawlick), PhB 93, Hamburg ^{3}1994, 93ff.

[6] H. BEE-SCHRÖDTER, Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen. Historisch-exegetische und empirisch-entwicklungspsychologische Studien, SBB 39, Stuttgart 1998, 67, s. zum Ganzen a.a.O., 65ff.

Sachverhalt verstehen, dass die Frage nach der Faktizität in geradezu verhängnisvoller Weise die neuzeitliche Auslegung der Erzählungen von Jesu Wundern beherrscht hat.

2. Einige klassische Modelle der Interpretation der Wunder Jesu

In der Geschichte der Auslegung haben sich einige charakteristische Zugänge zu den Wundergeschichten herausgebildet.[7] Sie kehren auch in gegenwärtigen Diskussionen, nicht selten im populärwissenschaftlichen Gewand wieder:

a) Die rationalistische Erklärung der ‚Wunder'

Rationalistische Ausleger wie C.F. Bahrdt (1741–1792) und H.E.G. Paulus (1761–1851)[8] wollten die Historizität der Wunder nicht bezweifeln, aber sie führten diese auf rational erklärbare Vorgänge zurück. Dabei mussten sie für Jesu Wunder oft mit Umständen und Ursachen rechnen, die in den Texten nicht genannt sind: Man spekulierte, dass Jesus über unsichtbar schwimmende Hölzer auf dem Wasser ging, dass er über geheime Heilkünste und Heilmittel verfügte und schließlich wohl selbst durch solche Künste die Kreuzigung überstand. Solche textfremden Erklärungen finden sich bei ernstzunehmenden Exegeten | heute natürlich nicht mehr, doch schöpfen populäre Jesusromane noch immer aus dem Fundus der alten rationalistischen Konstruktionen.[9]

---

[7] Vgl. auch J. ROLOFF, Neues Testament, Neukirchener Arbeitsbücher, Neukirchen-Vluyn ⁵1992, 87–89; G. THEISSEN/A. MERZ, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 260ff.; B. KOLLMANN, Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum, FRLANT 170, Göttingen 1996, 18ff.

[8] Noch immer lesenswert ist das glänzende Referat der Jesusromane von K.F. Bahrdt, K.H. Venturini und H.E.G. Paulus bei A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, UTB 1302, Tübingen [9]1984, 79–96.

[9] Besonders ergiebig für solche Autoren ist die alte Vermutung einer Beziehung Jesu zu den Essenern, die man sich in jener Zeit als einen aufgeklärten, universalistischen, ‚ur-freimaurerischen' Orden vorstellte, mit dem man sowohl Jesu therapeutische Kenntnisse als auch seinen Universalismus zu erklären versuchte (s. S. WAGNER, Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie, BZAW 79, Berlin 1960, 9ff.). Dass dieses Bild mit den wirklichen Essenern, wie wir sie aus ihren seit 1947 bei Qumran gefundenen Schriften kennen, fast nichts gemein hat, ist wissenschaftlich längst anerkannt, doch finden Außenseiter mit solchen Thesen immer wieder große Aufmerksamkeit (s. M. BAIGENT/R. LEIGH, Verschlußsache Jesus. Die Qumran-Rollen und die Wahrheit über das frühe Christentum, München 1991; H. KERSTEN/E.R. GRUBER, Das Jesus-Komplott. Die Wahrheit über das „Turiner Grabtuch", München 1992; B. THIERING, Jesus von Qumran. Sein Leben neu geschrieben, Gütersloh 1993). Die Verbindung zu den Essenern

b) Die mythische Erklärung der Wundergeschichten

In seinem ‚Leben Jesu' (1835/36) führte D.F. Strauß (1808–1874) die rationalistischen Erklärungen ad absurdum. Er erklärte die neutestamentlichen Wundergeschichten als Ausmalung von Ideen, die v.a. dem alttestamentlichen Messiasbild entstammten.[10] Wer Jesus für den Messias hielt, traute ihm Wunderkräfte zu, die die Taten der Propheten Elia und Elisa noch überbieten konnten. Ein solcher Glaube konnte sowohl psychosomatische Heilungen hervorbringen als auch Dichtungen nie geschehener Wundertaten. So konnte Strauß die Historizität der berichteten Wunder bestreiten, ohne damit ihren religiösen Sinn preiszugeben. Damit hat er die weitere Diskussion geprägt: Immer mehr Ausleger anerkannten nun die Ungeschichtlichkeit der Wunder Jesu, die damit für das Verständnis des irdischen Jesus zunehmend bedeutungslos wurden.

c) Die religions- und formgeschichtliche Herleitung der Wundergeschichten

Die gegen Ende des 19. Jh.s entstandene religionsgeschichtliche Schule rückte die Wundergeschichten in den Kontext hellenistisch-römischer Parallelberichte[11]. Die Entsprechungen zwischen paganen und biblischen Wundergeschichten konnten nun als zusätzliches Argument für die Ungeschichtlichkeit der biblischen Berichte gewertet werden. Die beiden Hauptbegründer der klassischen Formgeschichte, M. Dibelius und R. Bultmann, folgerten aus den paganen Parallelen[12], dass auch die neutestamentlichen Wunderberichte nur Ausdruck einer ‚profanen'[13], d.h. mit dem Kerygma

---

und weitere Motive der rationalistischen Auslegung beherrschen auch viele der modernen ‚Neu-Apokryphen' wie das auf E. Székely zurückgehende ‚Friedensevangelium der Essener' oder den 1849 anonym verbreiteten ‚Essäer-Brief' (s. dazu J. FINGER, Jesus – Essener, Guru, Esoteriker? Neuen Evangelien und Apokryphen auf den Buchstaben gefühlt, Mainz/Stuttgart 1993; zu neueren Jesus-Romanen R. HEILIGENTHAL, Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder, Darmstadt 1997).

[10] D.F. STRAUSS, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet I–II, 1835/1836, Nachdruck Tübingen 1984; bes. II, 1–251. Vgl. auch DERS., Das Leben Jesu für das deutsche Volk, Leipzig 1864.

[11] S. zu den Parallelen R. REITZENSTEIN, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906; O. WEINREICH, Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer, RGVV 8/1, Gießen 1909, zur Anwendung auf das Neue Testament G. TRAUB, Die Wunder im Neuen Testament, Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart 5/2, Tübingen 1907, nachgedruckt in: A. Suhl (Hg.), Der Wunderbegriff im Neuen Testament, WdF 295, Darmstadt 1980.

[12] Vgl. R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29 N.F. 12, Göttingen 1921, 236–254.

[13] Vgl. M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ^{2}1933, 66–100, wo vom „profanen Charakter" der Novellen die Rede ist (a.a.O., 75), die „ein Stück

nicht unmittelbar verbundenen Erzähl|freude seien. Sie vermuteten zugleich, dass die urchristlichen Erzähler nicht nur einzelne Erzählmotive, sondern auch ganze Erzählungen aus der hellenistischen Umwelt aufgenommen und auf Jesus übertragen hätten.[14]

Diese Einschätzung verband sich mit der These, es habe in der Antike einen festen Typus des Wundertäters, des ‚göttlichen Menschen' (‚*theios aner*') gegeben, nach dem das Bild Jesu im hellenistischen Christentum gestaltet worden sei.[15] Als ‚Paradebeispiel' wurde meist auf Apollonius von Tyana verwiesen, dessen *Vita* um 220 n.Chr. – d.h. auch mehr als 100 Jahre nach dem Tod dieses Wanderphilosophen – durch Philostrat literarisch überliefert ist.

Nach dem Urteil von Dibelius und Bultmann ist die Mehrzahl der synoptischen Wundergeschichten der Jesusüberlieferung erst im Rahmen der hellenistischen Gemeinde zugewachsen.[16] In der missionarischen Konkurrenzsituation mit dem Heidentum, so wurde erklärt, hätte man das Bild Jesu mirakulös ausgestaltet. Damit war für die Ausleger in der Schule Bultmanns die Frage nach der Historizität der meisten Wunder Jesu negativ beantwortet und zugleich die Bedeutung der Wunder für das Verständnis des irdischen Jesus negiert. Für die Verkündigung konnten die Wunder als entbehrlich erscheinen, da sie ja nur eine sekundäre Ausschmückung des Kerygmas, eine ‚Anpassung' an die pagane Welt, darstellten. Die Wunderberichte konnten in diesem Paradigma deshalb nur worttheologisch interpretiert werden. Theologisch galten sie nur insofern als legitim, als sie die Botschaft vom gegenwärtig wirksamen, gekreuzigten und auferstandenen Christus zum Ausdruck brachten. Hingegen musste jegliche Rückfrage nach dem faktischen Wirken des irdischen Jesus als aussichtslos und zugleich theologisch belanglos erscheinen.

d) Die redaktionsgeschichtliche Interpretation der Wundergeschichten

Diese Sicht wurde durch *redaktionsgeschichtlich* ansetzende Arbeiten weiter untermauert. Nun wurden bei allen Evangelisten wunderkritische Ten-

---

‚Welt'" im Evangelium seien (a.a.O., 100). Bultmann (Geschichte [s. Anm. 12], 236 Anm.) akzeptierte allerdings den Begriff des ‚Profanen' nicht.

[14] So z.B. BULTMANN, Geschichte (s. Anm. 12), 246, 253f. u.ö.

[15] Vgl. R. REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig 1910, 11–13; G.P. WETTER, Der Sohn Gottes. Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums; zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike, FRLANT 26 N.F. 9, Göttingen 1916; O. WEINREICH, Antikes Gottmenschentum, NJWJ 2 (1926), 633–651; L. BIELER, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des „göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum I–II, Wien 1935/1936. Vgl. in neuerer Zeit noch H.D. BETZ, Art. Gottmensch II: Griech.-röm. Antike und Urchristentum, RAC 12 (1983), 234–312.

[16] Vgl. BULTMANN, Geschichte (s. Anm. 12), 255. Nur für Mk 1,40–45 und einige Naturwunder-Erzählungen nimmt Bultmann einen palästinischen Hintergrund an.

denzen herausgearbeitet: Schon *Markus* habe die aus der Tradition übernommenen Wunderberichte durch Zufügung der Schweigegebote und des Jüngerunverständnismotivs sowie durch den Bezug auf das Kreuzesgeschehen relativiert und sich damit gegen eine bloße Wundertheologie in der von ihm rezipierten Tradition gewandt.[17] *Matthäus* habe die mirakulösen Züge des markinischen Berichts noch weiter zurückgedrängt und die Wundergeschichten christologisch konzentriert,[18] und *Lukas* habe die Wunder als Zeugnis des gegenwärtigen Heils und als | Handlungsanweisung für seine Leser verstanden[19]. Schließlich habe auch *Johannes* – analog zu Markus – den Wunderglauben und die ‚Theios-Aner-Christologie' der in seinem Evangelium aufgenommenen ‚Semeia-Quelle' bekämpft und die erzählten Wunder kritisch gedeutet, indem er sie als bloße ‚Zeichen', als Hinweis auf Jesu Person und Würde verstand.[20]

Diese z.T. durchaus erhellenden Analysen trugen weiter dazu bei, dass die erzählten Wunder weder für das Bild des geschichtlichen Jesus noch für die Theologie der Evangelisten Bedeutsamkeit besitzen konnten: Sie waren nicht nur sekundär in die mündliche Überlieferung eingedrungen, sondern schienen auch von den Evangelisten selbst nur mit kritischer Distanz behandelt worden zu sein. Sie galten als bloßes Vehikel, mit dem ‚eigentlich' nur immer wieder neu das Kerygma vom gegenwärtig in der Gemeinde wirksamen Herrn, von Sünde und Vergebung, zur Sprache gebracht werden konnte.[21] In dieser Perspektive musste die Frage nach der

---

[17] Vgl. die im Detail unterschiedlichen, in ihrer beschriebenen Tendenz aber parallelen Arbeiten von L. SCHENKE, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums, SBB 5, Stuttgart 1974; D.A. KOCH, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums, BZNW 42, Berlin 1975; K. KERTELGE, Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, StANT 23, München 1970.

[18] H.J. HELD, Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, in: G. BORNKAMM/G. BARTH/H. J. HELD, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, Neukirchen 1960, 155–287; G. BORNKAMM, Die Sturmstillung im Matthäusevangelium, in: a.a.O., 48–53; H. GREEVEN, Die Heilung des Gelähmten nach Matthäus, WuD N.F. 4 (1955), 65–78.

[19] U. BUSSE, Die Wunder des Propheten Jesu. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas, fzb 24, Stuttgart 1977.

[20] Vgl. J. BECKER, Wunder und Christologie. Zum literarkritischen und christologischen Problem der Wunder im Johannesevangelium, NTS 16 (1969/70), 130–148.

[21] So etwa W. SCHMITHALS, Wunder und Glaube. Eine Auslegung von Markus 4,35–6,6a, BSt 59, Neukirchen-Vluyn 1970, 25f: „Die Geschichten von den Blindenheilungen wollen nicht sagen, daß Gott auch Blinden ggf. das Augenlicht wiedergeben kann. Der Bericht von der Sturmstillung tröstet nicht Schiffbrüchige mit der Auskunft, Gott könne auch aus Seenot erretten. Die Dämonenaustreibungen laden nicht zu dem Glauben ein, Gott vermöchte von Besessenheit und Wahnsinn zu retten. Vielmehr spiegelt sich in den bestimmten einzelnen Zeichen und Machttaten gleichnishaft die ganze Botschaft des Evangeliums wider: daß Jesus gekommen sei, Sünder selig zu machen... Die neutesta-

Ereignisdimension der Wunder Jesu als eine theologisch völlig unangemessene, ja geradezu ‚ungläubige' Frage erscheinen.[22]

3. Tendenzen der neueren Diskussion um Jesus als Wundertäter und die neutestamentlichen Wundergeschichten

Die in den letztgenannten Ansätzen erkennbare Tendenz der Auslegung führte zu einem weitverbreiteten Unbehagen: Kann man die Frage nach der Ereignisdimension des Berichteten auf Dauer übergehen oder gar ‚verbieten'? Und lässt sich ein Element, das in der Jesustradition so breiten Raum einnimmt, historisch und theologisch so einfach beiseiteschieben? Müssen dabei nicht Glaube und Geschichte so zueinander in Gegensatz treten, dass „das Geschehen ... bedeutungslos, die Bedeutung grundlos" wird?[23] Die neuere Diskussion um die Wunder Jesu zeigt im Gegenzug zur ‚klassischen' form- und redaktionsgeschichtlichen Auslegung wieder ein verstärktes Bemühen um eine differenzierte historische Betrachtung. Einige *Tendenzen* der neueren Forschung sollen deshalb hier vorgeführt werden: |

a) Die Kritik an der Theios-Aner-Hypothese

Die einflussreiche These, das Bild des Wundertäters Jesu sei vom idealtypischen Modell eines ‚göttlichen Menschen' her ausgestaltet worden, hat in mehrfacher Hinsicht vernichtende Kritik erfahren:

– Für das wichtigste Beispiel eines ‚Theios Aner', Apollonius von Tyana, wurde herausgestellt, dass unser Bild des philostrateischen Apollonius selbst ein literarisches Phänomen des 3. Jh.s darstellt und nicht einfach auf das 1. Jh. zurückgeführt werden darf.[24] Die religiöse Verehrung von Wundertätern in der hellenistischen Welt scheint sich im 2. und 3. Jh. verstärkt zu haben. D.h. aber, so dass sich „eine starke Konkurrenz zwischen Christen und Heiden im 1. Jahrhundert in bezug auf Wunder nicht nachweisen

---

mentlichen Wundergeschichten berichten nur scheinbar von merkwürdigen Ereignissen aus dem Leben des irdischen Jesus. In Wahrheit verkündigen sie, was Gott durch Jesus als den Christus, das heißt durch den gekreuzigten und auferstandenen Herrn der Gemeinde, an dieser Gemeinde und an der Welt tun will."

[22] Vgl. z.B. G. KLEIN, Wunderglaube und Neues Testament, in: ders., Ärgernisse. Konfrontationen mit dem Neuen Testament, München 1970, 13–57, der am Ende seiner Betrachtung die Leser unter die „Zucht des Jesuswortes" von Joh 20,29 stellen will (a.a.O., 57); s. auch SCHMITHALS, Wunder (s. Anm. 21), 29f.

[23] So U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus II. Mt 8–17, EKK 1/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 71.

[24] So E. KOSKENNIEMI, Apollonius von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion, WUNT 2/61, Tübingen 1994, 169–189 und die Zusammenfassung 233; vgl. auch DERS., Der philostrateische Apollonios, Commentationes humanarum litterarum 94, Helsinki 1991.

läßt“[25]. Die Situation einer missionarischem ‚Konkurrenz‘ gegenüber anderen wundertätigen ‚Gottmenschen‘, die oft als Motiv für die wunderhafte Ausgestaltung der Jesustradition genannt worden war, lässt sich also für die Zeit der Entstehung der kanonischen Evangelien noch nicht voraussetzen. Sie kann daher nicht Grund der Entstehung und Formung der neutestamentlichen Wundergeschichten gewesen sein.

– In terminologischen Untersuchungen wurde nachgewiesen, dass θεῖος ἀνήρ oder θεῖος ἄνθρωπος in der Antike überhaupt nicht als terminus technicus für einen Gottmenschen oder charismatischen Wundertäter gebraucht wird: Der Begriff fehlt dort gerade, wo die Vergöttlichung oder göttliche Verehrung eines Menschen zum Ausdruck kommen soll. Wo der Terminus hingegen vorkommt, bezeichnet er eben nicht einen Wundertäter oder Göttersohn, sondern klassifiziert einen Menschen als Urheber oder Garanten einer ethischen oder epistemologischen Tradition.[26] So bezeichnet der Terminus auch „keine Vorstellung..., die als Vorstufe der neutestamentlichen Christologie gedient haben könnte“[27]. Die Existenz einer solchen Vorstellung muss zumindest für das 1. Jh. n.Chr. als äußerst fraglich gelten.[28]

– Exegetisch wurde die Annahme von Wundersammlungen, die den Evangelisten vorgelegen seien, kritisiert.[29] Die Rekonstruktion der Mk und Joh vorliegenden Quellen beruht nämlich auf einem problematischen hermeneutischen Zirkel: Durch die Annahme solcher Quellen lassen sich die Evangelisten selbst als kritische Ausleger der Wundertraditionen interpretieren. Je mehr man der rekonstruierten Quelle einen reinen ‚Mirakelglauben‘ zuschreibt, desto kritischer erscheint die Interpretation der Wunder in den kanonischen Evangelien. Nach K. Berger ist die Annahme solcher ‚aretalogischer‘ Sammlungen deshalb nur ein „systematisch notwendiges Konstrukt der Kerygmatheologie“[30]. Philologisch lässt sich nämlich weder eine vormarkinische Wundersammlung noch eine vorjohanneische Semeiaquelle mit hinreichender Sicherheit rekonstruieren, und

---

[25] KOSKENNIEMI, Der philostrateische Apollonius (s. Anm. 24), 229, vgl. 206ff.

[26] D. DU TOIT, Theios Anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit, WUNT 2/91, Tübingen 1996, 261ff.401f.

[27] DU TOIT, Theios Anthropos (s. Anm. 26), 402. S. bereits: W.V. MARTITZ, Art. Υἱός A. υἱός im Griechischen, ThWNT 8 (1969), 335–340; C.R. HOLLADAY, THEIOS ANER in Hellenistic Judaism. A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology, SBL.DS 40, Missoula 1977; B. BLACKBURN, Theios Aner and the Markan Miracle Traditions. A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark, WUNT 2/40, Tübingen 1991.

[28] Dazu kritisch O. BETZ, The Concept of the So-Called ‚Divine Man‘ in Mark's Christology (1972), in: DERS., Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie I, WUNT 42, Tübingen 1987, 273–284; M. HENGEL, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1975, 50–53 (abgedruckt auch in: DERS., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 201, Tübingen 2006, 74–145); BLACKBURN, Theios Aner (s. Anm. 27), 263ff.

[29] Vgl. dazu H.C. KEE, Aretalogy and Gospel, JBL 92 (1973), 402–422 und v.a. K. BERGER, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, ANRW 2.25.2 (1984), 1031–1432.1831–1885, bes. 1218ff.

[30] BERGER, Gattungen (s. Anm. 29), 1231; vgl. W.J. BITTNER, Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund, WUNT 2/26, Tübingen 1987, 9–13.

die Existenz von christlichen Kreisen mit einem ‚bloßen' Wunderglauben, z.B. ohne Kenntnis der Passionstradition, ist äußerst fraglich. Auf der anderen Seite darf man wohl keinem der Evangelisten unterstellen, | dass er den von ihm aufgenommenen und erzählten Geschichten bereits mit einer ‚modernen' Skepsis begegnet wäre.[31]

Die These, dass die synoptische Wunderüberlieferung erst spät im Rahmen der hellenistischen Gemeinde ausgestaltet und daher weithin unhistorisch sei, lässt sich in dieser Pauschalität nicht halten. Der Rekurs auf eine antike Vorstellung vom ‚Gottmenschentum' kann die These jedenfalls nicht mehr begründen.

b) Modelle wundertätiger Wirksamkeit im zeitgenössischen Judentum

Kann die Herleitung der Wunderberichte aus einem hellenistischen Paradigma nicht mehr überzeugen, dann ist wieder vermehrt nach Formen und Typen wundertätigen Handelns im jüdischen Umfeld Jesu zu fragen. In der Diskussion begegnen im Wesentlichen drei Modelle:[32]

– Einige Ausleger verstehen Jesu Wunder im Kontext zeitgenössischer *Wunderpropheten*: des Samaritaners, der 36 n.Chr. die verschollenen Tempelgeräte auf dem Garizim wiederfinden wollte, des Theudas, der um 44 n.Chr. die Spaltung des Jordans ankündigte, oder des ‚Ägypters', der unter Felix Wunder in der Wüste und den Fall der Mauern Jerusalems versprach.[33] Allerdings haben diese Propheten die Zeichen der endzeitlichen Befreiung lediglich angesagt und auch keine Heilungen und Exorzismen gewirkt. Für Jesus ist hingegen gerade die Verweigerung solcher ‚Legitimationszeichen' (Mt 8,12 par.) charakteristisch.

– Morton Smith hat Jesu Wirken als das eines antiken *Magiers* gedeutet. Dabei kommt den nun magisch verstandenen Wundern eine zentrale Funktion zu, seine Lehre gilt nur als Konsequenz der magischen Praxis.[34] Es ist nicht zu bestreiten, dass Jesu Wirken von seinen Gegnern als Magie (Mk 3,22) oder Scharlatanerie (Mt 27,63; Joh 7,12) erfasst werden konnte. Doch stützt sich Smith für seine These einseitig auf Belege aus

---

[31] Zu Mk s. D. LÜHRMANN, Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, 94f; zu Joh s. U. SCHNELLE, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des 4. Evangeliums in der johanneischen Schule, FRLANT 144, Göttingen 1987, 168–182; BITTNER, Zeichen (s. Anm. 30), s. die Zusammenfassung 283ff.

[32] Vgl. dazu THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 7), 276–279; KOLLMANN, Jesus (s. Anm. 7), 31ff.

[33] Zum Samaritaner s. Josephus, Ant. Iud. 18,85–87; zu Theudas s. Josephus, Ant. Iud. 20,97–99 und Apg 5,36; (vgl. Jos 3; 2Kön 2,8); zum ‚Ägypter' s. Josephus, Ant. Iud. 20,165f., und Bell. Iud. 2,259; Apg 21,38. Vgl. zu diesen Gestalten M. HENGEL, Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr., AGJU 1, Leiden ^{2}1976, 235–239. S. zur Interpretation Jesu in diesem Kontext R.A. HORSLEY/J.S. HANSON, Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus, New Voices in Biblical Studies, San Francisco 1985, bes. 257.

[34] M. SMITH, Jesus the Magician, New York 1977; dt.: Jesus der Magier, München 1981. Vgl. dazu kritisch J.-A. BÜHNER, Jesus und die antike Magie, EvTh 43 (1983), 156–175.

der jüdischen und paganen Jesuspolemik, während er für die Evangelien mit einer zensierenden Unterdrückung magischer Züge rechnet. Sein Modell hat angesichts dieser einseitigen Quellenbehandlung mit Recht nur wenig Anklang gefunden. In der synoptischen Tradition fehlen nicht nur Beschwörungen, sondern auch Gebetsheilungen, neben dem Befehlswort Jesu und der heilenden Berührung sind spezifische ‚Heilmittel' wie Speichel gerade auf ein Minimum reduziert. Jedem magischen Verständnis entgegen steht schließlich das Wort vom rettenden Glauben (Mk 5,34; 10,52 u.ö.).

– Andere, v.a. auch jüdische Ausleger sehen Jesus im Horizont zeitgenössischer *Wundercharismatiker*: Choni der Kreiszieher (1. Jh. v.Chr.) war wegen eines Regenzaubers bekannt, und von Chanina ben Dosa (1. Jh. n.Chr.) sind neben Heilungen auch weisheitliche Sprüche überliefert.[35] Die Überlieferung über beide Gestalten ist allerdings recht spärlich und unsicher. Sachlich bringt das ‚charismatische' Verständnis der Wunder anders als das ‚magische' die personale Autorität des Wun|dertäters und die Zuwendung zu den Hilfsbedürftigen zur Geltung.[36] So sehr dies für Jesus angemessener erscheint, bestehen doch klare Differenzen: Die genannten Frommen haben – anders als Jesus – vorwiegend durch ihr Gebet gewirkt, und ihrem Wirken wurde keine eschatologische Bedeutung zugeschrieben.

Die Übersicht zeigt, dass zu Jesu Wundertätigkeit im Rahmen des zeitgenössischen Judentums partielle Analogien bestehen. Doch stellt sich gerade angesichts der Typen jüdischer Wundertäter neu die Frage nach dem Proprium der Wunder Jesu. Dieses liegt wohl darin, „dass gegenwärtig geschehenden Heilungen und Exorzismen eine eschatologische Bedeutung zugesprochen wird"[37]. Mit diesem Verständnis und dem dahinter erkennbaren Sendungsanspruch unterscheiden sich die Heilungen und Exorzismen der Jesustradition von allen zeitgenössisch-jüdischen Parallelen. Im Licht dieser zeitgenössischen Parallelen erscheint jedoch eine wundertätige Wirksamkeit Jesu historisch grundsätzlich plausibel.

c) Neue Ansätze der formgeschichtlichen Betrachtung

Bultmann hatte die synoptischen Wunderberichte in Heilungs- und Naturwunder eingeteilt. Dieses Raster ist jedoch so sehr inhaltlich bestimmt,[38] dass es dem antiken Verständnis keinesfalls gerecht werden kann. Zu be-

---

[35] Zu Choni s. mTaan 3,8; zu Chanina s. mAb 3,9f.; bBer 33a.34b; bPes 12b; vgl. zur Interpretation Jesu in diesem Kontext G. VERMES, Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993, dort 55–64 zu den genannten Wundercharismatikern. Vgl. auch D. FLUSSER, Jesus. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, RM 140, Reinbeck bei Hamburg 1968.

[36] ‚Charismatisches' und ‚magisches' Verständnis der Wunder bilden insofern idealtypisch „zwei Enden eines Kontinuums …, zwischen denen es viele Übergänge gibt" (THEISSEN/MERZ, Jesus [s. Anm. 7], 277).

[37] THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 7), 279.

[38] Das Kriterium ist hier, dass Heilungen und Exorzismen prinzipiell als ‚möglich' gelten, während die Naturwunder als eine ‚Durchbrechung der Naturgesetze' von vorne herein als ‚unmöglich' angesehen werden.

achten sind daher die Versuche einer neuen formalen bzw. formgeschichtlichen Kategorisierung:

– Gerd Theißen hat ein Inventar der in Wundergeschichten belegten Motive zusammengestellt und aufgrund der unterschiedlichen Kombination dieser Motive die neutestamentlichen Wundergeschichten in sechs Typen eingeteilt: Exorzismen, Therapien, Epiphanien (wie die Verklärung Jesu), Rettungswunder (wie die Sturmstillung), Geschenkwunder (wie der Fischzug des Petrus), Normenwunder (in denen z.B. ein Sabbatkonflikt zum Thema wird).[39] Aber auch diese Kategorien sind inhaltlicher Art, zumindest die Einteilung in Geschenk-, Rettungs- und Normenwunder. Bei der Zuordnung ergeben sich zudem Überschneidungen: Die Sabbatheilung Mk 3,1ff. lässt sich Therapien und Normenwundern zuordnen, der Seewandel Mk 6,45ff. ist Epiphanie und Rettungswunder zugleich.

– Klaus Berger hat darauf hingewiesen, dass schon der Oberbegriff ‚Wundergeschichten' sachlich bestimmt ist: „‚Wunder' ist ... kein Kriterium für eine Gattungseinteilung", sondern „moderne Beschreibung eines antiken Wirklichkeitsverständnisses"[40]. Berger hat deshalb alle Wundererzählungen anderen, durch spezifische sprachliche Merkmale gekennzeichneten Gattungen zugeordnet, wie z.B. der *Epideixis* (Demonstratio), bei der ein Geschehen ‚zum Lob' einer Person erzählt wird und die Zeugen mit Verwunderung reagieren, der *Deesis* (Petitio), die die Gewährung einer Bitte erzählt, oder der *Mandatio*, die eine Befehlshandlung schildert.[41] Allerdings ermöglicht auch diese Klassifikation keine eindeutige Zuordnung der Texte: Die Sturmstillung Mk 4,35–41 ist Mandatio (indem Jesus dem Sturm befiehlt) und Epideixis (die Verwunderung hervorruft) zugleich. Offenbar gibt es kein Raster, das die Vielfalt der sprachlichen Phänomene vollständig und systematisch erfassen könnte. |

Die neueren formgeschichtlichen Ansätze lehren den Reichtum der narrativen Motive zu sehen. Jeder Versuch einer Klassifikation impliziert die Gefahr, das je Besondere der einzelnen Erzählung zu übersehen. Die zahlreichen Parallelen im jüdischen und hellenistischen Milieu erlauben wohl vielfältige Vergleiche mit neutestamentlichen Wundergeschichten,[42] doch zeigen neuere Arbeiten im Gegensatz zu den Ansätzen der klassischen Formgeschichte immer deutlicher, dass die Form noch keinen Rückschluss auf die Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit des Stoffs erlaubt. Die Topik z.B. der Heilungsberichte, ihr Grundaufbau, ergibt sich im wesentlichen aus der Sache; die je festzustellende individuelle Auswahl aus dem

---

[39] G. THEISSEN, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, StNT 8, Gütersloh 1974, 53–128; vgl. THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 7), 265–269.

[40] Zitate nach: BERGER, Gattungen (s. Anm. 29), 1214; DERS., Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 305 (vgl. a.a.O., 305–318).

[41] BERGER, Formgeschichte (s. Anm. 40), 310ff.

[42] Ein methodisch sorgfältiges und in seinen Erträgen instruktives Beispiel ist M. WOLTER, Inschriftliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen. Überlieferungs- und formgeschichtliche Betrachtungen, in: K. BERGER u.a., Studien und Texte zur Formgeschichte, TANZ 7, Tübingen 1992, 135–175.

Inventar der Motive hingegen zeigt nur den redaktionellen Aussagesinn der Erzählung und evtl. ihre Funktion in den Kreisen ihrer Tradenten.

d) Die Einführung der funktionalen Fragestellung

Ein wesentlicher Fortschritt der neueren Diskussion liegt in der Aufnahme der *funktionalen* Fragestellung. Die sprachliche Gestalt eines Textes kann zeigen, *wozu* dieser überliefert wurde, welche *Funktion* er in der Gemeinde ausüben konnte, in der man ihn tradierte. Dieser textpragmatisch-literatursoziologische Ansatz schließt die Frage nach historisch zuverlässiger Überlieferung nicht aus, ohne sich aber auf die Frage nach der *Entstehung* des Textes und der Historizität des erzählten Geschehens zu verengen. Nach G. Theißen lassen sich Wundergeschichten in mehrfacher Hinsicht als „symbolische Handlungen" verstehen, in denen Jesu Wunder als *vergangene* Taten erzählt und dadurch *für die Gegenwart* der erzählenden Gemeinde zur Sprache gebracht werden:[43]

– Wundergeschichten haben eine *christologisch-soteriologische* Funktion, indem sie die Würde Jesu zur Sprache bringen und „an und in den Taten Jesu die konkrete Gestalt der universalen Wende" verdeutlichen.[44] Diese bezieht gerade auch die *Dimension des Leiblichen* ein. Das christologisch-soteriologische Interesse der Wundergeschichten lässt sich gerade nicht dahingehend fassen, dass diese nur Illustration des Kerygmas von der Sündenvergebung seien.

– Wundergeschichten haben eine *soziale* Funktion für ihre Trägerkreise. Als „kollektive soziale Handlungen"[45] konnten sie – zunächst wohl v.a. in unteren Schichten – zur Legitimation neuer, vom Bisherigen abweichender Normen und Lebensformen dienen.[46] Für die Gemeinde wirkten sie identitätsstiftend bzw. -stärkend und zugleich nach außen hin missionarisch werbend.

– Wundergeschichten haben schließlich auch eine *existentielle* Funktion. Sie ‚beflügeln' den Glauben derer, die sich solche Geschichten erzählen. In der erzählerischen Vergegenwärtigung der Macht Jesu formulieren sie den „Einspruch gegen menschliche Not" und tragen dazu bei, die „Negativität des Daseins" zu überwinden.[47] Die Wirkung der Wundergeschichten war dabei sicher nicht auf | eine rein symbolische Ebene beschränkt: Als Erzählungen vom vergangenen Wirken Jesu besaßen sie auch die Kraft,

---

[43] THEISSEN, Wundergeschichten (s. Anm. 39), 229; zur funktionalen Betrachtungsweise a.a.O., 229–298; s. dazu auch H. WEDER, Wunder Jesu und Wundergeschichten, VuF 29 (1984), 39–43; BEE-SCHRÖDTER, Wundergeschichten (s. Anm. 6), 84–110.

[44] So die Formulierung von WEDER, Wunder (s. Anm. 43), 40.

[45] So THEISSEN, Wundergeschichten (s. Anm. 39), 256.

[46] Um Missverständnissen vorzubeugen, formuliert THEISSEN, Wundergeschichten (s. Anm. 39): „Diese soziale Funktion urchristlicher Wundergeschichten ist mit seinen sozialen Bedingungen nicht identisch. Tatsache ist, daß sich urchristlicher Wunderglaube auch unter anderen Bedingungen verbreitet hat: Er drang in höhere Schichten und wurde gemeinsames Gut verschiedener soziokultureller Gruppen".

[47] THEISSEN, Wundergeschichten (s. Anm. 39), 297, 285; vgl. WEDER, Wunder (s. Anm. 43), 41f.

ihren Leserinnen und Lesern neue Erfahrungsbereiche zu erschließen, ja, sie konnten so auch zum „Vor-Bild eigener Erfahrungen“ werden.[48]

Die neuere Exegese versteht die urchristlichen Wundergeschichten daher weder in erster Linie als – auf ihren jeweiligen historischen Wert zu prüfende – historische Tatsachenberichte noch als bloße, ‚uneigentlich‘ zu verstehende Mittel zur Veranschaulichung theologischer Aussagen, sondern als „geschichtlich fundiertes, sprachliches Angebot zur Deutung der Wirklichkeit“[49]. In diesem Paradigma kann sowohl die Dimension der Taten des irdischen Jesus als einer vergangenen Geschichte als auch die Frage nach der Gegenwartsrelevanz der erzählten Wunder Jesu zur Geltung gebracht werden.

4. Die historische Frage nach Jesu Wundern und das unerledigte Problem ihrer theologischen Interpretation

„Zweifellos hat Jesus Wunder getan, Kranke geheilt und Dämonen ausgetrieben“[50], stellt Gerd Theißen am Ende seiner wegweisenden Untersuchung fest, und er steht damit in einem weiten Konsens der neueren Exegese.[51] Dieses Urteil verbindet sich mit der Feststellung, dass sich im Lauf der Überlieferung in vielfältiger Weise eine steigernde, deutende, typisierende und aktualisierende Ausgestaltung der Wunder Jesu ereignete. Diese lässt sich auf dem Weg von Mk zu Mt und Lk oder im Verhältnis zwischen Mk und Joh beobachten, ist aber auch schon für die vormarkinische Phase vorauszusetzen. Aufgrund der Topik der Berichte, der Anonymität der meisten Geheilten und des Fehlens externer Bezüge lässt sich zwar die Historizität einzelner Taten Jesu freilich kaum mehr sicherstellen, doch ergibt sich aus diesem Sachverhalt kein Anlass, die exor-

[48] So LUZ, Matthäus II (s. Anm. 23), 66. Es ist z.B. durchaus damit zu rechnen, dass die Erzählungen von Jesu Exorzismen in Teilen des frühen Christentums auch als Vorbild für die Ausübung der den Jüngern selbst aufgetragenen ἐξουσία gelesen wurden, als „Mustergeschichten dafür, wie man mit Dämonen umgehen soll“ (so LÜHRMANN, Markusevangelium [s. Anm. 31], 101). Für Heilungswunder ist ähnliches zu vermuten. Vgl. zum Ganzen auch W. REBELL, Alles ist möglich dem, der glaubt. Glaubensvollmacht im frühen Christentum, München 1989.

[49] So BEE-SCHRÖDTER, Wundergeschichten (s. Anm. 6), 84, zu den hermeneutischen Grundlagen dieser Sichtweise s. 99–110.

[50] THEISSEN, Wundergeschichten (s. Anm. 39), 274.

[51] Auch in der neuesten ausführliche Untersuchung stellt B. Kollmann fest, dass an der Faktizität von Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen Jesu nicht zu zweifeln sei (KOLLMANN, Jesus [s. Anm. 7], 306).

zistische und therapeutische Wirksamkeit Jesu insgesamt zu bezweifeln. Dafür sprechen eine Reihe von Argumenten:[52]

– Wundertaten Jesu sind in sehr *unterschiedlichen* und auch außerchristlichen *Quellen* belegt: Alle Ströme der Evangelientradition (Mk und Q, Mt-Sondergut, Lk-Sondergut und Joh) übermitteln Wundertaten Jesu, und alle Evangelisten reden von solchen Taten in redaktionellen Summarien. Daneben charakterisiert auch Flavius Josephus in der wohl ursprünglichen Version des *Testimonium Flavianum* Jesus ganz im Sinne der populären Volksüberlieferung als einen Mann, der παραδόξα ἔργα getan hatte,[53] und der spätere Christengegner Celsus formuliert ebenso wie die spätere talmudische Überlieferung den Vorwurf der Zauberei. Dieser begegnet schon Mk 3,22ff., | wo Jesu exorzistisches Wirken von seinen Gegnern als schwarze Magie verfemt wird. Ein solcher Vorwurf ist sicher keine Erfindung der Urchristenheit, sondern eine für diese keineswegs schmeichelhafte Reaktion Außenstehender. Weitere Außenperspektiven finden sich in Mk 6,14f., wo Reaktionen der Menge erwähnt werden, die dem späteren urchristlichen Bild Jesu widersprechen und daher historisch ebenfalls zuverlässig erscheinen.

– Wundertaten sind in *unterschiedlichen Gattungen* überliefert. Neben den Wundererzählungen und den Summarien wie Mk 1,32–34; 3,7–12; 6,53–56 oder auch Apg 2,23; 10,38 findet sich die Überlieferung von den Wundertaten Jesu in Apophthegmen wie der Antwort an den Täufer Mt 11,2ff. und – historisch am sichersten – in einigen der Logien Jesu wie z.B. dem Wort vom Satanssturz Lk 10,18, der Warnung vor Herodes Lk 13,32f. oder der Seligpreisung der Augen- und Ohrenzeugen Mt 13,16f. par Lk 10,23f.

– In diesen Logien sind die Heilungen und Exorzismen Jesu mit zentralen Zügen seiner Verkündigung verbunden: In der Austreibung der Dämonen „mit dem Finger Gottes“ ist die *Gottesherrschaft* angebrochen (Lk 11,20), die Heilung von Blinden, Tauben, Lahmen und Aussätzigen ist Ausdruck der *Heilsbotschaft für die ‚Armen‘* (Mt 11,5f. par.), und der Ruf zur *Umkehr* wird im Weheruf über die ungläubigen Städte (Mt 11,20–24) mit Jesu Taten verknüpft. Die Wunderberichte fügen sich somit in das durch die Logienüberlieferung vermittelte Bild ein.

– Gerade die Exorzismen scheinen ein besonders sicherer Bestandteil der älteren Überlieferung zu sein: Sie finden sich in Mk (1,23ff.; 3,22–27 und die Summarien) und Q (Mt 12,43–45; Lk 11,24–26). Mt und Lk fügen jedoch keine weiteren Exorzismen hinzu, und bei Joh fehlen solche Berichte ganz. Zumindest für Mk 1,23–27 und 9,14–27 lassen sich ein palästinisches Überlieferungsmilieu und historische Haftpunkte wahrscheinlich machen.[54]

– Auch andere konkrete Züge der synoptischen Wundertradition weisen auf historische Tradition hin, so die Namensnennung und die Ortsangaben in Mk 1,29–31 und 10,46–52, das in Mk 7,34 überlieferte aramäische Befehlswort ἐφφαθα[55] sowie die in Mk

---

[52] S. zum folgenden THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 7), 269–275; sowie die ausführliche Argumentation bei J.P. MEIER, A Marginal Jew II. Mentor, Message, and Miracles, ABRL, New York 1994, 617ff.

[53] Josephus, Ant. Iud. 18,63f.; s. zu den Problemen der Rekonstruktion THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 7), 74–82 (Lit.); vgl. auch J.P. MEIER, Jesus in Josephus. A Modest Proposal, CBQ 52 (1990), 76–103.

[54] So KOLLMANN, Jesus (s. Anm. 7), 307.

[55] Hier liegt (ebenso wie in ταλιθα κουμ in Mk 5,41) die Transkription eines aramäischen Befehlswortes vor, das auf Jesus selbst zurückgehen dürfte, s. H.P. RÜGER, Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangelium, in: H. Cancik (Hg.), Markus-

7,31–37 und 8,22–26 geschilderten pharmakologischen Praktiken, „die im 1. Jhdt n.Chr. in Palästina gebräuchlich gewesen sein dürften und damit für Jesus theoretisch in Betracht kommen“[56].

Für andere Arten von Wundererzählungen wie die ‚Geschenkwunder‘, die ‚Rettungswunder‘ oder die ‚Epiphanien‘ kann man hingegen zeigen, dass diese Texte bereits andere Motive der frühchristlichen Tradition voraussetzen und deshalb wahrscheinlich in Anlehnung an diese älteren Traditionen und unter Voraussetzung des Osterglaubens gestaltet sein dürften. So spielen die Berichte von der Brotvermehrung an die christliche Herrenmahlstradition an (Mk 6,41; 8,6; Joh 6,11), bei der Sturmstillung (Mk 4,35–41) scheint Jesu Befehlswort an den Sturm (Mk 4,39) den Befehlen an die Dämonen in den Exorzismen (Mk 1,25) nachgestaltet zu sein, und die Erzählungen vom Seewandel und von der Verklärung zeigen Gemeinsamkeiten mit den Erzählungen vom österlichen Erscheinen Jesu. Die Frage nach der Historizität dieser Berichte dürfte deshalb eher negativ zu beantworten sein.[57] Allerdings lassen sich solche historischen Urteile nicht einfach aufgrund der Annahme fällen, dass ‚Naturwunder‘ eben ‚unmöglich‘ seien. Die Hypothese, dass eine Erzählung im Rückgriff auf ältere urchristliche oder biblische Traditionen ausgeformt oder gar gebildet wurde, lässt sich vielmehr ausschließlich aus dem sorgfältigen und stets wieder kritisch zu hinterfragenden Vergleich der Texte begründen. |

Gegenüber diesen sekundären Entwicklungen der Wundertradition erweist sich jedoch die exorzistische und therapeutische Wirksamkeit Jesu aufgrund der Breite und Vielfalt der Überlieferung als eines der sichersten Bestandteile der Jesustradition.[58] Die Wirkung, die von Jesus und seinen ersten Jüngern ausging, wäre ohne diese Taten kaum zu erklären. Doch zeigt die älteste Überlieferung zugleich, dass bloße Fakten des Wirkens Jesu – selbst wenn sie sich historisch völlig sicherstellen ließen – alles andere als eindeutig sind: Die Einordnung und Bewertung der Exorzismen und Heilungen Jesu war, wie der Beelzebul-Vorwurf Mk 3,22 zeigt, von Anfang an umstritten: Für die Gegner erschienen sie als diabolisches Machwerk, für Unbeteiligte blieben sie rätselhaft und erweckten bestenfalls Aufsehen (Mk 6,14f.). Zu Zeichen der Gottesherrschaft wurden sie erst im Kontext der Verkündigung Jesu bzw. später der Verkündigung von ihm und des Glaubens an ihn. Die Logienüberlieferung lässt freilich er-

---

Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchung zum zweiten Evangelium, WUNT 33, Tübingen 1984, 73–84, 79: aram: *’ipp*^{e}*tăḥ*.

[56] KOLLMANN, Jesus (s. Anm. 7), 307.

[57] Vgl. THEISSEN/MERZ, Jesus (s. Anm. 7), 274f.

[58] MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 52), 630, urteilt mit Recht: „Put dramatically but with not too much exaggeration: if the miracle tradition from Jesus’ public ministry were to be rejected in toto as unhistorical, so should every other Gospel tradition about him.“

kennen, dass Jesus selbst seine Taten im Rahmen seines eschatologischen Sendungsanspruchs verstanden hat, eines Anspruchs, der die zeitgenössischen Kategorien des Propheten oder Weisheitslehrers in eigentümlicher Weise sprengte und in der Seligpreisung der Zeugen (Mt 13,16f. par Lk 10,23f.) oder in dem „mehr als Salomo" und „mehr als Jona" in Mt 12,41f. par Lk 11,31f. zur Sprache kommt.

Für das Verständnis des irdischen Jesus spielen die Wunder daher eine weit größere Rolle, als man in der neuzeitlichen Theologie zugestanden hat.[59] Sie bleiben jedoch anstößig und sperren sich gegen jede Art der Vereinnahmung. Die Aufgabe, sie historisch und theologisch angemessen wahrzunehmen, ist deshalb auch nach 200 Jahren historisch-kritischer Exegese nicht erledigt.

[59] In den gängigen Jesusbüchern wird den Wundern meist nur ein sehr knapper Raum zugestanden: Bei Rudolf Bultmann (R. BULTMANN, Jesus [1926], UTB 1272, Tübingen 1983), gerade fünf Seiten (118–123), bei Günter Bornkamm (G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth, UB 19, Stuttgart 1956) gar nur zwei Seiten (120–122). Die ausführlichste Würdigung der Wunderüberlieferung ist jetzt die Darstellung von MEIER, Marginal Jew II (s. Anm. 52), 509–1038.

5. Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft

Streiflichter zur exegetischen Diskussion[1]

Die Soteriologie, und in ihrem Zentrum die Interpretation des Todes Jesu von Nazareth, ist neben der Christologie einer der klassischen ‚Brennpunkte' der neutestamentlich-exegetischen Diskussion. Zumindest solange die neutestamentliche Exegese sich als eine theologische Disziplin versteht, zieht die Frage nach dem Tod Jesu zentrales Interesse auf sich. Die Bedeutung des Themas verdankt sich der zentralen Stellung der Soteriologie in der christlichen Tradition – von der Alten Kirche über Mittelalter und Reformationszeit bis hin zu heutigen Problemen der Reflexion und Vermittlung des christlichen Glaubens.[2] Sie weist zugleich zurück auf die

---

[1] Der Beitrag geht auf eine Fachtagung zurück, die mein Berliner Kollege Jens Schröter und ich im Oktober 2003 in Berlin mit dem Zielt durchführten, die Differenzen zwischen den Tübinger Ansätzen zum Verständnis der Sühnetheologie im Neuen Testament und den Berliner Bemühungen um eine bessere terminologische Differenzierung miteinander ins Gespräch zu bringen. Ich bin meinem Kollegen Jens Schröter dankbar für seine Bereitschaft, sachliche Differenzen auf so konstruktive Weise zu lösen, so dass daraus eine langjährige Kooperation und Freundschaft erwachsen konnte.

[2] Die grundlegende Stellung der Soteriologie (die in unterschiedlichen Termini wie ‚Rechtfertigungs-', ‚Gnaden-', ‚Erlösungs-', oder ‚Versöhnungslehre' gefasst wird) hält sich auch in der neuzeitlichen Theologie durch, da sie alle anderen theologischen Traktate berührt (so H. WAGNER, Art. Soteriologie, LThK³ 9 [2000], 742–744, 742). In den theologischen Lexika findet sich der Topos entweder unter „Soteriologie" (so in LThK³) oder unter den Stichworten „Heil und Erlösung" (so TRE), „Erlösung" (so RGG³) bzw. „Erlösung/Soteriologie" (RGG⁴). Vgl. *dogmatisch* neben den großen Entwürfen von A. RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I–III, Bonn 1870–1874; K. BARTH, Die kirchliche Dogmatik IV. Die Lehre von der Versöhnung, Teilbände 1–4, Zürich 1953–1967, aus neuerer Zeit G. EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens II. Der Glaube an Gott, den Versöhner der Welt, Tübingen 1979; W. PANNENBERG, Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 441ff.; R. SCHWAGER, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, ITS 29, Innsbruck 1990; J. WERBICK, Soteriologie, Leitfaden Theologie 16, Düsseldorf 1990; H. HOPING, Einführung in die Christologie, Darmstadt 2004, 20ff.; zur *Geschichte* R. SCHWAGER, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986; G. WENZ, Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit I–II, MMHST

zentrale Bedeutung des Topos von dem in Christus – zentral in seinem Tod – gewirkten Heil bei fast allen neutestamentlichen Zeugen.[3] |

Die Infragestellung wesentlicher Modelle des traditionellen soteriologischen Denkens in der neuzeitlichen Theologie[4] hat dazu geführt, dass sich auch in der exegetischen Diskussion soteriologischer Themen historisch-exegetische Analysen und systematisch-theologische Interessen besonders eng verbinden.[5] Systematische und gegenwartsbezogene Deutungen rekur-

---

9, München 1984/1986. S. auch F. NÜSSEL, Die Sühnevorstellung in der klassischen Dogmatik und ihre neuzeitliche Problematisierung, in: J. Frey/J. Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, WUNT 181, Tübingen 2005, 73–94.

[3] Für Paulus und die Deuteropaulinen, Markus, Lukas und Matthäus, die johanneischen Schriften und den ersten Petrusbrief ist dies völlig unstrittig. Dass das Interesse an der Deutung des Todes Jesu von Anfang an und in allen Strömungen des Urchristentums gleichermaßen vorlag, ist jedoch nicht unstrittig. So formuliert K. BERGER, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1994, 64, plakativ, dass ein ganzer „Block judenchristlicher Theologien des frühen Christentums" (wozu Berger Jud, 2Petr, Jak und EvThom rechnet) „am Geschick des weisen Lehrers einfach uninteressiert" gewesen sein könnte. Diese Vermutung wäre historisch zu überprüfen. Immerhin scheint sich in der *Logienquelle* (sofern man annehmen darf, dass uns diese in den vorliegenden Rekonstruktionen einigermaßen vollständig erhalten ist), eine Deutung des Geschicks Jesu im Rahmen des Prophetengeschicks (Q 11,49–51; 13,34f.) zu finden. Auch wenn dies keine eigentlich soteriologische Deutung ist, lässt sich daher „nicht behaupten ..., daß die Frage des Todes Jesu überhaupt nicht interessiert hat" (G. FRIEDRICH, Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament, BThSt 6, Neukirchen-Vluyn [2]1985, 15). Im koptischen Thomasevangelium ist in einzelnen Logien deutlich ein Wissen um den Tod Jesu vorausgesetzt, freilich in einer eigentümlichen, m.E. gnostisierenden Weise umgedeutet (vgl. dazu E.E. POPKES, Die Umdeutung des Todes Jesu im koptischen Thomasevangelium, in: Frey/Schröter [Hg.], Deutungen des Todes Jesu [s. Anm. 2], 513–543). Im Übrigen ist das Werk in seiner Gesamtkomposition sicher kein Zeugnis der frühesten Phase der urchristlichen Literaturproduktion; vgl. dazu J. SCHRÖTER/H.-G. BETHGE, Das Evangelium nach Thomas (NHC II,2), in: H.-M. Schenke u.a. (Hg.), Nag Hammadi Deutsch I, GCS.NF 8, Berlin 2001, 151–163, gegen die Frühdatierung durch H. KOESTER, The Gospel according to Thomas. Introduction, in: B. Layton (Hg.), Nag Hammadi Codex 2,2–7, Band 1, NHS 20/1, Leiden 1989, 38–49. Die Gründe, aus denen in Jak keine eigenständige Christologie entfaltet wird, sind hier nicht näher zu erörtern; Jud und 2Petr sind (gegen BERGER, Theologiegeschichte [s. Anm. 3]) sicher nicht einfach Zeugen einer judenchristlichen Tradition (s. J. FREY, Der Judasbrief zwischen Judentum und Hellenismus, in: W. Kraus/K.-W. Niebuhr [Hg., unter Mitwirkung von L. Doering], Frühjudentum und Neues Testament. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti, WUNT 162, Tübingen 2003, 180–210), und sie gehören ebenso sicher zu den spätesten neutestamentlichen Schriften.

[4] S. dazu grundlegend WENZ, Geschichte (s. Anm. 2), sowie NÜSSEL, Sühnevorstellung (s. Anm. 2).

[5] Ein erhellendes Paradigma ist die Interpretation sowohl der paulinischen als auch der johanneischen Theologie in R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, hg. v. O. Merk, UTB 630, Tübingen [9]1984, in der die Anordnung und begriffliche Erschließung

rieren auf biblisch-theologische Begründungsmuster, und umgekehrt ist auch die exegetische Rekonstruktion und Interpretation neutestamentlicher Sachverhalte – oft eher unterschwellig – von sachlich-theologischen Grundoptionen und vom Interesse an der Applikation oder Nicht-Applikation entsprechender Motive bestimmt.

Gelegentlich wird in dieser Diskussion eine gewisse Sprachverwirrung beklagt. Diese gründet zu einem wesentlichen Teil in den Inkohärenzen | zwischen der in den biblischen Texten gebrauchten ‚Quellensprache' und der historisch gewachsenen und von vielfältigen systematischen Implikationen überschatteten theologischen ‚Beschreibungssprache':[6] Verbreitete Deutekategorien wie ‚Stellvertretung', ‚Sühne' und ‚Opfer' etc. sind semantisch von den hebräischen und griechischen Begriffen und Wendungen zu unterscheiden, die in den biblischen Texten gebraucht werden. Sofern es sich nicht überhaupt – wie im Falle von ‚Stellvertretung'[7] – um erst neuzeitlich geprägte Reflexionsbegriffe handelt, ist zumindest das gegenwärtige Verständnis dieser Termini vom Sachgehalt des bzw. der jeweiligen biblischen Termini oder von den mit ihnen verbundenen Vorstellungen zu unterscheiden und nicht selten durch eine lange Begriffs- und Interpretationsgeschichte geprägt oder auch belastet.[8] Der Gebrauch der tra-

der neutestamentlichen Stoffe bekanntlich sehr präzise von der hermeneutischen und systematisch-theologischen Gesamtauffassung des Autors bestimmt ist.

[6] Vgl. J. SCHRÖTER, Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu, in: Frey/Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu (s. Anm. 2), 51–71. S. exemplarisch anhand des Opferbegriffs auch den erhellenden Beitrag von I.U. DALFERTH, Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluß an die gegenwärtige exegetische Diskussion, JBTh 6 (1991), 173–194.

[7] Vgl. dazu C. GESTRICH/T. HÜTTENBERGER, Stellvertretung V: Kirchengeschichtlich und systematisch-theologisch, TRE 32 (2001), 145–153, 146. Zum theologiegeschichtlichen Horizont des Terminus s. K.H. MENKE, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Sammlung Horizonte N.F. 29, Einsiedeln 1991. Zur umfangreichen lateinischen Vorgeschichte des Begriffs der ‚Stellvertretung' s. jetzt S. SCHAEDE, Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie, BHTh 126, Tübingen 2004.

[8] Vgl. zum Begriff des *Opfers* B. JANOWSKI/M. WELKER, Einleitung: Theologische und kulturelle Kontexte des Opfers, in: dies. (Hg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, stw 1454, Frankfurt 2000, 9–20; W. STEGEMANN, Zur Metaphorik des Opfers, in: Janowski/Welker (Hg.), Opfer, 191–216; I.U. DALFERTH, Art. Opfer VI: Dogmatik, TRE 25 (1995), 286–293, 286–289; zum Begriff der *Sühne* s. B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982, 1–5; M. GAUKESBRINK, Die Sühnetradition bei Paulus. Rezeption und theologischer Stellenwert, fzb 82, Würzburg 1999, 41–44; C. GESTRICH, Art. Sühne V: Kirchengeschichtlich und dogmatisch, TRE 32 (2001), 348–355; zum Begriff der *Stellvertretung* s. die erhellenden Überlegungen bei B. JANOWSKI, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem

ditionellen Termini (zumal in ihren modernsprachlichen Übersetzungen)[9] ist daher nicht nur in der kirchlichen Verkündigung, sondern auch in der exegetischen Diskussion vielfältigen Gefahren des Missverständnisses ausgesetzt. Unterschiedliche Definitionen von „Sühne“ oder „Stellvertretung“ führen zu differenten Kategorisierungen und Gruppierungen des Textmate|rials, zum Aus- oder Einschluss einzelner Phänomene und Texte in eine bestimmte Beschreibungskategorie und zu unterschiedlichen Wahrnehmungen des Sinngehalts der bezeichneten Phänomene und Vorstellungen. Die Klarheit der Diskurse hängt daher von der möglichst präzisen (und zugleich dem zu erfassenden Material angemessenen) Bestimmung der exegetisch verwendeten Beschreibungskategorien ab. Daher ist es nicht unwichtig, die sachlichen Implikationen und den heuristischen Wert der jeweiligen Termini möglichst scharf zu erfassen.

Angesichts dieser Problemlage plädiere ich dafür, die historisch-exegetischen Fragen und die systematisch-theologischen bzw. applikativen Interessen möglichst zu unterscheiden,[10] bevor beide wieder aufeinander bezogen werden können. Gänzlich trennen lassen sich beide Aspekte kaum, zumal die meisten an der exegetischen Diskussion Beteiligten selbst von einer durch diese Motive bestimmten Form christlicher Verkündigung oder Frömmigkeit positiv oder negativ geprägt sein dürften und umgekehrt ihre exegetischen Erwägungen zumindest auch auf die Aufgabe einer gegenwärtigen Verantwortung christlicher Traditionen hin formulieren.[11] Bei nä-

---

theologischen Grundbegriff, SBS 165, Stuttgart 1997, 15–21 sowie die Textsammlung a.a.O., 97–130; weiter C. GESTRICH, Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie, Tübingen 2001, 77ff. und 159ff.; G. RÖHSER, Stellvertretung im Neuen Testament, SBS 195, Stuttgart 2002, 9–57, sowie zuletzt SCHAEDE, Stellvertretung (s. Anm. 7).

[9] Auf die (im Deutschen und im Englischen z.B. sehr unterschiedlichen) Schwierigkeiten, angemessene Äquivalente zu finden, weist M. WOLTER, „Dumm und skandalös“. Die paulinische Kreuzestheologie und das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, in: R. Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001, 44–63, 48 Anm. 17, hin.

[10] Ähnlich auch DALFERTH, Relevanz (s. Anm. 6), 177, der drei Problemkreise unterscheiden will, zunächst „das homiletische Problem der sachgemäßen Verkündigung des mit Jesu Tod erwirkten Heils einschließlich seiner pastoraltheologischen und diakonischen Dimensionen“, zweitens „das exegetisch-hermeneutische Problem des sachgemäßen Verstehens des neutestamentlichen Zeugnisses von der Heilsbedeutung des Todes Jesu“ und drittens „das dogmatische Problem der sachgemäßen Aufnahme und Darstellung dieses Zeugnisses in der dogmatischen Soteriologie“.

[11] Vgl. etwa bei FRIEDRICH, Verkündigung (s. Anm. 3), 143ff., das Kapitel „Die Schwierigkeit einer sachgemäßen Verkündigung des Todes Jesu“; auch die „Einleitung“ und die „Folgerungen“ bei G. BARTH, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn ^{2}2003, 1–5.157–163, sowie die Abhandlung von P. STUHLMACHER, Zur Predigt am Karfreitag, in: C. Breytenbach/H. Paulsen (Hg.), Anfänge der Christologie (FS F. Hahn), Göttingen 1991, 447–472 (neu bearbeitet in: T. SORG/P.

herer Betrachtung der Diskussionen um die neutestamentliche Soteriologie zeigen sich in der Tat häufig solche – mehr oder weniger offen ausgesprochenen – ‚impliziten Axiome'[12], die das argumentative Interesse leiten und die historisch-exegetischen Ergebnisse beeinflussen.[13] |

Der vor fast hundert Jahren formulierte Hinweis des konservativen Tübinger Bibeltheologen *Adolf Schlatter*, dass jedes Denken ein Wollen in sich trage, so dass „in unserer Wissenschaft erscheint, was ‚wir wollen'"[14], dürfte heute eher zustimmungsfähig sein als in der Zeit der Hochblüte des Historismus. Das viel beschworene Ideal einer rein objektiven Wissenschaft hat mittlerweile Risse bekommen. Die heutige historische und exegetische Wissenschaft ist sich stärker dessen bewusst, dass jede historiographische Rekonstruktion ein Element des Konstruktiven in sich trägt[15] und dass uns auch die stark verfeinerten historischen Methoden nur partiell vor subjektiver Beliebigkeit schützen können.

Diese ernüchternde Einsicht legt sich gerade dort nahe, wo bei fast allen Beteiligten an der Diskussion zentrale theologische Anliegen berührt sind. Auf diesem Hintergrund möchte ich im Folgenden einige der in der exegetischen Diskussion um die Deutung des Todes Jesu erkennbaren Grund-

---

STUHLMACHER, Das Wort vom Kreuz. Zur Predigt am Karfreitag, CTB 52, Stuttgart 1996, 11–49.113–118). Ein Verzicht auf die Einbeziehung der Fragestellungen des gegenwärtigen Sprachgebrauchs (so programmatisch bei T. KNÖPPLER, Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu, WMANT 88, Neukirchen-Vluyn 2001, 4 Anm. 8) kann zwar der Konzentration einer Monographie auf die biblisch-exegetischen Sachverhalte dienlich sein, eine Ausklammerung dieser Fragestellungen könnte allerdings auch dazu führen, dass bestimmte Aspekte und Zwischentöne der exegetischen Diskussion übersehen werden.

[12] Ich entlehne diesen Begriff aus D. RITSCHL, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984, ohne dass damit zugleich die Implikationen der theologischen Epistemologie dieses Autors übernommen werden. Vgl. zu dessen Konzept W. HUBER, Ökumenischer Realismus. Zur theologischen Bedeutung impliziter Axiome, in: ders. u.a. (Hg.), Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns (FS D. Ritschl), München 1990, 19–29; M. WELKER, Implizite Axiome. Zu einem Grundkonzept von Dietrich Ritschls „Logik der Theologie", a.a.O., 30–38; D. RITSCHL, Implizite Axiome. Weitere vorläufige Überlegungen, a.a.O., 338–355.

[13] So auch DALFERTH, Relevanz (s. Anm. 6), 175: Die „Schärfe [der Kontroverse] ist Hinweis darauf, daß dabei nicht nur exegetische, sondern dogmatische Interessen im Spiel sind. Die Exegese ruft hier so nachdrücklich wie gegenwärtig kaum anderswo nach dem kritischen Dialog mit der Dogmatik."

[14] A. SCHLATTER, Atheistische Methoden in der Theologie, in: ders., Die Bibel verstehen, hg. v. W. Neuer, Gießen 2002, 131–148, 137; Erstveröffentlichung in BzFChTh 9 (1905), 229–250, 237.

[15] Vgl. J. SCHRÖTER, Konstruktion von Geschichte und die Anfänge des Christentums. Reflexionen zur christlichen Geschichtsdeutung aus neutestamentlicher Perspektive, in: ders./A. Eddelbüttel (Hg.), Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive, TBT 127, Berlin 2004, 201–220; J. RÜSEN, Faktizität und Fiktionalität der Geschichte – Was ist Wirklichkeit im historischen Denken?, a.a.O., 19–32.

probleme benennen und – mehr oder weniger skizzenhaft – erläutern. Dabei kann es hier natürlich nicht um die Lösung dieser Grundprobleme gehen, sondern nur um Perspektiven für die Weiterführung der Diskussion – im vorliegenden Band und darüber hinaus.

1. Das Verständnis des Todes Jesu als die Mitte des christlichen Glaubens

Dass die Diskussion um diese Probleme so heftig, ja gelegentlich verbissen geführt wird, zeigt zunächst, dass in der Frage nach der Deutung des Todes Jesu theologisch stets das Ganze auf dem Spiel steht. Aus der Sichtweise einer traditionellen Theologie und Frömmigkeit geht es in der Diskussion um die sündentilgende bzw. sühnende Wirksamkeit des Todes Jesu um nicht weniger als um die *Mitte des christlichen Glaubens*. Sowohl für eine | eucharistisch zentrierte römisch-katholische Frömmigkeit als auch für einen auf die Rechtfertigung des Gottlosen fokussierten evangelischen Glauben gilt, dass mit dem Heilsgeschehen im Tod Jesu „für uns" der tragende Grund berührt ist.[16] Wenn man die neutestamentlichen Interpretamente des Todes Jesu und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen – wie *Rudolf Bultmann* – als „primitive Mythologie"[17] bezeichnete und damit theologisch entwertete, musste ein solcher Glaube in seinen Grundfesten gefährdet erscheinen. Der apologetische Zungenschlag im Diskurs über diese Themen lässt sich von daher erklären – wobei Apologetik freilich nicht nur bei den Verteidigern der traditionellen Sprachformen im Spiel ist, sondern auch bei ihren Kritikern, denen es in dieser Kritik um die ‚Zumutbarkeit' des christlichen Glaubens heute geht.[18]

Sachlich-theologisch stellt sich – im Grunde seit der aufklärerischen Kritik – die Frage, ob die Heilsbedeutung Jesu Christi (oder auch präziser: die Rechtfertigung des Gottlosen) auch unter Verzicht auf einzelne dem

[16] Das „Für uns" hat K. LEHMANN, Er wurde für uns gekreuzigt. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, ThQ 162 (1982), 298–317, 306 mit Recht als „die innere Achse aller soteriologischen Aussagen" bezeichnet.

[17] So programmatisch und provokativ R. BULTMANN, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: H.W. Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos I. Ein theologisches Gespräch, Theologische Forschung 1, Hamburg ²1951, 15–48, 20.

[18] Wenn sich die biblische Exegese bei Rudolf Bultmann oder noch schärfer bei seinem Schüler Ernst Käsemann aus theologischen Gründen zur Vorreiterin der Kritik machte, um für die zeitgenössischen Hörer einen ‚falschen' Anstoß an der christlichen Botschaft (nämlich an ihren für die Zeitgenossen nicht mehr nachvollziehbaren ‚Mythologie') aus dem Weg zu räumen, dann zeigt sich in dieser Intention letztlich ebenfalls eine spezifische Spielart theologischer Apologetik.

‚modernen Menschen' schwer nachvollziehbare Interpretamente für seinen Tod ausgesagt werden *kann*[19] oder gar aus bestimmten Gründen unter Verzicht auf sie ausgesagt werden *muss*. Doch stehen im Hintergrund solcher Fragen zumeist gegenwartsbezogene Interessen:

Wenn z.B. *Ernst Käsemann* im Blick auf die traditionelle Rede vom Tod Jesu als ‚Opfer' formuliert: „Theologische Verantwortung zwingt uns, hier kirchliche und biblische Überlieferung zu verlassen"[20], dann geschieht das im Interesse an der „Klarheit des Evangeliums und der Verständnismöglichkeit des heutigen Menschen", für den „die unmittelbare | Anschaulichkeit der Opferpraxis" nicht mehr gegeben ist[21]. Der Verzicht auf traditionelle Formeln soll hier einen falschen Anstoß oder ein Hindernis für die christliche Verkündigung beseitigen – wobei sich dann die neue Frage stellt, ob dies ohne Verkürzungen in der Sache zu bewerkstelligen ist. Exegetisch steht das Begründungsmuster im Hintergrund, dass dem Opfergedanken für das neutestamentliche Kerygma von der Rechtfertigung des Gottlosen keine grundlegende Bedeutung zukommen kann, zumal Jesu Tod nach neutestamentlicher Überzeugung das Ende aller Opfer bedeutet.[22]

Hingegen hält Käsemanns einstiger Schüler *Peter Stuhlmacher* einigen neueren Versuchen, unter Verzicht auf den Sühnegedanken „einen neuen kirchlichen Erlösungsglauben zu begründen", den Vorwurf entgegen, dies bedeute „im Endeffekt die Abkehr von dem protestantischen Artikel von der Rechtfertigung, mit dem die Kirche steht und fällt"[23]. Ob dies zutrifft, wäre systematisch-theologisch zu erörtern, doch steht im Hintergrund des zitierten Urteils weniger eine systematisch-theologische Reflexion als vielmehr die historische und traditionsgeschichtliche Rekonstruktion Stuhlmachers, nach der alle anderen Interpretamente für den Tod Jesu dem Sühnegedanken so zugeordnet sind, dass diesem eine schlechthin grundlegende und zentrale Stellung zukommt.[24]

In diesen Diskursen, in denen für die Beteiligten das Ganze des christlichen Glaubens auf dem Spiel steht, zeigt sich die Interdependenz von historischer Rekonstruktion und sachlich-theologischen Urteilen besonders deutlich. Im Interesse einer präziseren Klärung läge es hier, deutlicher zwischen der historisch-philologischen, religionsgeschichtlichen und traditionsgeschichtlichen Rekonstruktion und Interpretation einerseits und den

---

[19] Vgl. in diesem Sinne z.B. auch R. SCHNACKENBURG u.a., Ist der Gedanke des Sühnetodes Jesu der einzige Zugang zum Verständnis unserer Erlösung durch Jesus Christus?, in: K. Kertelge (Hg.), Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament, QD 74, Freiburg 1976, 205–230, in dem festgehalten wird, dass neben dem Sühnegedanken noch andere Zugänge möglich sind, mit der naheliegenden Konsequenz, dass dieser Gedanke nicht notwendigerweise bemüht werden muss, um eine gegenwärtig vermittelbare Sinndeutung des Todes Jesu zu formulieren. Für einen solchen Ansatz in der neueren protestantischen Diskussion vgl. vor allem FRIEDRICH, Verkündigung (s. Anm. 3).

[20] E. KÄSEMANN, Der Ruf der Freiheit, Tübingen ^{3}1968, 152f.

[21] KÄSEMANN, Ruf (s. Anm. 20), 152.

[22] KÄSEMANN, Ruf (s. Anm. 20), 135ff.

[23] STUHLMACHER, Predigt (s. Anm. 11), 30, gegen die Position von J.D. REUSS, Jesus und der Sühnegedanke. Überlegungen zur heutigen Problematik der Kreuzestheologie, Forum freies Christentum 23, Stuttgart 1991.

[24] Vgl. REUSS, Jesus (s. Anm. 23), 44.

mit dem Blick auf die gegenwärtige theologische Verantwortung formulierten systematischen Optionen andererseits zu differenzieren.

Die Interferenz applikativer Interessen erfolgt aber keineswegs nur dort, wo im dezidierten ‚Einverständnis'[25] mit der biblischen und kirchlichen Tradition argumentiert wird, sondern auch dort, wo man dieser in einer mehr oder weniger dezidierten Kritik gegenübertritt. Auch dabei geht es um die Frage nach der Applikation bzw. Nicht-Applikation spezifischer Inhalte. Wie schon die ‚klassische' aufklärerische Kritik an den Vorstellungen von Opfer, Sühne und Stellvertretung lassen sich auch deren humanistisch, befreiungstheologisch, feministisch oder psychologisch motivierte Neuauflagen[26] als Versuche verstehen, das überkommene Christentum von vermeintlich unverständlichen, ethisch bedenklichen oder psychisch schädlichen Relikten eines archaischen Denkens zu reini|gen. Slogans wie ‚Gott braucht keine Opfer'[27] gründen wohl weniger in einer bestimmten Beurteilung des sachlichen Verhältnisses zwischen dem Vergebungszuspruch Jesu und den Aussagen über die in seinem Tod gründende Vergebung, als vielmehr in einem Gottesverständnis, das dem Gedanken an einen Sühne- oder Opfertod Jesu grundsätzlich entgegensteht und sich von einer Preisgabe dieser Theologumena einen Freiheits- oder Humanitätsgewinn verspricht.[28]

Gerade weil es in all diesen Fragen für viele Beteiligte um entscheidende Grundfragen ihrer eigenen religiösen Existenz geht, muss die historisch-philologische Analyse möglichst sorgfältig, umsichtig und selbstkritisch erfolgen, so dass eine vorschnelle Interferenz applikativer Interessen nach Möglichkeit ausgeschlossen wird.

2. Preisgabe oder Rückgewinnung der biblischen Sprachformen?

Die damit berührten sachlichen und terminologischen Probleme sind allerdings äußerst komplex. Sie berühren zunächst sehr grundlegend die Frage der *Übersetzbarkeit* und *Interpretationsbedürftigkeit* einzelner biblischer Aussagen sowie traditioneller Interpretamente wie „Sühne“ oder „Opfer“ und der mit ihnen verbundenen Vorstellungen.

---

[25] Vgl. P. STUHLMACHER, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, GNT 6, Göttingen ^{2}1986, 222ff. mit dem Programm einer „Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten“.

[26] Vgl. die Sichtung der neueren Kritik an den genannten Motiven bei B. JANOWSKI, „Hingabe“ oder „Opfer“? Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu, in: Weth (Hg.), Kreuz (s. Anm. 9), 13–43.

[27] Vgl. etwa den Artikel von A. HOLL, Ein liebender Gott will keine Opfer! Sühne, Schuld und Scheitern sind nicht das Zentrum des Christentums, und Gott ist kein Sadist. Warum Jesus mit einem Opferlamm rein gar nichts zu tun hat, Publik-Forum 8 (2000), 24–26.

[28] Vgl. die bei DALFERTH, Art. Opfer (s. Anm. 8), 288f., aufgeführten kritischen Argumente; weiter JANOWSKI, „Hingabe“ (s. Anm. 26), 13–26.

Bekanntlich ist der Gebrauch gerade dieser beiden Termini durch theologiegeschichtlich wirkungsvolle Denkfiguren überschattet,[29] und im gegenwärtigen kulturellen und kirchlichen Bewusstsein finden sich nur schwer Ansatzpunkte für ein angemessenes Verständnis der in den biblischen Texten beschriebenen Phänomene.[30] Dies führt nicht selten dazu, dass Theologinnen und Theologen in der praktischen Aufgabe der Predigt oder des Unterrichts die Termini eher meiden, denn die Aufarbeitung der Vor- und Missverständnisse erschiene als ein allzu beschwerlicher Weg. Mit kult- und kulturgeschichtlichen Erklärungen zum alttestamentlichen Geschehen des Großen Versöhnungstags nach Lev 16 ist die Zeit einer Karfreitagspredigt schnell gefüllt, ohne dass ihre eigentliche Aufgabe wahrgenommen wäre. |

Unter Verweis auf die Predigtaufgabe hat *Gerhard Friedrich* pointiert formuliert, es sei „unsachgemäß, von Opfer, Stellvertretung, Loskauf und dgl. zu reden“[31]. Dem ‚heutigen Menschen‘ seien die kulturellen Voraussetzungen dieser biblischen Begriffe so sehr abhanden gekommen,[32] dass in ihrer bloßen Wiederholung „nicht mehr der Ruf der Befreiung und Erlösung erschallt, sondern historische Vorträge gehalten und die biblische Botschaft verdunkelt wird“.[33] Die Empfehlung, man solle die biblischen Begriffe nicht wiederholen, sondern übersetzen und in ‚zeitgemäßer‘ Weise anders reden, gewinnt ihre Attraktivität und Dringlichkeit aus dem Interesse an der Applikation, der Predigt oder dem Unterricht bzw. aus der hermeneutischen Fokussierung auf den ‚modernen Menschen‘.

Ob dies praktisch-theologisch unumgänglich ist oder ob nicht auch den genannten Begriffen eine „Wirklichkeit erschließende Kraft“[34] eignet, mag hier dahingestellt bleiben. Exegetisch entscheidend sind die philologischen und historischen Argumente, die zur Begründung solcher Vorschläge herangezogen werden. Sie sind exegetisch zu prüfen, ohne den steten Seitenblick auf applikative Interessen. Umgekehrt kann die Beobachtung, dass eine Deutungskategorie für Zeitgenossen unverständlich oder missverständlich ist, nicht die Folgerung begründen, dass der betreffende Sinnzusammenhang biblisch-theologisch nicht mit Hilfe dieser Kategorien beschrieben werden kann.

---

[29] S. für den Sühnegedanken NÜSSEL, Sühnevorstellung (s. Anm. 2).

[30] S. die Hinweise o. Anm. 8., sowie FRIEDRICH, Verkündigung (s. Anm. 3), 143–155.

[31] FRIEDRICH, Verkündigung (s. Anm. 3), 145. Vgl. a.a.O., 146: „Es ist keine schriftgemäße Predigt, wenn wegen genauer Wiederholung biblischer Wörter das Heilsangebot Gottes nicht verstanden und das Ärgernis des Kreuzes nicht empfunden wird.“

[32] Vgl. FRIEDRICH, Verkündigung (s. Anm. 3), 148–155, zu den einzelnen Begriffen.

[33] FRIEDRICH, Verkündigung (s. Anm. 3). 146.

[34] So G. KITTEL, Die biblische Rede vom Sühnopfer Christi und ihre unsere Wirklichkeit erschließende Kraft. Eine didaktische Reflexion, JBTh 9 (1994), 285–313; auch W.H. RITTER, Abschied vom Opfermythos?, in: ders. (Hg.), Erlösung ohne Opfer, BThS 22, Göttingen 2003, 193–246.

Dem Vorschlag, auf Interpretamente wie Opfer und Sühne zu verzichten und stattdessen eine in der Gegenwart verständlichere Sprache zu wählen, steht eine klare Gegenposition gegenüber, welche dezidiert die Rückgewinnung der biblischen Sprache und das sorgsame Hören auf deren Nuancen als exegetisch vordringliche Aufgabe ansieht. Diese verdankt sich zunächst dem Bemühen von Alttestamentlern wie *Klaus Koch* und *Hartmut Gese*, die alttestamentlichen Institutionen von Opfer und Sühne und die mit ihnen verbundenen Denkformen zunächst in ihrem eigenen Horizont präziser zu verstehen[35] und | auf dieser Basis dann auch ihren Beitrag zur neutestamentlichen Deutung des Todes Jesu sachgemäßer zu erfassen.[36]

Auf diesen Arbeiten basiert die von *Peter Stuhlmacher* vertretene These, nicht der Verzicht auf die Interpretamente von Sühne und Opfer, sondern ihre Wiederaneignung in ihrem biblisch-theologischen Zusammenhang sei sachlich geboten, es gelte also, „die Sprache der Bibel neu zu lernen“[37] und so „das Gedächtnis der großen Heilstaten Gottes zu pflegen“[38]. Damit sind die homiletischen und didaktischen Probleme freilich noch nicht gelöst,[39] sondern nur als solche aufgegeben.

Exegetisch und systematisch ist es m.E. der sachgemäßere Weg, die an die biblische Sprache angelehnten Kategorien nicht vorschnell preiszugeben, sondern sie nach Möglichkeit in ihrem Sachzusammenhang und im Sinnhorizont der biblischen Texte zu verstehen. Wenn sich dabei herausstellen sollte, dass die Kategorien von Opfer oder Sühne soteriologisch relevant sind – und dies hat sich nicht an der Grammatik unserer heutigen Begriffe, „sondern ... exegetisch an den biblischen Texten zu entscheiden“[40] –, „dann kann die Frage nur lauten, wie sie sich unmißverständlich vermit-

---

[35] K. KOCH, Die israelitische Sühneanschauung und ihre historischen Wandlungen, Hab.-Schrift, Erlangen 1956; DERS., Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, EvTh 26 (1966), 217–239; DERS., Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament, in: ders. (Hg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, WdF 125, Darmstadt 1972, 130–180; DERS., Der Spruch ‚Sein Blut bleibe auf seinem Haupt‘ und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut, in: ders. (Hg.), Prinzip, 432–456; H. GESE, Die Sühne, in: DERS., Zur Biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, BEvTh 78, München 1977, 85–106; vgl. umfassend die von Gese betreute Dissertation von JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen (s. Anm. 8).

[36] Pointiert formulierte etwa GESE, Sühne (s. Anm. 35), 104: „Die Heilsbedeutung des Todes Jesu ist nur mit dem Sühnegedanken zu fassen.“ Vgl. jedoch die differenzierenden Bemerkungen von B. Janowski im Anhang zur 2. Auflage seiner Dissertation: JANOWSKI, Sühne (s. Anm. 8).

[37] So STUHLMACHER, Predigt (s. Anm. 11), 46, in Aufnahme einer Formulierung von KITTEL, Rede (s. Anm. 34), 290.

[38] P. STUHLMACHER, Jesus Christus – Für uns gekreuzigt und auferweckt, in: DERS., Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze, WUNT 146, Tübingen 2002, 302–316, 316; vgl. DERS., Anamnese – eine unterschätzte hermeneutische Kategorie, a.a.O., 191–214, 213f.

[39] Die Hinweise auf die Möglichkeit der Nacherzählung etc. (STUHLMACHER, Predigt [s. Anm. 11], 47) bieten lediglich eine Problemanzeige, die der homiletischen und didaktischen Weiterarbeit bedürfte.

[40] DALFERTH, Relevanz (s. Anm. 6), 178.

teln“ lassen.[41] Dies gilt zumal angesichts der Feststellung, dass die bislang vorgeschlagenen Versuche, die Kategorien von Opfer und Sühne in andere Begriffe zu übersetzen bzw. durch diese zu ersetzen, sachlich defizient bleiben.

Der Verzicht auf diese Kategorien scheint kaum ohne Reduktion im Verständnis der Sache möglich zu sein. Eine solche Reduktion wurde häufig für *Rudolf Bultmanns* existentiale Interpretation diagnostiziert, in der gerade die Vorgängigkeit des Heilsgeschehens und damit das ‚*extra nos*‘ des Glaubens kaum mehr angemessen zur Sprache kommen konnte. Reduktionistisch ist aber auch der Vorschlag von *Gerhard Friedrich*, aus der Vielzahl der soteriologischen Metaphern die im Neuen Testament relativ randständige Rede von Christus als „Anführer des Heils“ (Hebr 2,10) zu privilegieren,[42] womit zwar die Bedeutung Christi als Begleiter, Wegweiser, Helfer und Vorbild zur Sprache kommt, aber sein Tod und dessen Bedeutung deutlich unterbewertet zu sein scheint. Eine | ausgesprochen defiziente Lösung bietet schließlich auch *Werner Zager* an, wenn er im Zusammenhang der Forderung nach dem Verzicht auf die Sühnekategorie vorschlägt, das Kreuz als Jesu „Hingabe an den Liebeswillen Gottes“ zu interpretieren. Hier bleibt in der Tat kaum mehr etwas von einem heilvollen Tun Gottes übrig, und auch die von Jesus vollzogene Hingabe lässt sich allenfalls im Sinne einer vorbildlichen Handlung verstehen.[43]

Mit dem Plädoyer für die exegetische Rückgewinnung der quellensprachlichen Termini ist nicht gesagt, dass die weitergehende Reflexion über Sachgehalt und Tragweite dieser Kategorien überflüssig wäre. Ihre Definition muss dem Quellenmaterial angemessen sein. Und es ist die Frage, ob dies für Termini wie ‚Opfer‘, ‚Sühne‘ oder ‚Stellvertretung‘ gelingen kann, deren Bestimmung in der Fachliteratur alles andere als einhellig erfolgt.

3. Das Problem der exegetischen ‚Deutungskategorien‘: Zur Definition von Sühne und Stellvertretung

Eine Durchsicht der verschiedenen Entwürfe einer terminologischen und sachlichen Näherbestimmung von ‚Sühne‘ oder ‚Stellvertretung‘ in der neutestamentlichen Wissenschaft legt die Folgerung nahe, dass viele der exegetischen Urteile wesentlich durch eine je korrespondierende Definition der jeweiligen Konzepte der theologischen Beschreibungssprache bestimmt sind: Wo man eine dieser ‚Deutungskategorien‘ weit fasst und ihr daher eine große Zahl von Textbelegen zuordnet, wird diese wahrscheinlich als sehr zentral und grundlegend erscheinen, während eine engere

---

[41] So DALFERTH, Relevanz (s. Anm. 6), 177.

[42] FRIEDRICH, Verkündigung (s. Anm. 3), 156ff.

[43] W. ZAGER, Wie kam es im Urchristentum zur Deutung des Todes Jesu als Sühnegeschehen? Eine Auseinandersetzung mit Peter Stuhlmachers Entwurf einer „Biblischen Theologie des Neuen Testaments“, ZNW 87 (1996), 165–186, 184–186.

Definition, die die Zahl der davon erfassten Textbelege reduziert, auch das sachliche Gewicht der betreffenden Kategorie mindert. Dies lässt sich an der Rede vom ‚Opfer' zeigen, die ich hier übergehen muss,[44] und vielleicht noch mehr an den Diskussionen um die Rede von ‚Sühne' und ‚Stellvertretung' und um die gegenseitige Abgrenzung zwischen beiden Konzep-| ten.[45] Strittig ist hier bereits, ob zwischen beiden traditionsgeschichtlich und sachlich zu unterscheiden ist[46] oder ob schon eine solche Unterscheidung historisch und theologisch unangemessen ist.[47]

3.1 Zum Konzept der Sühne

Die Diskussion um die Rede von der ‚Sühne' ist ein Beispiel der oben konstatierten Sprachverwirrung. Dieser Terminus „scheint in der neutestamentlich-exegetischen Literatur mit großer Freiheit, wenn nicht Beliebig-

---

[44] Hier stellen sich v.a. aufgrund kontroverstheologischer Vorgaben spezifische Probleme, insofern die protestantische Tradition (und damit auch die ältere Exegese) von einer tiefgeprägten Ablehnung alles Kultischen bestimmt ist – ein Sachverhalt, der daneben auch die Diskussion um die Sühne geprägt hat. S. zur Kategorie des Opfers außer der Anm. 8 genannten Literatur besonders DALFERTH, Relevanz (s. Anm. 6), 173–194; S. BRANDT, Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede vom Opfer, Altes Testament und Moderne 2, Münster 2001; R. ZIMMERMANN, Die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer. Zur christologischen Koinzidenz von Opfertheologie und Opferkritik, KuD (2005), 72–99, s. auch DERS., ‚Deuten' heißt erzählen und übertragen. Narrativität und Metaphorik als zentrale Sprachformen historischer Sinnbildung zum Tod Jesu, in: Frey/Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu (s. Anm. 2), 315–373.

[45] S. zur Übersicht den Forschungsüberblick bei GAUKESBRINK, Sühnetradition (s. Anm. 8), 24–44; zu den Problemen um den Stellvertretungsbegriff s. auch J. FREY, Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung. Neutestamentliche Perspektiven, in: J.C. Janowski/B. Janowski/H.P. Lichtenberger (Hg.), Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Kontexte I, Interdisziplinäres Symposion Tübingen 2004, Neukirchen-Vluyn 2006 (= Nr. 6 in diesem Band). Zur Problematik der Deutungskategorien s. SCHRÖTER, Sühne (s. Anm. 6).

[46] So z.B. F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments II. Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung, Tübingen 2002, 383ff., vgl. auch C. BREYTENBACH, Versöhnung, Stellvertretung und Sühne. Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe, NTS 39 (1993), 59–79, 66–73.

[47] So P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments I. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 193: Es sei „historisch und biblisch-theologisch gleich widersinnig, bei der Rede vom stellvertretenden Sühnetod Jesu Sühne, Sühnopfer, Stellvertretung, Todesgericht, Neuschöpfung und Sündenvergebung auseinanderzudividieren oder gar gegeneinander auszuspielen". Der Vorwurf, dass die Vorstellungen gegeneinander ausgespielt werden könnten, hat z.B. Anhaltspunkte in der Position von Stuhlmachers Lehrer Ernst Käsemann, der bei Paulus dem Sühne- und dem Opfergedanken „keine wesentliche Bedeutung" zuerkennen wollte, christologisches Gewicht habe allein der Stellvertretungsgedanke. Vgl. E. KÄSEMANN, Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus, in: DERS., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 61–107, 79.

keit verwendet zu werden“[48]. Eine präzise Definition kann sich hier kaum dem allgemeinsprachlichen oder auch dem weiten religionswissenschaftlichen Gebrauch[49] anschließen, sondern muss sich auf die in neuerer Zeit präzise beschriebenen und eingehend diskutierten alttestamentlichen Vorstellungen konzentrieren, doch ist von hier aus eine sprachliche Erfassung der neutestamentlichen Belege, an denen der Sühnegedanke vorausgesetzt ist, nur schwer möglich. Dies zeigt sich gerade bei jenen Exegeten, die – in dezidierter Antithese zur theologischen Abwertung des Sühnegedankens z.B. bei Rudolf Bultmann[50] – die Sühnekategorie im Horizont | biblisch-theologischen Denkens neu zu bewerten und von der Überformung durch ein traditionell ‚satisfaktorisches‘ Verständnis des Todes Jesu abzulösen lehrten.[51] Strittig ist, für welche Aussagen im Neuen Testament dieser Sühnegedanke vorauszusetzen ist, wo also von ‚Sühne‘ zu reden ist und wo nicht.

a) Am umfassendsten erscheint die Kategorie der Sühne dann, wenn man ohne weitere Differenzierung vom ‚*stellvertretenden Sühnetod*‘ spricht[52] und unter dieser Kategorie alle Belege, die von einer sündentilgenden, oder stellvertretenden Wirksamkeit des Todes Jesu sprechen, verhandeln kann. Zwischen Sühne und Stellvertretung wird dann nicht weiter unterschieden. Die Formeln vom Sterben Jesu ‚für uns‘ o.ä. können ebenso wie die Sühnetradition Röm 3,25f. in dieser umfassenden Kategorie erfasst werden, ebenso natürlich die Deuteworte Jesu in der Herrenmahlsüberlieferung und das Lösegeldwort Mk 10,45. Vertreter dieser Position sehen zumeist auch bei den im Hintergrund vermuteten alttestamentlichen Traditionen zumindest einen engen Zusammenhang zwischen dem kultischen Sühnegeschehen (Lev 16 etc.) und Aussagen nichtkultischer ‚Sühne’ (bzw. stellvertretenden Todesübernahme), wie in Jes 53, so dass auch dort, wo ein Anschluss an die Thematik des Gottesknechts gesehen wird, von ‚Sühne‘ gesprochen wird.

---

[48] BRANDT, Opfer (s. Anm. 44), 274.

[49] S. dazu K. HOCK, Art. Sühne I: Religionswissenschaftlich, RGG[4] 7 (2004), 1842f.

[50] Vgl. BULTMANN, Neues Testament (s. Anm. 17), 42: „Diese mythologische Interpretation ..., in der sich Opfervorstellungen und eine juristische Satisfaktionslehre mischen, ist für uns nicht nachvollziehbar.“ Dass Bultmann in einem Atemzug von einer „Satisfaktions- oder Opfertheorie“ (BULTMANN, Neues Testament [s. Anm. 17], 43) sprechen kann, zeigt, wie stark der große Marburger den Sachverhalt im Rahmen der traditionell juridischen Satisfaktionstheorie verstand, die ihm den Blick für die inzwischen wesentlich präziser ausgeleuchteten alttestamentlichen Sachverhalte verstellen musste.

[51] S. dazu die o. Anm. 35 genannte Literatur.

[52] Vgl. exemplarisch M. HENGEL, Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas, IKZ 9 (1980), 1–25.135–147 (jetzt auch in: DERS., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 201, Tübingen 2006, 146–184; wesentlich erweiterte Übersetzung: DERS., The Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament, Philadelphia 1981); BARTH, Tod (s. Anm. 11), 37–71; H. MERKLEIN, Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod. Entwicklung und Gehalt einer zentralen neutestamentlichen Aussage, in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus, WUNT 43, Tübingen 1987, 181–191.

Eine noch stärkere Ausweitung dieser Kategorie erfolgt im Entwurf von *Peter Stuhlmacher*, wenn dieser – in einer zumindest im Deutschen naheliegenden Sprachfigur – die Kategorie der Sühne mit den Aussagen über die ‚Versöhnung' vereint und dann auch Röm 5,10f. und 2Kor 5,18f. von Röm 3,25 und Lev 16 her interpretiert,[53] so dass Jesus als „messianische[r] Versühner (Versöhner)"[54] und „die Versöhnung (Versühnung) Gottes mit der Welt durch den Sühn(opfer)tod Jesu" als „die soteriologische Mitte der Schrift"[55] erscheint, da das Evangelium von der Versöhnung in Christus in praktisch allen neutestamentlichen Überlieferungsbereichen zugrundeliegt. |

Wirkungsvoll im Hintergrund dieser bemerkenswerten Aufwertung der Sühnekategorie steht die von *Hartmut Gese* vorgetragene Interpretation der alttestamentlichen Sühnopfervorstellung.[56] Sühne ist demnach kein nur „negativer Vorgang einfacher Sündenbeseitigung"[57] und keine „Wiedergutmachung durch Ersatzleistung"[58], sondern „Lebensrettung, die der Mensch erstrebt und Gott ermöglicht"[59]. Damit wird der biblische Sühnegedanke von dem gemeinsprachlichen Begriff ebenso abgerückt wie vom Horizont der juridischen Satisfaktionslehre der klassischen Dogmatik. Der spezifische Charakter der kultischen Sühne zeigt sich nach Geses Interpretation in zwei rituellen Akten, dem Handaufstemmungsritus und dem Blutritus.[60] Die Handaufstemmung (Lev 1,4 u.ö.) symbolisiert nach Gese gerade nicht eine quasi-materielle Übertragung von Sünde, sondern eine Subjektübertragung bzw. Identifikation des Opferherrn mit dem Opfertier, so dass Sühne nicht als „Sündenabladung mit darauffolgender Straftötung des Sündenträgers", sondern als „stellvertretende Totalhingabe bzw. als eine den Opferherrn in der Lebenshingabe des Opfertiers einschließende Stellvertretung"[61] zu verstehen ist. Der Blutritus symbolisiert schließlich die „Lebenshingabe an das Heilige"[62], und in ihr, nicht im bloßen Tod des Opfertiers, vollzieht sich die kultische Sühne. Mit dieser tiefgründigen Erklärung des levitischen Sühnekultes verband sich bereits bei Gese die These, dass „die Heilsbedeutung des Todes Jesu ... nur mit dem [so verstandenen] Sühnegedanken zu fassen" sei.[63] Wo diese Sicht in der neutestamentlichen Exegese übernommen wird, wird der Gedanke der kultischen Sühne zum zentralen Interpretament für das Verständnis des Todes Jesu,

---

[53] P. STUHLMACHER, Das Evangelium von der Versöhnung in Christus, in: DERS./H. CLASS, Das Evangelium von der Versöhnung in Christus, Calwer Paperback, Stuttgart 1979, 13–54, 25–29; DERS., Sühne oder Versöhnung? Randbemerkungen zu Gerhard Friedrichs Studie: ‚Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament', in: U. Luz u.a. (Hg.), Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie (FS E. Schweizer), Göttingen 1983, 291–316.

[54] STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 47), 160 u.ö.; vgl. DERS., Jesus als Versöhner, in: DERS., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, 9–26; DERS., Evangelium (s. Anm. 53), 24ff.; DERS., Verstehen (s. Anm. 25), 229ff.

[55] STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 47), 33; DERS., Verstehen (s. Anm. 25), 243f.

[56] GESE, Sühne (s. Anm. 35); vgl. weiter JANOWSKI, Sühne (s. Anm. 8); DERS., Art. Sühne II.1: Altes Testament, RGG^4 7 (2004), 1843f.

[57] GESE, Sühne (s. Anm. 35), 104.

[58] GESE, Sühne (s. Anm. 35), 86.

[59] GESE, Sühne (s. Anm. 35), 87.

[60] GESE, Sühne (s. Anm. 35), 95.

[61] GESE, Sühne (s. Anm. 35), 97.

[62] GESE, Sühne (s. Anm. 35), 97.

[63] GESE, Sühne (s. Anm. 35), 105.

der nun frei von den durch die traditionelle Satisfaktionslehre veranlassten Missverständnissen als Heilsgeschehen interpretiert werden kann.

Schwierigkeiten ergeben sich jedoch bei dem Versuch, die neutestamentlichen Einzelmotive dem skizzierten Sühnegedanken zuzuordnen. Wenn sich dieser sachlich im Alten Testament methodisch allein aus einer Analyse des Sprachgebrauchs von כפר und seinen Derivaten erfassen lässt,[64] so müssten im Neuen Testament analog nur jene Aussagen im Horizont des Sühnegedankens zu verstehen sein, die das in der LXX übliche Äquivalent zu כפר, nämlich das Lexem ἱλασκεσθαι κτλ. verwenden. Wenn es zutrifft, dass in spätalttestamentlicher Zeit alle Opfer mit dem Sühnegedanken verbunden waren, dann könnten weitere Hinweise auf Opfer, Tempel oder auch das ‚Blut' Jesu mit entsprechenden soteriologischen Konnotationen ebenfalls auf den Sühnegedanken verweisen. Freilich ist in vielen neutestamentlichen Texten „die traditionsgesch[ichtliche] Kontinuität zum atl. Sühnekult ... nur beschränkt erweisbar", und vielfach ist Opfersprache bereits im hell[enistischen] Judentum ... über den Kult hinaus (metaphorisch) ausgeweitet worden"[65]. Ob diese Sinnzusammenhänge somit ungebrochen übernommen werden können, bleibt strittig. |

b) Die ‚minimalistische' These einer weitest möglichen Einschränkung der Sühnekategorie auf ein sprachlich präzise beschreibbares Phänomen wird von *Cilliers Breytenbach* vertreten. Dieser hatte zunächst mit guten philologischen Gründen gegen die enge Verbindung des Versöhnungsgedankens mit dem Sühnegedanken argumentiert[66] und dann auch programmatisch die traditionsgeschichtliche Unterscheidung zwischen den Motiven der (kultischen) Sühne und der ‚Stellvertretung' aufgenommen.[67] Für das Verständnis der Aussagen über das Sterben Christi ‚für' jemanden ist der Sühnegedanke nach seiner Überzeugung ebenfalls nicht erforderlich.[68] Aber selbst unter den (wenigen) Belegen, in denen im Neuen Textament ἱλάσκεσθαι, ἱλασμός, ἱλαστήριον etc. verwendet werden, ist nach seinen Analysen noch zu unterscheiden zwischen solchen Aussagen, die im griechischen Verständnis von einem Gnädigstimmen Gottes seitens des Menschen handeln und jenen wenigen Belegen (Hebr 2,17; 9,5; 1Joh 2,2; 4,10 und eventuell Röm 3,25), an denen tatsächlich Motive ‚opferkultischer' Sühne rezipiert sind.[69] Aufgrund dieser starken Einschränkung der relevanten Belege kann bei Breytenbach von einer Zentralstellung des Motivs der kultischen Sühne in der neutestamentlichen Soteriologie keine Rede mehr sein. Diese rückt vielmehr in eine ganz marginale Rolle, und man kann

---

64 JANOWSKI, Sühne (s. Anm. 8), 102.

65 So die Einwände von G. RÖHSER, Art. Sühne II.2: Neues Testament, RGG⁴ 7 (2004), 1846f.

66 BREYTENBACH, Versöhnung, Stellvertretung und Sühne (s. Anm. 46); passim.

67 BREYTENBACH, Versöhnung, Stellvertretung und Sühne (s. Anm. 46), 59–79, 66–72. Vgl. DERS., Art. Sühne, ThBLNT² 2 (2000), 1685–1691, 1691: „Zumindest terminologisch stehen die ἱλάσκεσθαι-Terminologie des Hebr, der ἱλασμός-Begriff des 1Joh sowie die in Röm 3,25 aufgenommene ἱλαστήριον-Aussage einerseits und die Tradition über Jesu Sterben oder Hingabe ‚für' in den Texten unverbunden nebeneinander." Zur Differenzierung zwischen Sühne und Stellvertretung s. auch HAHN, Theologie II (s. Anm. 46), 383ff.

68 C. BREYTENBACH, ‚Christus starb für uns'. Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten ‚Sterbeformeln', NTS 49 (2003), 447–475, 475.

69 Vgl. C. BREYTENBACH, Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt, in: Janowski/Welker (Hg.), Opfer (s. Anm. 8), 217–243; DERS., Art. Sühne (s. Anm. 67), 1685–1691.

natürlich fragen, inwiefern nicht auch hinter einer solchen definitorischen Einschränkung zumindest teilweise sachlich-theologische Anliegen stehen.

c) Zwischen den beiden ‚extremen' Positionen bewegen sich Definitionsversuche, in denen der Umfang der neutestamentlichen Sühnevorstellungen in einer Abgrenzung vom Motiv der Stellvertretung vorgenommen wird, wobei diese Abgrenzung in unterschiedlicher und nicht immer klarer Weise erfolgt.

In stark theologischer Wendung nimmt *Otfried Hofius* die von Hartmut Gese vorgetragene Erklärung der Sühne als „inkludierender, den Sünder als Person einschließender Stellvertretung" auf.[70] Doch ist nach seiner Überzeugung im Neuen Testament die „Übertragung aus dem kultischen in den christologisch-personalen Kontext" vollzogen, was „eine fundamentale Umformung des Sühnegedankens" bewirke.[71] Nun ist es nicht mehr der Opferherr, der sich mit dem Opfertier identifiziert, sondern in strenger Weise Gott selbst, der sich „in Seins- und Handlungseinheit mit Jesus Christus"[72] mit dem sündigen Menschen identifiziert. Jedes satisfaktorische oder propitiatorische Verständnis des Heilsgeschehens ist damit für Hofius ausgeschlossen. Ungeachtet dieser Transformation kann die von Gese vorgetragene Beschreibung der Sühne als inkludierender Stellvertretung doch zur Definition des Sühnegedankens im Neuen Testament herangezogen werden. Wo *inkludierende* Stellvertretung vorliegt, kann von Sühne die Rede sein, während | dort, wo lediglich „von stellvertretender Schuldübernahme bzw. stellvertretendem Erleiden der Sündenstrafe", also von einer *exkludierenden* Form der Stellvertretung die Rede ist, der Sühnegedanke nicht vorliegt. Freilich seien auch diese traditionellen Formeln (Röm 4,25; 1Kor 15,3b–5; Gal 1,4; 1Petr 3,18) in ihrem jetzigen Kontext im Sinne des Sühnegedankens zu verstehen. Der Kreis der Sühnemotive im Neuen Testament wird daher sehr weit gefasst: Er umfasst die Wortgruppe ἱλάσκεσθαι κτλ. und daneben andere Ausdrücke von der ‚Wegnahme' oder ‚Aufhebung' der Sünden bzw. der ‚Reinigung' und ‚Erlösung' von ihnen, weiter die Aussagen über das Blut Jesu, die personal gefassten ὑπέρ-Formeln sowie – aufgrund der rabbinisch belegten sühnetheologischen Deutung der Passalämmer – auf die Rede von Jesus als dem eschatologischen Passalamm. Lediglich die Aussagen einer exkludierenden Stellvertretung bleiben – in ihrem ursprünglichen Verständnis – ausgeschlossen, und auch im Text von Jes 53 sieht Hofius den Gedanken der heiligenden Sühne nicht vorliegen.[73] Für Hofius erhält der Sühnegedanke damit – aus theologischen Gründen – eine Zentralstellung: Alle anderen neutestamentlichen Deutungen des Todes Jesu sind Implikationen oder Aspekte desselben, oder gewinnen erst in seinem Licht Plausibilität.[74] Diese eindrückliche Interpretation basiert weniger stark auf historisch-traditionsgeschichtlichen Konstruktionen als z.B. der Entwurf Stuhlmachers und auch nicht auf exakten philologischen Distinktionen. Leitend sind eher theologische Prämissen und die – aus der neuzeitlichen Theologie gewonnene – Unterscheidung zwischen einer (bloß) exkludierenden und einer personal inkludierenden Form der

[70] O. HOFIUS, Art. Sühne IV: Neues Testament, TRE 32 (2001), 342–347, 343.

[71] HOFIUS, Art. Sühne (s. Anm. 70), 343f.

[72] HOFIUS, Art. Sühne (s. Anm. 70), 344.

[73] Vgl. O. HOFIUS, Das vierte Gottesknechtslied in den Briefen des Neuen Testaments, in: ders., Neutestamentliche Studien, WUNT 132, Tübingen 2000, 340–360, 355.360; s. dazu kritisch JANOWSKI, Stellvertretung (s. Anm. 8), 91 Anm. 95.

[74] HOFIUS, Art. Sühne (s. Anm. 70), 346.

Stellvertretung, wobei nach der Überzeugung von Hofius letztere allein der Tiefe des neutestamentlichen Sündenverständnisses entspricht.[75]

Gleichfalls in Anlehnung an Gese hat *Thomas Knöppler* eine Definition vorgeschlagen, derzufolge Sühne „ein Heilshandeln Gottes [ist], das die aufgrund von Schuld verwirkte Existenz des Menschen dem verdienten Tod entreißt“[76]. Damit hält er die Erkenntnis fest, dass nicht jede Stellvertretungsaussage zugleich den Gedanken der Sühne enthält, sondern dass exegetisch zwischen Sühne- und Stellvertretungsaussagen zu differenzieren ist. In seiner Münchener Habilitationsschrift hat Knöppler auf dem Hintergrund seiner Analysen der alttestamentlichen und frühjüdischen Sühneaussagen eine Präzisierung versucht und einen – ebenfalls relativ weit gefassten – Rahmen für die Suche nach Sühneaussagen im Neuen Testament beschrieben. Demnach sind neben den mit כפר bzw. (ἐξ) ἱλάσκεσθαι κτλ. geformten expliziten Sühneaussagen jene Belege zu berücksichtigen, „die aufgrund einer bestimmten Terminologie oder theologischen Aussage zum Umfeld der Sühnethematik gehören“. Dazu zählen „unter gewissen Voraussetzungen soteriologische Aussagen im Opferkontext, der in einer bestimmten Konnotation befindliche ἅιμα-Begriff, das Stellvertretungsmotiv und die Vorstellung von der Beseitigung | sündigen Seins bzw. von der Errettung der verwirkten Existenz des Menschen“[77]. Die kontextuellen Bedingungen, unter denen diese Aussagen in die Sühnetheologie zu integrieren sind, bleiben allerdings relativ unklar. Die weite Definition des Sühnebegriffs führt auch hier letztlich zum Urteil, dass „der Einfluß des alttestamentlichen Sühnedenkens auf die Soteriologie des Neuen Testaments ... nicht hoch genug veranschlagt werden“ kann.[78] Der Zirkel zwischen Definition und Ergebnis bzw. der Gewichtung des Sühnegedankens innerhalb des Neuen Testaments ist auch hier evident.

In etwas anderer Weise hat *Martin Gaukesbrink* die Forderung Breytenbachs aufgenommen, dass sachlich und traditionsgeschichtlich zwischen den alttestamentlichen Zusammenhängen des kultischen Sühneinstituts (Lev 16) einerseits und der Stellvertretung durch den Gottesknecht (Jes 53) andererseits zu unterscheiden ist.[79] Da jedoch in beiden Fällen der „Sünde-Unheil-Zusammenhang“ durchbrochen und die Gemeinschaft Gottes mit seinem Volk wiederhergestellt wird – was „den Kern von ‚Sühne‘“ definiere,[80] will Gaukesbrink in seinen Analysen paulinischer Texte auch dort nicht auf den Sühnebegriff verzichten, wo kein Bezug auf das kultische Sühneinstitut vorliegt. Stattdessen schlägt er für die neutestamentliche Exegese eine Unterscheidung zwischen *kultischer Sühne* und

---

[75] Vgl. die Kritik dieser am neuzeitlichen Personbegriff orientierten Unterscheidung RÖHSER, Stellvertretung (s. Anm. 8), 13–19, dessen definitorische Einschränkung der Stellvertretung auf das Moment des Exkludierenden ist allerdings mindestens ebenso problematisch, s. dazu u. Abschnitt 3.2 und FREY, Deutung (s. Anm. 45).

[76] T. KNÖPPLER, Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie, WMANT 69, Neukirchen-Vluyn 1994, 91.

[77] KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 11), 108. S. zur Rede vom Blut Jesu in der Johannesapokalypse auch T. KNÖPPLER, Das Blut des Lammes. Zur soteriologischen Relevanz des Todes Jesu nach der Johannesapokalypse, in: Frey/Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu (s. Anm. 2), 477–511.

[78] KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 11), 110.

[79] GAUKESBRINK, Sühnetradition (s. Anm. 8), 43, in ausdrücklicher Zustimmung zu BREYTENBACH, Versöhnung, Stellvertretung und Sühne (s. Anm. 46), 65f.72f.

[80] GAUKESBRINK, Sühnetradition (s. Anm. 8), 43.

stellvertretender Sühne vor.[81] So ist seine Definition von Sühne letztlich ebenfalls nicht am sprachlichen Befund, sondern am Sachgehalt der Durchbrechung eines Sünde-Unheil-Zusammenhangs orientiert. Letztlich erhebt sich angesichts dieses etwas inkonsequenten Vorgehens die Frage, ob man in den Fällen, wo nach Gaukesbrink ‚stellvertretende Sühne' vorliegt, überhaupt noch den Sühnebegriff verwenden kann oder ob man nicht doch eher von ‚stellvertretender Lebenshingabe' o.ä. sprechen und den Sühnebegriff beiseite lassen sollte.

Eine von den drei zuletzt vorgeführten Ansätzen deutlicher abweichende Position vertritt etwa *Ferdinand Hahn* in seiner Theologie des Neuen Testaments. Er sieht zwar gleichermaßen die inhaltliche Bestimmtheit des neutestamentlichen Sühneverständnisses von der alttestamentlichen und frühjüdischen Tradition,[82] definiert aber den Sühnebegriff anders als Gese nicht von den kultischen Phänomenen her, sondern sehr viel weiter: „Wo immer es um Vergebung der Sünde und um Aufhebung der Trennung von Gott geht, liegt deshalb der Sühnegedanke bzw. der Gedanke stellvertretender Sühne vor."[83] Ein solcher Sühnebegriff ist dann auch nicht von einer bestimmten Sühneterminologie abhängig; hier lassen sich kultische und nichtkultische Aussagen, ja selbst die Bitte um Gottes ‚Gnädigsein' (ἱλάσθητί μοι) im Gebet des Zöllners Lk 18,13 unter dem Begriff der Sühne fassen, ebenfalls natürlich die Aussagen vom Sterben ‚für uns'. Die Auffassung von der „stellvertretenden Sühne" – hier wohl in dem von Gaukesbrink geprägten Sinn – ist auch für Hahn „die fundamentale Deutungskategorie für Jesu Tod, die sich aus alttestamentlicher Tradition nahelegte"[84] – freilich in klarer Abgrenzung von der kultischen Deutung, | die Hahn selbst für Röm 3,25 nicht für gesichert hält.[85] „Die Vorstellung vom Sühnetod Jesu ist eine nichtkultische; erst relativ spät ist in einigen wenigen Fällen durch Verbindung mit dem Opfermotiv die Vorstellung von Jesu Tod als ‚Sühnopfer' entstanden."[86] Damit befindet sich Hahn in deutlicher Distanz zu der von Gese inspirierten Gruppe von Exegeten. Die Vielfalt und Differenziertheit der Interpretamente wird klar bejaht, freilich ist der von ihm gebrauchte Sühnebegriff in seiner Allgemeinheit ebenfalls kaum geeignet, die Phänomene wirklich präzise zu erfassen, und dort, wo er von der ‚stellvertretenden Sühne' spricht, könnte ebensogut lediglich von ‚Stellvertretung' die Rede sein.

Die hier referierte Diskussion ist noch längst nicht zu einem tragfähigen Ergebnis gelangt, v. a. wäre eine terminologische Präzisierung erforderlich, die nur aus sprachlichen und evtl. hinzutretenden kontextuellen Beobachtungen erfolgen kann. Weder die ‚maximalistische' Lösung eines umfassenden Begriffs ‚stellvertretender Sühne' noch die ‚minimalistische' Lösung, die nur bei Vorliegen von ἱλάσκεσθαι κτλ. mit opferkultischer Konnotation von Sühne reden will, können zu einem differenzierten und zugleich angemessenen Gebrauch des Terminus führen.

Unbedingt aufzunehmen ist m.E. die in der alttestamentlichen Forschung weithin geteilte Unterscheidung zwischen der auf den Opferkult bezogenen Sühnevorstellung und einer stellvertretenden Lebenshingabe,

[81] GAUKESBRINK, Sühnetradition (s. Anm. 8), 44.
[82] HAHN, Theologie II (s. Anm. 46), 385.
[83] HAHN, Theologie II (s. Anm. 46), 386.
[84] HAHN, Theologie II (s. Anm. 46), 387.
[85] HAHN, Theologie II (s. Anm. 46), 385f.; vgl. 394f.
[86] HAHN, Theologie II (s. Anm. 46), 387; vgl. zur kultischen Deutung 392ff.

die nicht im kultischen Kontext formuliert ist – am konzentriertesten in Jes 52,13 – 53,12.[87] Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, auch im Neuen Testament zwischen der mit kultischen Konnotationen verbundenen Sühne und einer (noch näher zu bestimmenden) Kategorie der ‚Stellvertretung' bzw. der stellvertretenden Lebenshingabe *ohne* den Sühnegedanken zu unterscheiden. Auch wenn der alttestamentliche Sühnegedanke nur im Rahmen einer gewissen Vorstellung von Stellvertretung verständlich ist, muss dort, wo eine stellvertretende Lebenshingabe ausgesagt ist, nicht notwendigerweise der Sühnegedanke impliziert sein.[88]

Andererseits scheint eine Einschränkung des Sühnemotivs auf die mit ἱλάσκεσθαι κτλ. formulierten Belege zu eng. Vielmehr wird man von den in der Diskussion weiter genannten Motiven[89] v.a. jene Aussagen mit | heranzuziehen können, in denen Opferterminologie vorliegt und von der Heilswirkung des Blutes die Rede ist, außerdem kann die Rezeption von Tempelmotiven eine – möglicherweise auch kritische – Bezugnahme auf den Sühnekult signalisieren. Hingegen sind nicht alle Belege vom Sterben Jesu ‚für unsere Sünden' oder ‚für uns' (d.h. uns zugut) im (kultisch)-sühnetheologischen Sinn zu fassen, ebensowenig generell alle Belege, an denen von der Aufhebung von Sünden oder der Erlösung von Sünden o.ä. die Rede ist.

Die Differenzierung zwischen Sühne und Stellvertretung ist also traditionsgeschichtlich und auch sachlich m.E. unumgänglich, wenngleich es völlig unangemessen wäre, in der Linie der älteren Exegese den ‚personalen' Stellvertretungsgedanken gegen den ‚kultisch' verstandenen Sühnegedanken auszuspielen, weil auch dieser nach biblischem Verständnis nicht in einem juridischen oder gar dinglichen Verständnis aufgeht. Hier ist durch die Arbeiten von Gese, Janowski und anderen eine entscheidende Korrektur der älteren, gegenüber kultischen und juridischen Dimensionen extrem kritischen (protestantisch-) exegetischen Tradition erfolgt. Gleichwohl wird man der These Geses entschieden widersprechen müssen, dass der Tod Jesu in seiner Heilsbedeutung *nur* durch den Sühnegedanken zu fassen ist. Neben einer Vielzahl anderer Interpretamente kommt der Kate-

---

[87] S. dazu JANOWSKI, Stellvertretung (s. Anm. 8), 89–92; DERS., „Hingabe" (s. Anm. 26), 32–36. Die Frage, inwiefern sich in dem Terminus אָשָׁם in Jes 53,10 ein metaphorischer Bezug auf das kultische Schuldopfer zeigt (s. dazu A. SCHENKER, Knecht und Lamm Gottes. Übernahme von Schuld im Horizont von Jesaja 53, SBS 190, Stuttgart 2001, 87–90), kann hier nicht weiter erörtert werden. Ein explizit kultischer Kontext liegt jedenfalls in der Lebenshingabe des Knechtes nicht vor.

[88] So auch JANOWSKI, „Hingabe" (s. Anm. 26), 40 Anm. 107: „Die Sühnetradition ist ohne das Stellvertretungsmotiv nicht verständlich zu machen, aber die Stellvertretungsvorstellung führt nicht *eo ipso* zur Sühnetradition."

[89] S. dazu KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 11), 108; HOFIUS, Art. Sühne (s. Anm. 70), 344f.

gorie der ‚Stellvertretung' eine eigenständige, nicht zu unterschätzende Bedeutung zu.[90]

3.2 Zum Konzept der Stellvertretung

Freilich verlangt auch diese Kategorie nach einer begrifflichen Klärung, zumal das Abstraktum *‚Stellvertretung'* nicht auf ein spezifisches hebräisches oder griechisches Lexem zurückverweist. ‚Stellvertretung' ist vielmehr eine erst in der Neuzeit eingeführte Kategorie, die sehr unterschiedliche terminologische Vorstufen in sich aufgenommen hat.[91] Ihre Einführung – zunächst zur Ersetzung von Begriffen wie der *satisfactio vicaria*[92] – und ihre weitere Verwendung weist auf das neuzeitlich-theologische Interesse an einem personalen Verständnis des Heilsgeschehens (und einer Abwehr dinglicher oder juridischer Konzepte) hin, und die Beobachtung trifft | durchaus zu, dass diese Kategorie immer wieder zur Abwehr eines opfer- oder sühnetheologischen Verständnisses verwendet wurde.[93] Ob und inwiefern sie abgesehen von einem solchen Interesse exegetisch dennoch verwendbar ist, hängt von einer angemessenen definitorischen Fassung ab.

Aber auch im Blick auf die Stellvertretung herrscht eine gewisse ‚Begriffsverwirrung', zumal es hier nicht möglich ist, wie beim Sühneverständnis, auf eine alttestamentlich vorgeprägte Vorstellung zu rekurrieren. Religionswissenschaftlich kann der Terminus eine große Bandbreite des Handelns einer Person für eine andere (oder eine Gruppe) erfassen, bei dem das betroffene Subjekt „gleichsam ersatzweise" vertreten wird, „ohne daß diesem damit eine andere (mindere) Bedeutung zukommt"[94]. Insofern dieses Subjekt einerseits ‚ersatzweise' vertreten wird, andererseits von der bezeichneten Handlung zugleich betroffen, ja in diese Handlung oder ihre

[90] S. dazu FREY, Deutung (s. Anm. 45).

[91] S. dazu S. SCHAEDE, Art. Stellvertretung IV: Dogmengeschichtlich und dogmatisch, RGG⁴ 7 (2004), 1710–1712; ausführlich DERS., Stellvertretung (s. Anm. 7).

[92] Vgl. GESTRICH/HÜTTENBERGER, Art. Stellvertretung V (s. Anm. 7), 145–153, 146; K.-H. MENKE, Art. Stellvertretung, LThK³ 9 (2000), 953; DERS., Stellvertretung (s. Anm. 7), 82ff.; E. JÜNGEL, Das Geheimnis der Stellvertretung. Ein dogmatisches Gespräch mit Heinrich Vogel, in: ders., Theologische Erörterungen III. Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, BEvTh 107, München 1990, 243–260, 250f.; s. zuletzt ausführlich und differenzierend SCHAEDE, Stellvertretung (s. Anm. 7), 548ff.

[93] Die bei STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 47), 193, zu lesende erregte Abwehr aller Versuche, den Begriff der Stellvertretung von dem der Sühne zu unterscheiden, ist auf diesem Hintergrund verständlich.

[94] F. WINTER, Art. Stellvertretung I: Religionswissenschaftlich, RGG⁴ 7 (2004), 1708; vgl. auch H. SPIECKERMANN, Art. Stellvertretung II: Altes Testament, TRE 32 (2001), 135–137, 135: „in einem weiteren Sinne jedes Mittleramt rechtlicher und religiöser Art, in der jemand anstelle von (einem) anderen handelt".

Wirkung in gewisser Weise einbezogen ist, enthält der Begriff der Stellvertretung – auch in Anbetracht der verschiedenen zu seiner terminologischen ‚Vorgeschichte' gehörenden Termini – sowohl exkludierende also auch inkludierende Aspekte.[95] Er erlaubt es zugleich, sehr unterschiedliche Akte – von der stellvertretenden Fürbitte oder der stellvertretenden Darbringung von Opfern oder gar der ‚Vikariatstaufe' (1Kor 15,29) bis hin zur stellvertretenden Todesübernahme zu erfassen, und er erlaubt auch eine Ausweitung hin zum Gedanken der „Existenzstellvertretung"[96] bzw. „Proexistenz"[97], d.h. zu einem Verständnis, das ‚Stellvertretung' auch in Jesu Leben und Wirken und nicht allein in seinem Sterben erblickt.[98] | Damit werden einige der in der neutestamentlichen Diskussion virulenten Alternativen hinfällig, andererseits lässt sich aufgrund der relativen Offenheit und Weite des Stellvertretungsbegriffs wieder fragen, inwiefern dieser zu einer präzisen Beschreibung der textlichen Phänomene überhaupt herangezogen werden kann.

Auf eine weitgehende Vermeidung dieser Kategorie in der exegetischen Diskussion läuft die Forderung von *Cilliers Breytenbach* hinaus, dass „wir mit der nötigen methodischen Strenge unsere deskriptive Sprache nach dem Muster und auf der Grundlage der griechischen Texte gestalten"[99]. Folgt man diesem Rat, dann lässt sich nur noch von Motiven wie ‚Sterben für + Sündenbegriff', ‚Sterben für + personalem Objekt', ἱλάσκεσθαι mit opferkultischem Kontext, καταλάσσειν etc. reden, was die Verständigung zumindest über den Kreis der Fachexegeten hinaus extrem erschweren würde. Die Konsequenz wäre

---

[95] S. dazu SCHAEDE, Art. Stellvertretung (s. Anm. 91), 1710f.

[96] P. STUHLMACHER, Existenzstellvertretung für die Vielen. Mk 10,45 (Mt 10,28), in: DERS., Versöhnung (s. Anm. 54), 27–42. Der Terminus wurde aufgenommen z.B. bei HOFIUS, Gottesknechtslied (s. Anm. 73), 360.

[97] H. SCHÜRMANN, Jesu Todesverständnis im Verstehenshorizont seiner Umwelt, ThGl 70 (1980), 141–160; DERS., Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung, Freiburg 1983, 185ff.; DERS., Jesus. Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge, hg. v. K. Scholtissek, Paderborn 1994, 286ff. S. auch B. JANOWSKI, Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu, in: Frey/Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu (s. Anm. 2), 97–118, 101 Anm. 14.

[98] So programmatisch bei RÖHSER, Stellvertretung (s. Anm. 8), 123ff., 132f. Da DERS., Art. Sühne II.2 (s. Anm. 65), 1844f., analog auch für den Begriff der Sühne eine Befreiung aus der „Engführung auf den (S.-)Tod Jesu zugunsten seiner gesamten vorösterlichen Existenz" fordert (1845), zeigt sich darin allerdings eine vom Begriff der Stellvertretung unabhängige Denkfigur im Blick auf die Interpretation des Todes Jesu (s. etwa auch K. BERGER, Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?, Stuttgart 1998, 155f., vgl. 228f.; vgl. dazu JANOWSKI, Das Leben für andere hingeben [s. Anm. 97]), die ihrerseits noch einmal auf ihre systematisch-theologischen Implikationen und Interessen zu hinterfragen wäre. Wenn es nur darum ginge, von einer ‚karfreitäglichen' Frömmigkeit hin zu einer stärkeren Orientierung an Jesu Leben und Wirken Jesu zu kommen, wäre dies sicher problematisch.

[99] BREYTENBACH, Christus (s. Anm. 68), 454.

möglicherweise der Verlust der Anschlussfähigkeit der exegetischen Diskurse im Blick auf die übergreifende theologische Diskussion. Jede interpretierende Wissenschaft, nicht nur die Theologie, arbeitet mit Ordnungsbegriffen, die nicht oder nicht im gleichen Sinne in den von ihr interpretierten Quellen vorliegen. Dies kann den Begriff der Stellvertretung nicht disqualifizieren. Andererseits ist natürlich zu bedenken, dass das deutsche Abstraktum ‚Stellvertretung' auch in anderen Wissenschaftssprachen nur schwer Äquivalente besitzt – ‚representation' ist nicht wirklich äquivalent und ‚place-taking' auch im Englischen einigermaßen unelegant!

Vor diesem Hintergrund empfiehlt sich m.E. eine doppelte Vorgehensweise: Exegetisch sind die jeweils vorliegenden Vorstellungsgehalte möglichst präzise zu beschreiben, gleichwohl sollte man nicht auf übergreifende Kategorien und Sinnzusammenhänge verzichten, und hier bietet das Motiv der Stellvertretung beträchtliche Möglichkeiten – wenn diese Kategorie so bestimmt wird, dass Raum bleibt für die vielfältigen Aspekte der einzelnen hier zuzuordnenden Texte.

Die begriffsgeschichtlichen Untersuchungen von *Stefan Schaede* führen m.E. auch zur Überwindung einer allzu schroffen Trennung von *exkludierender* und *inkludierender* Stellvertretung,[100] die sich wohl eher den dog-| matischen Diskussionen des 19. (und 20.) Jahrhunderts und den darin leitenden Interessen verdankt[101] als den biblischen Texten:

So will etwa *Otfried Hofius* – im Horizont des oben skizzierten Verständnisses von Sühne – allein die inkludierende Stellvertretung als ‚eigentlich' christliche verstehen[102] und

[100] Vgl. SCHAEDE, Stellvertretung (s. Anm. 7), 627: „Das Problem dieser Unterscheidung von exklusiver und inklusiver Stellvertretung besteht nun darin, daß es trivialerweise in der Eigenschaft jeder Stellvertretung liegt, exklusive und inklusive Momente miteinander zu verknüpfen. Denn es geht immer darum, daß die Existenz, das Tun oder Lassen einer vertretenden Instanz auf die Existenz, das Tun oder Lassen der vertretenen Instanz bezogen wird. Insofern nun die vertretene Instanz nicht selbst anwesend ist, agiert oder etwas an sich geschehen läßt, ist jede Stellvertretung exklusiv. Und insofern die Vollzüge der Stellvertretung sich auf die vertretene Instanz beziehen, ist sie inklusiv. Die Stellvertretung lebt von dieser Dialektik zwischen Inklusion und Exklusion."

[101] „Sie wurde wohl vor allem deshalb eingeführt, um die traditionelle Lehrbildung der vicaria satisfactio pointiert als exklusive Stellvertretung herauszustellen und zu kritisieren" (SCHAEDE, Stellvertretung [s. Anm. 7], 627). Vgl. WENZ, Geschichte (s. Anm. 2), 317f.; PANNENBERG, Theologie II (s. Anm. 2), 475ff. Vgl. auch die Kritik an dem hinter der Rede von der ‚inkludierenden' Stellvertretung stehenden Personbegriff bei RÖHSER, Stellvertretung (s. Anm. 8), 11ff., 29ff., dort (15) auch der Hinweis auf RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III. Die positive Entwickelung der Lehre, Bonn 1874, 439: „Die Stellvertretung durch Priester und Opfer hat überhaupt keinen exclusiven, sondern inclusiven Sinn."

[102] HOFIUS, Gottesknechtslied (s. Anm. 73), 347–350, versteht das Christusgeschehen „als ein Geschehen ‚inkludierender', d.h. den Sünder selbst als Person einschließender und ihn in seinem Sein betreffender ‚Stellvertretung'" (347), dessen Wahrheit darin gründe, dass hier Gott selbst als Subjekt auftrete. Hingegen sei die Stellvertretung durch den Gottesknecht – als einen Menschen – theologisch „nicht nachvollziehbar".

davon nicht nur den in Jes 53 vorliegenden Stellvertretungsgedanken (als ‚bloß' exkludierende Stellvertretung) abrücken,[103] sondern auch die urchristlichen Formeln vom Sterben Christi ‚für' (bzw. ‚wegen') unsere(r) Sünden (1Kor 15,3; Röm 4,25), die er – wenn man von ihrem Sinn im Kontext der paulinischen Texte absieht – noch im Rahmen dieses alttestamentlichen Stellvertretungsverständnisses und damit im ‚Vorhof' der vertieft theologischen Sünden- und Heilserkenntnis stehen sieht,[104] die Hofius dann – mit Recht – für Paulus voraussetzt.

Schroff entgegengesetzt ist die Forderung von *Günter Röhser*, auf den in der theologischen Diskussion vorherrschenden idealistischen Personbegriff zu verzichten, da dieser dem Verständnis der Phänomene in ihrem antiken Kontext nicht zuträglich sei.[105] Daraus folgert *Röhser* allerdings, dass dort, wo von einer ‚inkludierenden' Stellvertretung die Rede sei – also z.B. in Röm 6 oder 2Kor 5 – die Kategorie der Stellvertretung überhaupt nicht mehr gebraucht werden solle, da diese eben durch einen ‚exkludierenden' oder ‚substitutiven' Charakter bestimmt sei.[106] Freilich wird diese definitorische Vorgabe bei Röhser weder durch eine eigene Analyse der älteren Begriffsgeschichte[107] noch durch | eine Phänomenologie des gemeinsprachlichen (juristischen, soziologischen etc.) Verständnisses gestützt,[108] und angesichts der terminologischen Analysen von Schaede muss dieser Definitionsversuch als ein bloßes Postulat gelten, der den im Stellvertretungsbegriff vereinten Aspekten gerade nicht gerecht wird. Auch die neutestamentlichen Texte bieten keine Handhabe, scharf zwischen einem Sterben Jesu ‚anstelle von' uns Sündern und seinem Sterben ‚zu unseren Gunsten' / ‚zu unserem Heil' zu trennen. Ein Beleg wie 2Kor 5,21, in dem in sehr tiefgründiger Weise ein ‚Platzwechsel' und damit ‚Stellvertretung' zwischen Sündern und dem Gerechten zur Sprache kommt, vereint gerade beide Aspekte.[109]

Es scheint daher m.E. traditionsgeschichtlich und sachlich angebracht, die – hinreichend weit gefasste – Kategorie der Stellvertretung von der (kultischen) Sühne zu unterscheiden und in ihrem Rahmen die Aussagen vom Sterben Jesu ‚für unsere Sünden' bzw. (in der von Paulus favorisierten Form) ‚für uns' (bzw. uns zugut), zu erfassen, daneben kann ein Aspekt der Stellvertretung auch durch entsprechende Nomina wie ἀντάλλαγμα (Mk 8,37 par. Mt 16,26), λύτρον (Mk 10,45) oder ἀντίλυτρον (1Tim 2,6)[110]

---

[103] HOFIUS, Gottesknechtslied (s. Anm. 73), 345–348; s. zur exegetischen Kritik JANOWSKI, Stellvertretung (s. Anm. 8), 91 Anm. 95.

[104] S. dazu HOFIUS, Gottesknechtslied (s. Anm. 73), 347: Es bestehe zumindest die Möglichkeit, „daß bestimmte Aussagen des vierten Gottesknechtsliedes zunächst *relativ unreflektiert* auf Jesus Christus bezogen worden seien" (Hervorhebung J.F.).

[105] Dieser Kritik ist beizupflichten, s. auch JANOWSKI, Stellvertretung (s. Anm. 8), 132–134.

[106] RÖHSER, Stellvertretung (s. Anm. 8), 29 und ff.; s. DERS., „Inklusive Stellvertretung"? Überlegungen am Beispiel von Röm 6 und 2Kor 5, in: A. von Dobbeler u.a. (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS K. Berger), Tübingen 2000, 237–253.

[107] Diese hat in großer Breite SCHAEDE, Stellvertretung (s. Anm. 7), vorgelegt. Vgl. weiter MENKE, Stellvertretung (s. Anm. 7); GESTRICH, Christentum (s. Anm. 8), (bei dem freilich die Gefahr besteht, dass die Vorstellung allzu weit und generell gefasst wird).

[108] Dazu s. die Anthologie bei JANOWSKI, Stellvertretung (s. Anm. 8), 97ff.

[109] S. dazu FREY, Deutung (s. Anm. 45).

[110] S. dazu KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 11), 143.

zur Sprache gebracht werden, und nicht zuletzt lassen sich narrative Strukturen wie etwa die ‚Rollen-' oder ‚Platzwechsel' in den johanneischen Szenen der Verhaftung Jesu (Joh 18,8), der Barrabas-Episode (Joh 18,39f.) oder der Lazarus-Erzählung (Joh 11,1–45) als ‚Inszenierungen' von Stellvertretung lesen.[111] Andererseits begegnen in einzelnen Texten Modelle, die den Rahmen der Stellvertretungsvorstellung entscheidend modifizieren oder gar sprengen, so z.B. im Sinne der Partizipation in der Rede vom Mitgestorbensein in Röm 6,3–11 oder im Sinne einer Vorbild-Beziehung in der Rede von der Leidensnachfolge in 1Petr 2,21f.

Im Rahmen eines sinnvollerweise eher weit zu fassenden Stellvertretungsbegriffs ist dann für die je zu behandelnden Einzeltexte zu beschreiben, inwiefern sich in den Aussagen über Jesu Tod Stellvertretung ereignet, als Übernahme von Schuld oder Straftod, als Hingabe seiner selbst im Sinne einer ‚Ersatzleistung', als heiligende Sühne auf dem Horizont von Kultmetaphorik oder kultischem Denken, als ein *coram Deo* vollzogener Rollentausch, als Repräsentation, die die Repräsentierten einbezieht und an dem bezeichneten Geschehen partizipieren lässt etc. In dieser Weite kann | die Kategorie der ‚Stellvertretung' als eine zentrale (und auch systematisch-theologisch fruchtbare) Kategorie der Interpretation des Todes Jesu (und vielleicht – davon abgeleitet – auch seiner ganzen Existenz)[112] gelten, sofern man sie für die bei jedem einzelnen Text erforderlichen Präzisierungen offen hält. Diese Präzisierungen sind allerdings unabdingbar, wenn der Facettenreichtum der neutestamentlichen Deutungen des Todes Jesu zu Darstellung kommen soll.

---

[111] Vgl. J. FREY, Die ‚theologia crucifixi' des Johannesevangeliums, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament, WUNT 151, Tübingen 2002, 169–238, 215–217 (jetzt auch in: DERS., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. v. J. Schlegel, WUNT 307, Tübingen 2013, 485–554); DERS., Deutung (s. Anm. 45); s. auch KNÖPPLER, theologia crucis (s. Anm. 76), 215ff.; K. SCHOLTISSEK, Ironie und Rollenwechsel im Johannesevangelium, ZNW 89 (1998), 235–255. S. zum Stellvertretungsmotiv bei Johannes auch unten Abschnitt 7.

[112] Gegen die bei RÖHSER, Stellvertretung (s. Anm. 8), vertretene Rede von der Stellvertretung in der „Gesamtexistenz" Jesu (a.a.O., 90), ist festzustellen, dass die urchristliche Reflexion über die in Jesus Christus geschehene Stellvertretung beim Nachdenken über seinen Tod, sein Sterben ‚für unsere Sünden' usw. beginnt und hier ihr bleibendes Zentrum hat. Die inkarnatorische Ausweitung der Stellvertretung auf den ganzen Weg Jesus ist demgegenüber ein sekundäres Phänomen. S. dazu auch FREY, Deutung (s. Anm. 45).

4. Der legitimatorische Rekurs auf den ‚historischen Jesus' und seine Probleme

Es verwundert nicht, dass in der soteriologischen Diskussion die Frage nach dem ‚historischen Jesus' und seiner ‚ureigenen' Todesdeutung eine wesentliche Rolle spielt. Damit verbinden sich freilich auch die methodischen und hermeneutischen Probleme, die mit der historischen Frage nach Jesus unablösbar verbunden sind.[113] Problematisch ist es insbesondere, wenn versucht wird, die theologische Validität oder gar Zentralität einer Deutung durch den Rekurs auf den historischen Jesus zu erweisen – oder umgekehrt ihre Legitimität durch einen solchen Rekurs zu bestreiten. Strittig ist auch hier insbesondere wieder die Kategorie der Sühne.

Während eine konservative historische Rekonstruktion, wie sie z.B. durch *Peter Stuhlmacher* vertreten wird, mit einem großen argumentativen Scharfsinn die als sachlich zentral erkannte Deutung des Todes Jesu als eines stellvertretenden Sühnetodes auf den ‚historischen Jesus' und dessen ureigene Interpretation seines Todes, als „Existenzstellvertretung für die Vielen" zurückzuführen versucht,[114] findet sich umgekehrt bei *Werner Zager*, dessen Bochumer Habilitationsvortrag darauf abzielte, Stuhlmachers Thesen zu bestreiten, das umgekehrte, hermeneutisch allerdings wenig umsichtig vorgetragene Argument, dass die Deutung des Todes als Sühnegeschehen deshalb theologisch nicht valide | sein könne, weil sie sich nicht auf das Selbstverständnis des irdischen Jesus zurückführen lasse.[115]

Es kann heute – anders als noch im Schatten der Exegese Rudolf Bultmanns – kein Zweifel mehr daran bestehen, dass im Rahmen einer theologischen Exegese des Neuen Testaments auch historisch nach der Gestalt Jesu gefragt werden muss. Dabei scheint mir – bei aller Vorsicht – einem konservativeren Gesamtbild der Wirksamkeit und Verkündigung Jesu *historisch* höhere Plausibilität zuzukommen[116] als etwa der von Bultmann formulierten und vielfach variierten skeptischen Auskunft, dass „wir nicht wissen könnten, ob und wie der irdische Jesus sein Ende, seinen Tod ver-

---

[113] S. zu diesen Problemen J. FREY, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in: J. Schröter/R. Brucker (Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, BZNW 114, Berlin 2002, 273–336 (= Nr. 2 in diesem Band).

[114] Vgl. grundlegend STUHLMACHER, Existenzstellvertretung (s. Anm. 96), 27–42; DERS., Theologie I (s. Anm. 47), 40–161; DERS., Der messianische Gottesknecht, in: DERS., Biblische Theologie und Evangelium (s. Anm. 38), 119–140.

[115] ZAGER, Urchristentum (s. Anm. 43), 165–186.

[116] Vgl. meine diesbezügliche Arbeit: FREY, Jesus (s. Anm. 113); weiter etwa M. HENGEL, Jesus der Messias Israels, in: DERS./A.M. SCHWEMER, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien, WUNT 138, Tübingen 2001, 1–80; DERS., Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, a.a.O., 81–131.

standen hat"[117]. In unserem Zusammenhang ist die Frage nach den möglichen jesuanischen Hintergründen für die Herausbildung und den inneren Zusammenhang der unterschiedlichen frühnachösterlichen Todesdeutungen aus historischen Gründen völlig unverzichtbar. Dennoch ist festzuhalten, dass die Argumentationsfigur der systematischen Legitimierung bzw. Delegitimierung theologischer Deutungsaspekte aus dem Rekurs auf den ‚historischen' Jesus im Ganzen wenig tragfähig ist. Denn erstens ist aus diesen Rekonstruktionsversuchen prinzipiell keine Sicherheit zu gewinnen, und zweitens könnte eine soteriologische Deutung des Todes Jesu auch dann theologisch sachgemäß und tragfähig sein, wenn sie nicht schon vom irdischen Jesus vor bzw. in seiner Passion ausgesprochen wurde.

Das neutestamentliche Kerygma basiert in vielen Aspekten auf solchen ‚rückblickend' formulierten Aspekten. Diese prägen nicht erst das vierte Evangelium, sondern natürlich schon die ältere frühchristliche Überlieferung, aber bei Johannes ist das Faktum (und die Notwendigkeit) dieser nachösterlich-rückblickenden Erkenntnisprozesse eigens reflektiert. Die Jünger „erinnerten sich" (Joh 2,21f.; 12,12) und verstanden erst nach Ostern den eigentlichen Sinn der Worte und Taten Jesu und seines Geschicks. Es wäre historisch und theologisch gleichermaßen unangemessen, wollte man das Recht dieser Erkenntnisprozesse bestreiten und in dem – nur noch bruchstückhaft rekonstruierbaren – ‚historischen Jesus' das entscheidende Kriterium für die Legitimität christologischer oder soteriologischer Aussagen finden.

Die Rückfrage nach dem irdischen Jesus ist m.E. für ein plausibles historisches Verständnis der frühesten urchristlichen Deutungen seines Todes unverzichtbar. Wo man sie aus methodologischen oder aus theologisch-prinzipiellen Gründen völlig ausklammern wollte, würde man willkürlich | einen wesentlichen (und für die frühesten Zeugen sicher prägenden) Verständnishintergrund ignorieren und so notwendig zu einem unangemessenen Verständnis gelangen. In der Tat bietet die Jesusüberlieferung bei aller Vorsicht doch Aspekte, die als mögliche Ausgangspunkte für eine ‚ureigene' Todesdeutung gelten können, so das Tempellogion (Mk 14,58 parr.) und überhaupt Jesu Gang nach Jerusalem,[118] das Lösegeldwort (Mk 10,45) sowie insbesondere die Überlieferung vom letzten Mahl und den in diesem Rahmen verankerten Handlungen und Worten (Mk 14,23f. parr.).

Aber so wesentlich die Rückfrage für ein angemessenes historisches Verständnis der ersten nachösterlichen Deutungen des Todes Jesu ist, so lässt sich aus ihr doch nicht über die theologische Angemessenheit der später formulierten Deutekategorien entscheiden. Weder der Nachweis des Ursprungs oder des Gebrauchs einer Vorstellung beim irdischen Jesus

---

[117] R. BULTMANN, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (1960), in: DERS., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 445–469, 453.

[118] Dazu s. zuletzt U. LUZ, Warum zog Jesus nach Jerusalem?, in: Schröter/Brucker (Hg.), Jesus (s. Anm. 113), 409–428.

selbst noch der mögliche Nachweis einer traditionsgeschichtlichen Kontinuität bestimmter Deutungskategorien kann letztlich über deren sachlich-theologische Angemessenheit entscheiden.[119] Die Diskussion um die ‚Authentizität' einzelner Logien oder Motive in der Jesustradition – so berechtigt diese auch ist – führt dann in eine Sackgasse, wenn man sie zugleich mit dem legitimatorischen Interesse belastet, dass in ihr über das theologische Recht einzelner Deutekategorien entschieden werden soll.

5. Die Sprachgestalt der soteriologischen Formeln und das Problem des Sprachübergangs

Ein weiteres Grundproblem zeigt sich bei der Analyse der urchristlichen Formeln und Bekenntnisse wie z.B. 1Kor 15,3–5. Hier gibt es bekanntlich die Diskussion, ob sich hinter diesen Formeln eine semitische Urgestalt vermuten lässt oder ob man annehmen muss, dass diese Aussagen erst in griechischer Sprache komponiert wurden. Mit dieser Sprachdiskussion verbindet sich die Frage, wo und wann nach Ostern erstmals über den Tod Jesu reflektiert wurde, wo also nachösterlich die soteriologische Deutung des Todes beginnt,[120] und die Antwort auf diese Frage hat zudem oft religionsgeschichtliche und sachliche Implikationen. |

So hat *Joachim Jeremias* für die von Paulus übernommene[121] Paradosis in 1Kor 15,3–5 eine Reihe von Indizien für einen semitischen Urtext aufgeführt, so die Struktur im synthetischen Parallelismus membrorum, das monotone vierfache ὅτι, das Fehlen aller Partikeln außer καί, die Umschreibung des Gottesnamens durch das Passiv ἐγήγηρται, die aramäische Namensform Κηφᾶς, die Nachstellung der Ordinalzahl mit Artikel in τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ, das ὤφθη (statt ἐφάνη), die Einführung des logischen Subjekts im Dativ (Κηφᾷ)

---

[119] Allenfalls kann die Breite der Bezeugung eines Motivs darauf hinweisen, dass dieses von vielen urchristlichen Zeugen oder Zeugenkreisen als angemessen oder erhellend angesehen wurde.

[120] Die Antwort auf diese Frage ist natürlich wesentlich dadurch beeinflusst, ob man bereits mit einer relevanten *vorösterlichen* Deutung des bevorstehenden Todes durch den irdischen Jesus rechnet. Im Horizont des letzten Mahles ist eine solche m.E. kaum zu übersehen, auch wenn die Rekonstruktion der Deuteworte nicht eindeutig gelingen dürfte. Dennoch führt von den vorösterlich gegebenen Deutekategorien zu den nachösterlichen Deutungen kein bruchloser Weg. Erst *a posteriori* konnten diese Kategorien von den Osterzeugen aufgenommen und verarbeitet werden. S. zum Problem unten Abschnitt 9.

[121] Dafür spricht eindeutig die hier und in 1Kor 11,23 gewählte παραλαμβάνειν-παραδιδόναι-Termionologie, außerdem natürlich die sprachliche Formung und eine Reihe unpaulinischer Wendungen, s. unter den Analysen dieser Formel zuerst A. SEEBERG, Der Katechismus der Urchristenheit, Leipzig 1903, 45ff.; zuletzt W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther IV. 1Kor 15,1–16,24, EKK 7/4, Zürich/Neukirchen-Vluyn 2001, 18.

statt mit ὑπό + Gen., und ggf. die von der LXX unabhängige Bezugnahme auf Jes 53 – wenn man eine solche annimmt.[122] Die dagegen vorgetragenen Einwände von *Hans Conzelmann*[123] konnte Jeremias weithin entschärfen,[124] freilich weist sein Zugeständnis, dass κατὰ τὰς γραφάς ein hellenistisch-judenchristlicher Zusatz zu einer älteren Formel sein könne,[125] auf das Problem hin, dass der vorliegende griechische Text von 1Kor 15,3–5 sich nicht als eine exakte Übersetzung eines aramäischen Bekenntnisses erweisen lässt – was andererseits nicht ausschließt, dass einzelne Teile der Formulierung sehr wohl auf aramäische Wendungen zurückweisen könnten. Immerhin weist die Rede von der Erscheinung Jesu vor „Kephas" (sowie evtl. auch den Zwölfen) auch sachlich auf die Jerusalemer Urgemeinde zurück.[126]

Die kontroverse Diskussion[127] zeigt, dass ebenso wie bei der Jesustradition auch bei den frühen vorpaulinischen Formeln das Problem des Sprachübergangs zu berücksichtigen ist. Es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die ersten Bekenntnisse zum Auferstandenen und vielleicht auch die ersten Deutungen seines Sterbens nicht in griechischer Sprache, sondern – wenn sie auf die Jerusalemer Urgemeinde zurückgehen – aramäisch formuliert (und dann vermutlich bald ins Griechische gebracht) wurden. Dass die älteste urchristliche Tradition auf einem aramäischen Substrat basiert, | ist durch die bei Paulus noch als ‚Fremdwörter' zitierten Worte wie ‚Maranatha' (1Kor 16,22 = Did 10,6) oder ‚Abba' (Gal 4,6; Röm 8,15)[128] belegt. Freilich ist ein sicherer Nachweis für einen semitischen ‚Urtext' einzelner griechisch überlieferter Formeln kaum zu erbringen, weil auch die sogenannten Semitismen im Neuen Testament in der Regel keine im Griechischen völlig unmöglichen Sprachverwendungen darstellen, sondern meist nur aufgrund einer auffälligen Häufung bestimmter Phänomene vermutet werden können.[129] Außerdem ist nur schwer zu unterscheiden zwischen jenen Semitismen, die auf tatsächlichen Übersetzungsvorgängen

[122] J. JEREMIAS, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen [4]1967, 96f.

[123] H. CONZELMANN, Zur Analyse der Bekenntnisformel 1Kor 15,3–5, EvTh 25 (1925), 1–11.

[124] J. JEREMIAS, Artikelloses Χριστός. Zur Ursprache von 1Cor 15,3b–5, ZNW 57 (1966), 211–215; vgl. DERS., Abendmahlsworte (s. Anm. 122), 98.

[125] JEREMIAS, Abendmahlsworte (s. Anm. 122), 98. Vgl. auch DERS., παῖς im Neuen Testament, in: DERS., Abba. Studien zur Neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 191–216, 199, wo Jeremias zugesteht, er sei sich „nicht mehr sicher", ob die Formel Übersetzung eines semitischen Urtextes sei.

[126] So auch F. HAHN, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, FRLANT 83, Göttingen 1963 (= [5]1995), 200.

[127] S. eine Liste von Befürwortern einer palästinischen Herkunft der Formel bzw. einer Entstehung im Kontext hellenistisch-jüdischer Gemeinden bei FRIEDRICH, Verkündigung (s. Anm. 3), 22f. Anm. 47.

[128] Vgl. dazu H.-P. RÜGER, Art. Aramäisch II, TRE 3 (1978), 602–610.

[129] S. zum Problem der neutestamentlichen Semitismen und ihrer Interpretation die luzide Studie von G.H.R. HORSLEY, The Fiction of Jewish Greek, in: ders. (Hg.), New Documents Illustrating Early Christianity V. Linguistic Essays, North Ryde 1989, 5–40.

beruhen, und solchen, die lediglich einen Einfluss der Septuaginta-Sprache widerspiegeln.[130] Umgekehrt wäre es sicher unangemessen, aufgrund der Schwierigkeiten eines exakten *Nachweises* semitischer Grundlagen generell anzunehmen, dass die Formulierung z.B. der Deutung des Todes Jesu „für unsere Sünden nach der Schrift“ erst in der hellenistischen Gemeinde oder gar außerhalb von Jerusalem und damit in einem deutlicheren Abstand vom ‚Urgeschehen‘ erfolgt sei.[131] Eine derartige Folgerung würde aus der quellenmäßig und methodologisch begründeten Unsicherheit in methodisch unzulässiger Weise ein negatives Faktum machen.

Die Diskussion erscheint inzwischen zumindest partiell dadurch entschärft, dass die Grundthese der religionsgeschichtlichen Schule, die mit einer Aufeinanderfolge mehrerer Stadien der urchristlichen ‚Entwicklung‘ – von der palästinisch-judenchristlichen Urgemeinde über die hellenistisch-judenchristliche bis hin zur hellenistisch-heidenchristlichen Gemeinde – rechnen wollte, historisch in sich zusammengebrochen ist. |

Insbesondere die Arbeiten von *Martin Hengel* haben gezeigt, dass der hellenistische Einfluss in Palästina schon spätestens seit der Makkabäerzeit beträchtlich war[132] und dass auch Jerusalem zur Zeit Jesu und des Paulus eine jüdische *und* hellenistische Stadt war,[133] so dass die Gruppe der ‚Hellenisten‘ um Stephanus als ein wesentlicher und mis-

---

[130] Mit Recht hat FRIEDRICH, Verkündigung (s. Anm. 3), 22, formuliert: „Es ist durchaus möglich, daß ein hellenistischer Judenchrist ein semitisierendes Griechisch schreibt, weil er in der semitischen Welt zu Hause ist, so daß seine Semitismen kein Beweis für aramäischen Ursprung seiner Ausführungen sind. Ebenso ist denkbar, daß der Übersetzer einer aramäischen Formel sich nicht sklavisch an den Wortlaut des Urtextes hält, sondern als hellenistischer Judenchrist mit der Welt der Septuaginta vertraut ist und er den Text so überträgt, wie er es für sachgerecht hält.“

[131] So die alte Vermutung der religionsgeschichtlichen Schule bei W. HEITMÜLLER, Zum Problem Paulus und Jesus, ZNW 13 (1912), 320–337, der argumentierte, „das dürftige Schema Tod, Begräbnis, Auferstehung als Hauptinhalt des Evangeliums“ könne nur entstanden sein „in einem Kreise, der von der geschichtlichen Wirklichkeit des Lebens Jesu mit seinem Reichtum weiter entfernt war als die jerusalemische Gemeinde“ (331). Auch W. BOUSSET, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, FRLANT 21, Göttingen [2]1921, 76, wollte die Paradosis 1Kor 15,3b–5 als eine heidenchristliche Tradition verstehen.

[132] M. HENGEL, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr., WUNT 10, Tübingen [3]1988; DERS., Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit, SBS 76, Stuttgart 1976; DERS./C. MARKSCHIES Das Problem der Hellenisierung Judäas im 1. Jahrhundert nach Christus, in: DERS., Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I. Studien zum antiken Judentum und seiner griechisch-römischen Umwelt, WUNT 90, Tübingen 1996, 1–90.

[133] M. HENGEL, Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt, in: DERS., Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II, WUNT 109, Tübingen 1999, 115–156; DERS., Der vorchristliche Paulus, in: DERS., Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III, WUNT 141, Tübingen 2002, 68–192, 147–156.

sionarisch besonders wirksamer Teil der frühesten Jerusalemer Gemeinde anzusehen ist, der zugleich noch in durchaus engem Kontakt zur aramäischsprachigen Gemeinde stand.[134]

Das bedeutet aber, ‚hellenistisch'-judenchristliche Überlieferungen gehören keineswegs zwingend einer späteren Entwicklungsstufe an, sie können gleichermaßen in den Kreis der frühen Jerusalemer Zeugen und der frühesten, noch ‚vorpaulinischen' Mission zurückgehen. Dies hat erhebliche Konsequenzen für die religionsgeschichtliche Rekonstruktion der Entstehung der urchristlichen Christologie[135] und auch für die Frage, wo und wie die urchristlichen Deutungen des Todes Jesu entstanden sein können.

Wenn z.B. die vorpaulinische Sühnetradition in Röm 3,24f. sachlich durch ihren tempelkritischen Akzent als eine Überlieferung des hellenistischen Judenchristentums erscheint,[136] dann liegt darin eine in griechischer Sprache formulierte Aussage vor, die gleichwohl in die palästinischen Auseinandersetzungen um die mögliche weitere Bedeu-| tung des Tempelkults verweist und somit historisch in den Kontext der frühen Jerusalemer Gemeinde, in die Diskussion zwischen ‚Hebräern' und ‚Hellenisten' gehören dürfte und jedenfalls nicht weit vom semitischen Sprachbereich der aramäischen Urgemeinde abgerückt werden kann.

---

[134] M. HENGEL, Zwischen Jesus und Paulus. Die ‚Hellenisten', die ‚Sieben' und Stephanus (Apg 6,1–15; 7,54–8,3), ZThK 72 (1975), 151–206 (auch in: DERS., Paulus und Jakobus [s. Anm. 133], 1-56); DERS., Die Ursprünge der christlichen Mission, NTS 18 (1971/72), 15–38, 27 (auch in: DERS., Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 234, Tübingen 2008, 105-135, 121): es ist „damit zu rechnen, daß einzelne Männer, die ursprünglich zu den ‚Hebraioi' in Jerusalem gehört haben, später zu den griechischsprechenden Avantgardisten überwechselten, so etwa Barnabas und Johannes Markus." Dass zwischen beiden Teilen der Jerusalemer Gemeinde enge Kontakte bestanden haben dürften, findet jetzt auch seinen Niederschlag bei F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments I. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen 2002, 153 u.ö., wenn dieser – anders als noch in seinem Frühwerk (DERS., Christologische Hoheitstitel [s. Anm. 126], s. aber das Nachwort in der 5. Auflage 1995, S. 446) – nun zwar noch zwischen der Verkündigung der aramäischsprachigen Urgemeinde (I, 141ff.) und der der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden (I, 161ff.) unterscheidet, aber zwischen beiden mit fließenden Übergangen rechnete (I, 162).

[135] Diese hat Martin Hengel selbst in kritischer Auseinandersetzung mit den Thesen der Religionsgeschichtlichen Schule vorgeführt, s. M. HENGEL, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen ²1977 (auch in: DERS., Studien zur Christologie [s. Anm. 52], 74–145). S. zuletzt die neue Rekonstruktion der Geschichte der urchristlichen Christologie von L. HURTADO, Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand Rapids 2003, die in wesentlichen Punkten auf den von Hengel und anderen gelegten Grundlagen basiert.

[136] So eine Vielzahl von Interpreten, s. ausführlich W. KRAUS, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a, WMANT 66, Neukirchen-Vluyn 1991, bes. 229–234.

Solche Beobachtungen haben auch Konsequenzen für die Fragen nach einer angemessenen Methode der philologischen Interpretation.

Die Tatsache, dass uns die urchristliche Literatur nur griechisch überliefert ist, hat manche Interpreten dazu veranlasst, sich in ihren Analysen allein auf den Bereich der Gräzität zu beschränken und Vermutungen über hebräische und aramäische Äquivalente und die mit ihnen verbundenen Sprachtraditionen beiseite zu lassen, weil sich eine lexikalische Semantik und die Erschließung semantischer Felder nur so auf eine sichere Grundlage stellen lässt. Die Probleme, die sich mit dem Ansatz des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament verbinden, konnten eine solche Konsequenz nahelegen.

In diesem Sinne hat z.B. *Cilliers Breytenbach* in seinen Arbeiten zu den Begriffen von „Versöhnung" (καταλάσσειν κτλ.) und „Sühne" (ἱλάσκεσθαι κτλ.) ausschließlich die Verwendung der genannten Lexeme und ihrer Derivate im Griechischen untersucht.[137] Die von ihm begründete traditionsgeschichtliche Differenzierung zwischen καταλάσσειν und (ἐξ-)ἱλάσκεσθαι erfolgt dabei m.E. völlig zu Recht.[138] Freilich zeigt auch seine Analyse des Lexems ἱλάσκεσθαι in der LXX, dass man schwerlich auf die Berücksichtigung der hebräischen Sprachverwendung von כפר verzichten kann.[139] Dann aber sind nicht allein die biblischen Belege, sondern auch z.B. die aus dem Qumran-Schrifttum zu entnehmenden Parallelen und die ganze, mit diesem Lexem verbundene Traditionsentwicklung einzubeziehen.[140] Dies gilt umso mehr, wenn man sich die Lückenhaftigkeit der Überlieferung verdeutlicht, in der uns manche Texte, die sicher in griechischer Sprache existierten (Henochtraditionen, Jubiläenbuch) und die zum Gesamtbild einzelner Motive und Vorstellungen wesentliche Elemente beizutragen hätten, aufgrund der Zufälle des überlieferungsgeschichtlichen Prozesses nicht mehr oder nur noch sehr fragmentarisch griechisch vorliegen. Diese kann man nicht ohne Verlust ausklammern.

Insofern wäre eine Beschränkung auf griechische Textzeugnisse, wie sie gelegentlich gefordert wird, dem gegebenen Überlieferungskomplex unangemessen, da damit eine präjudizierende Einschränkung des Blickwinkels verbunden wäre. Historische Angemessenheit ist angesichts der lückenhaften Überlieferung nur durch Berücksichtigung *aller* erreichbaren Quellen zu erreichen. |

---

[137] C. BREYTENBACH, Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie, WMANT 60, Neukirchen-Vluyn 1989; DERS., Gnädigstimmen (s. Anm. 69), 217–243. S. die methodischen Hinweise bei BREYTENBACH, Versöhnung, 41 mit Anm. 2 (wo auf die Diskussion um die Probleme des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament verwiesen wird); DERS., Gnädigstimmen, 217f.

[138] Diese Differenzierung wird auch zustimmend referiert bei STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 47), 318, dessen Kritik (a.a.O., 319) erst bei der soteriologischen Interpretation von 2Kor 5,18ff. ansetzt.

[139] BREYTENBACH, Versöhnung (s. Anm. 137), 90f; DERS., Gnädigstimmen (s. Anm. 69), 220f.

[140] Darin bliebe die Arbeit von KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 11), im Recht, auch wenn der in ihr entwickelte Begriff der ‚Sühne' differenziert werden müsste.

6. Religionsgeschichtliche Alternativen?

Mit dem zuvor erörterten Problem verbinden sich auch religionsgeschichtliche Konsequenzen,[141] und es hat bisweilen den Anschein, als würden die alten Kontroversen zwischen der ‚religionsgeschichtlichen Schule' und ihren Gegnern in den Fragen um die Herleitung der soteriologischen Deutemodelle in anachronistischer Weise erneut geführt.

Dies zeigt sich an der Diskussion um das soteriologische Zentralmotiv des ‚Sterbens für'. Steht auf der einen Seite die These einer biblisch-frühjüdischen Herleitung des Motivs aus alttestamentlichen Texten wie Jes 53 oder aus der Herrenmahlsüberlieferung, so verweisen andere Autoren nachdrücklich auf die zahlreichen paganen Belege für die Rede von einem Sterben eines Menschen für die Polis, die Gesetze etc., und vermuten den Einfluss dieser Vorstellungen auf die neutestamentlichen Deutungen des Todes Jesu,[142] evtl. vermittelt durch die hellenistisch-jüdische Märtyrervorstellung. Zuletzt hat *Cilliers Breytenbach* eine Herleitung der (vor)paulinischen Formeln über Jesu Sterben „für uns" aus der hellenistischen Vorstellung vom ἀποθνῄσκειν ὑπὲρ τινός vorgeschlagen und einen Bezug auf Jes 53 ausgeschlossen.[143]

Die materialreiche Debatte lässt sich hier nicht ausbreiten. Sie berührt nicht nur philologische Fragen im engeren Sinne, etwa das Problem, wann eine Anspielung auf einen alttestamentlichen Text oder eine Rezeption desselben vorliegt, konkreter: wo im Neuen Testament mit dem Einfluss des Gottesknechtsliedes Jes 53 gerechnet werden kann und ob für die neutestamentlichen ὑπέρ-Formeln eine Reminiszenz an diesen Text deshalb ausgeschlossen werden kann, weil im LXX-Text dieses Kapitels nicht die Präposition ὑπέρ, sondern διά verwendet wird.[144] Zu bedenken sind darüber hinaus Probleme der Wirkungsgeschichte dieses oft als ein ‚erratischer Block' im Alten Testament verstandenen Kapitels.[145] Entscheidend ist allerdings die Beurteilung der paulinischen bzw.

---

[141] S.o. Anm. 131.

[142] Wesentliche Impulse in dieser Richtung stammen von Klaus Wengst, S.K. Williams und dann v.a. allem von *Martin Hengel*: Vgl. K. WENGST, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, StNT 7, Gütersloh 1972, 62–71; S.K. WILLIAMS, Jesus' Death as a Saving Event. The Background and Origin of a Concept, HDR 2, Missoula 1975; HENGEL, Sühnetod (s. Anm. 52), 1–25.135–147; vgl. die wesentlich erweiterte Fassung: DERS., Atonement (s. Anm. 52). S. zur Sache die ausführliche Studie von H. VERSNEL, Making Sense of Jesus' Death. The Pagan Contribution, in: Frey/Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu (s. Anm. 2), 213–294.

[143] BREYTENBACH, Christus (s. Anm. 68). Zu unpräzise ist die Darstellung bei RÖHSER, Stellvertretung (s. Anm. 8), 63ff., dessen Urteil (a.a.O., 84) im Übrigen stark der von ihm gewählten Definition von ‚Stellvertretung' bestimmt ist.

[144] Vgl. Jes 53,5 LXX. Dieses Argument ist angesichts der fließenden Übergänge in der Verwendung dieser Präpositionen schon in der LXX kaum zwingend (s. zur Entsprechung von ὑπέρ + Gen. und διά + Akk. HOFIUS, Gottesknechtslied [s. Anm. 73], 340–360, 352f. Anm. 63).

[145] Zur Wirkungsgeschichte von Jesaja 53 s. die Hinweise bei O.H. STECK, Gottesvolk und Gottesknecht, in Jes 40–66, JBTh 7 (1992), 51–75; DERS., Die Gottesknechts-Texte und ihre redaktionelle Rezeption im Zweiten Jesaja, in: DERS., Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja, FAT 4, Tübingen 1992, 149–172; sowie ausführlich M. HENGEL, Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit, in: B.

vorpaulini|schen Aussagen.[146] Hier ist der Sachverhalt zu beachten, dass Paulus, wo er selbst formuliert, die personale Rede vom Sterben bzw. der Hingabe Christi „für" jemanden bevorzugt, während in den von ihm übernommenen Formeln vom Dahingegebensein „wegen unserer Übertretungen" (Röm 4,25) bzw. vom Sterben „für unsere Sünden" (1Kor 15,3) die Rede ist. Dabei ist zumindest in der Formel Röm 4,25a.b ein Bezug auf Jes 53 kaum zu übersehen,[147] so dass sich ein Einfluss von Jes 53 auf die frühe soteriologische Tradition kaum leugnen lässt, ganz abgesehen von der Frage, inwiefern die auch von Paulus übernommene Herrenmahlsparadosis mit den Worten vom Leib Jesu „für euch" (1Kor 11,23)[148] auf die paulinischen Formulierungen Einfluss hatte. Eine rein hellenistische Herleitung der Rede vom ‚stellvertretenden' bzw. anderen zugut erfolgenden Sterben Christi lässt sich daher m.E. kaum plausibel machen, es sei denn, man könnte einen jesuanischen Einfluss, etwa durch die Abendmahlsworte, kategorisch ausschließen und die Formel Röm 4,25 ausklammern.[149]

Im Blick auf die Fragen der religionsgeschichtlichen Herleitungen scheint die schlichte Alternative zwischen einer rein alttestamentlich-jüdischen

---

Janowski/P. Stuhlmacher (Hg.), Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte. Mit einer Bibliographie zu Jes 53, FAT 14, Tübingen 1996, 49–91. Von einem ‚erratischen Block' sprach zuvor K. KOCH, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, in: DERS., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze I, hg. v. B. Janowski und M. Krause, Neukirchen-Vluyn 1991, 184–205, 203.

[146] S. dazu FREY, Deutung (s. Anm. 45).

[147] Die Formulierung in Röm 4,25a (παρεδόθη διά + Sündenterminus im Akkusativ) nimmt exakt Jes 53,12 LXX auf, allein dass dort nicht παραπτώματα, sondern ἁμαρτίαι steht; Jes 53,5 LXX liest ebenfalls διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, so dass sich der Stichos wie eine Zusammenfassung von Jes 53,5.12 LXX liest. Das παρεδόθη (bzw. παρέδωκεν V. 6 LXX) weicht vom hebräischen Text deutlich ab, und auch die Formulierung des Sündenbegriffs im Plural hat im masoretischen Text von Jes 53,12 keine Stütze. Der zweite Stichos der Formel Röm 4,25b besitzt keine so enge Parallele in Jes 53, aber das Lexem δικαιοῦν begegnet in 53,11 LXX, so dass sich doch die Folgerung nahelegt, dass beide Stichoi in zusammenfassender Aufnahme von Jes 53 formuliert wurden. Ein Einfluss von Jes 53 auf Röm 4,25 (nicht auf 1Kor 15,3) wurde auch bei BREYTENBACH, Versöhnung (s. Anm. 137), 210, und bei J. SCHRÖTER, Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: von Dobbeler u.a. (Hg.), Religionsgeschichte (s. Anm. 106), 281, gesehen. In seiner jüngsten Studie (BREYTENBACH, Christus [s. Anm. 68], 469f.), klammert Breytenbach allerdings Röm 4,25 weithin aus, um so die Sprachform ἀποθνῄσκειν ὑπέρ + Sündenbegriff von der Wendung ἀποθνῄσκειν ὑπέρ τινός her verstehen zu können.

[148] In der markinischen Fassung der Deuteworte ist die ὑπέρ-Formel mit dem Becherwort verbunden (Mk 14,24) in der Form ὑπὲρ πολλῶν. Die Rede von den ‚Vielen' (רבים) begegnet fünfmal in Jes 52,13 – 53,12, s. insbesondere Jes 53,11f.

[149] BREYTENBACH, Christus (s. Anm. 68), reflektiert die Frage jesuanischer Einflüsse nicht weiter und interpretiert die Rede vom Sterben Christi ‚wegen unserer Sünden' als eine ‚depersonalisierte' Form des ursprünglicheren hellenistischen Gedankens (a.a.O., 473). Dabei wird jedoch m.E. der Aspekt, dass es hier inhaltlich um ‚Sünden' / ‚Übertretungen' geht, nicht hinreichend beachtet. Dieser Aspekt verweist in der Tat auf eine andere Tradition als auf die des hellenistischen ‚Sterbens für' jemanden.

und einer hellenistischen Erklärung der Vorstellung eines ‚stellvertretenden' Sterbens letztlich in eine Sackgasse zu führen, weil das palästinische | Judentum um die Zeitenwende längst unter hellenistischem Einfluss stand,[150] so dass den alttestamentlich-jüdischen Konzepten natürlich zeitgenössische hellenistische Konzepte zur Seite treten konnten, wie 2Makk deutlich zeigt.[151]

Doch auch die viel diskutierten Aussagen über den Märtyrertod der sieben Brüder in 2Makk 7 lassen sich nicht allein von der hellenistischen Vorstellung des ‚noble death' her deuten: Wenn der Tod der Märtyrer und das Leiden des Volkes nach 2Makk 7,32 ein Leiden „für unsere (eigenen) Sünden" ist, dann steht hier die alttestamentliche Tradition deutlich im Hintergrund.[152] Nicht ausgesagt ist hier freilich eine ‚stellvertretende' oder gar ‚sühnende' Wirkung des Todes der Märtyrer für andere, vielmehr scheint die Abwendung des Zornes Gottes nach 2Makk 7,38 eher in ihrer Fürbitte zu gründen[153] (die als Fürbitte der Märtyrer besonderes Gewicht hat). So sehr also 2Makk als Paradigma der Verbindung jüdischer und hellenistischer Traditionen gelten kann, bietet es für die ‚Herleitung' der Rede vom Sterben Jesu ‚für...' mit Sündenbegriff (Röm 4,25; 1Kor 15,3; vgl. Gal 1,4) keine unmittelbare Analogie. Dass einer wegen der Sünden *anderer* dahingegeben wurde, scheint in der alttestamentlich frühjüdischen Tradition eben doch nur in Jes 53 ausgesprochen, so dass sich die Frage erneut stellt, ob und inwiefern im frühen Urchristentum ein Rückgriff auf diesen Textkomplex so denkbar ist, dass dieser Überlieferungszusammenhang *a posteriori* das unbegreifliche Geschehen, dass ‚Christus starb', in einem positiven Sinn zu deuten erlaubte, und ob dieser Vorgang nicht letztlich doch angestoßen sein musste durch Jesu eigene Rede von seiner ‚Dahingabe' (Mk 9,31*) bzw. von seiner Lebenshingabe ‚für Viele' (Mk 14,24).

Die pagan-hellenistischen Parallelen, nach denen ein Mensch ‚für' die Gesetze, die Polis oder einfach andere (d.h. ihnen zugut) stirbt, werden damit jedoch keineswegs unbedeutend. Auch wenn man einen solchen Horizont für den irdischen Jesus nicht annehmen kann und für die Formulierung der ältesten Aussagen von seinem Sterben „wegen unserer Sünden" (Röm 4,25) eher mit einem Rekurs auf Jes 53 zu rechnen hat, tragen diese Parallelen nicht unwesentlich bei zu dem Plausibilitätsrahmen, in dem die urchrist-

---

[150] So auch H. VERSNEL, Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des „effective death", in: J.W. van Henten (Hg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie, StPB 38, Leiden 1989, 162–196, 192, in Übereinstimmung mit U. KELLERMANN, Zum traditionsgeschichtlichen Problem des stellvertretenden Sühnetodes in 2Makk. 7,37f., BN 13 (1980), 63–83, 77.

[151] Vgl. VERSNEL, Quid Athenis (s. Anm. 150), 193, der freilich von „Einflüssen" redet. Die realistische Vorstellung der Auferweckung der Märtyrer (2Makk 7,10f.14.23. 29.36; 14,46) zeigt, dass 2Makk keineswegs allein von hellenistischen Vorgaben her verstanden werden kann.

[152] Die Hoffnung von 2Makk 7,37f bezieht sich auf Dtn 32,36 zurück (s. J.A. GOLDSTEIN, II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 41 A, New York 1983, 317). Eine stellvertretende Wirkung des Todes der Märtyrer für die Sünden anderer oder zur Abwendung des Zornes Gottes ist allerdings nicht ausgesprochen. Lediglich für die Fürbitte der Märtyrer hat nach 2Makk 7,38 solche Wirkung.

[153] S. dazu H. VERSNEL, Making Sense of Jesus' Death (s. Anm. 142) und J.W. VAN HENTEN, Jewish Martyrdom and Jesus' Death, in: Frey/Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu (s. Anm. 2), 139–168.

liche Verkündigung von Jesu Tod Jesu ‚für' ‚die Vielen' / ‚uns' etc. von hellenistisch geprägten Adressaten verstanden und rezipiert werden konnte. Dass Paulus mit solchen Ideen selbst vertraut ist, zeigt er in Röm 5,7, und auch im vierten Evangelium klingen z.B. in Joh 15,13 solche Horizonte an. |

Im Blick auf die skizzierten Diskurse scheint die Einsicht wesentlich, die sich in neueren Arbeiten über den Sinn religionsgeschichtlicher Arbeit am Neuen Testament abzeichnet, dass Parallelen nicht immer eine ‚genealogische' Erklärung im Sinne von ‚Abhängigkeiten' ermöglichen, wie sie v.a. die ‚Religionsgeschichtliche Schule' aufzeigen wollte. Oft lassen sich nur Analogien zu urchristlichen Vorstellungen und Phänomenen feststellen, die den Kontext für ihr Verständnis ausleuchten, ohne dass sich eine Herleitung im strengen Sinne konstruieren lässt.[154] Provokante Fragestellungen wie die, ob die Rede von Jesus als dem Retter auf dem griechischen Motiv der Alkestis basiere,[155] erinnern hingegen allzu sehr an den alten ‚Babel-Bibel-Streit', als dass sie die Diskussion wirklich weiterführen könnten.

7. Die semantische Interpretation von Einzelformulierungen und die Rekonstruktion übergreifender Sinnzusammenhänge

In der Interpretation der Deutung des Todes Jesu in einer einzelnen Schrift oder bei einem einzelnen Autor stellt sich stets das Problem der Gewichtung der einzelnen Aussagen und der zu diesen je einzeln zu erhebenden traditionsgeschichtlichen und semantischen Befunde. Zugleich stellt sich die Aufgabe, die ggf. unterschiedlichen Aspekte in einen sachlichen Zusammenhang zu bringen. Dabei kommt ein systematisch-konstruktives Moment ins Spiel. Gegen ein solches Vorgehen wird eingewandt, dass dabei die Differenzierung zwischen den je unterschiedlichen Nuancen verlorengehen könne und eine harmonistische Sichtweise Regie führe. Methodisch sind wohl beide Aspekte zu verknüpfen: eine möglichst präzi-

---

[154] S. zur Auseinandersetzung mit dem ‚genealogischen' Programm der Religionsgeschichtlichen Schule G. SEELIG, Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart. Studien zur Geschichte und Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs in der neutestamentlichen Wissenschaft, ABG 7, Leipzig 2001, bes. 325–331. Vgl. zum Problem (an Paradigmen des Johannesevangeliums) auch J. FREY, Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums. Eine forschungsgeschichtliche Einführung, in: J. Frey./U. Schnelle (Hg., unter Mitwirkung von J. Schlegel), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, WUNT 175, Tübingen 2004, 3–46, 33–35 (jetzt auch in: DERS., Herrlichkeit [s. Anm. 111], 45–87, 76–78).

[155] So bei H. VERSNEL, Jezus Soter – Neos Alkestis? Over de niet-joodse achtergrond van een christelijke doctrine, Lampsas 22 (1989), 219–242; s. die ausführliche und modifizierte Diskussion in DERS., Making Sense of Jesus' Death (s. Anm. 142).

se traditionsgeschichtliche und semantische Analyse der jeweiligen Einzelaussagen und die Rekonstruktion eines Sinnzusammenhangs hinsichtlich der Art und Weise, in der eine Schrift oder ein Autor den Tod Jesu (oder auch andere Theologumena) vor Augen stellt. Strittig ist jedoch im einzelnen, welches Maß an Systematisierung noch als angemessen gel|ten kann und in welcher Weise die Einzelaussagen einander zugeordnet werden können. Schließlich stellt sich nicht selten das Problem, wie das Verhältnis zwischen übernommenen Traditionen und ‚eigenen', ggf. innovativen Interpretamenten eines Autors zu bestimmen ist.

Das Paradigma, an dem sich wieder die Abhängigkeit von definitorischen Vorgaben besonders deutlich zeigt, ist die Frage nach dem Stellenwert des Sühnegedankens bei Paulus.

Definiert man die Kategorie der Sühne so, dass man nur dann von ihr redet, wenn das Lexem ἱλάσκεσθαι κτλ. begegnet, dann ist Röm 3,24f. die einzige explizite Sühneaussage bei Paulus.[156] Fraglich ist allerdings, ob man – wie z.B. *Ernst Käsemann* – dieses kultische Sühnemotiv im Rahmen des paulinischen Denkens als eine bloß traditionelle, von Paulus zudem korrigierte Aussage ansehen darf, der daher nur sehr eingeschränkte Bedeutung im paulinischen Denken zukommt,[157] ob man es als ein Element neben anderen im Gefüge der paulinischen Deutung des Todes Jesu ansieht, das Paulus zustimmend aufnimmt und dann durch andere Motive ergänzt und weiterführt,[158] oder ob man die Sühneanschauung gar als die sachliche Grundlage ansieht, die es erst ermöglicht, dass Paulus dann selbst in Kategorien der Rechtfertigung und Versöhnung von Jesu Tod redet.[159] Entscheidend ist hier, wie man das Verhältnis zwischen dem in Röm 3,25 rezipierten Sühnemotiv und den in den vorpaulinischen Aussagen über Jesu Sterben ‚wegen unseren Übertretungen / für unsere Sünden' (Röm 4,25; 1Kor 15,3–5; Gal 1,4) bestimmt und nach welchem Modell das Verhältnis zwischen der von Paulus übernommenen Tradition und seinen eigenen Aussagen gesehen wird. Erst wenn diese Fragen exegetisch geklärt sind, lässt sich der Sinnzusammenhang der paulinischen Deutung des Todes Jesu rekonstruieren. Dass ein solcher zu rekonstruieren ist, leidet keinen Zweifel.

---

[156] So z.B. BREYTENBACH, Art. Sühne (s. Anm. 67), 1685–1691, 1691. Auf der Basis einer weiteren Definition müssten andere Aussagen etwa über das ‚Blut' Jesu hinzugenommen werden.

[157] Vgl. E. KÄSEMANN, Zum Verständnis von Römer 3,24–26, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 96-100; DERS., An die Römer, HNT 8a, Tübingen ^{3}1974, 93f.

[158] So z.B. E. LOHSE, Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie, in: DERS., Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments I. Die Einheit des Neuen Testaments, Göttingen 1973, 209–227, 222; KRAUS, Tod (s. Anm. 136), 184.

[159] So. P. STUHLMACHER, Zur neueren Exegese von Röm 3,24–26, in: DERS., Versöhnung (s. Anm. 54), 117–135, 134f.; HOFIUS, Gottesknechtslied (s. Anm. 73), 355, der mit Recht darauf hinweist, dass im Kontext des Römerbriefs die Formel Röm 4,25 von der zuvor ausgeführten Sühneaussage von Röm 3,21–31 aus interpretiert werden muss.

Die Interpretation ist noch nicht hinreichend, wenn man die unterschiedlichen Aussagen nur unverbunden nebeneinanderstehen sieht.[160]

Als zweites Beispiel nenne ich eine Diskussion zwischen *Jens Schröter* und mir, die letztlich den Anstoß zur Planung des Berliner Rundgesprächs bot, das dem vorliegenden Band zugrunde liegt.[161] |

Jens Schröter hat in einem bemerkenswerten Vorstoß die johanneischen Aussagen vom „Hingeben des Lebens für" (τιθέναι/δοῦναι τὴν ψυχὴν ὑπέρ) ganz im Rahmen der griechischen Tradition vom ‚effective death' als „Sterben für die Freunde" interpretiert und dabei aufgrund entsprechenden Aussagen in Joh 10,11ff., 11,50–52 und 15,13 im vierten Evangelium lediglich den Gedanken der Unheil abwendenden, die Gemeinschaft schützende[n] … Tat", nicht aber den der Stellvertretung oder gar der Sündenbeseitigung anerkannt.[162] Ich selbst habe dieser These aus verschiedenen Gründen widersprochen.[163]

Dabei ist natürlich zuzugestehen, dass nicht jede ὑπέρ-Formulierung notwendigerweise das Motiv des stellvertretenden Sterbens zum Ausdruck bringt. Doch wäre es verwunderlich, wenn der vierte Evangelist diese Wendungen aus der urchristlichen, paulinischen und synoptischen Überlieferung nicht kennen würde.[164] Dies gilt umso mehr, wenn auch der 1Joh klar vom „Hingeben des Lebens für..." im soteriologischen Sinn spricht (1Joh 3,16) und zudem in kultischen Begriffen von Christus als ‚Sühne' (ἱλασμός) „für unsere Sünden" (περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), bzw. sogar die „der ganzen Welt" spricht (1Joh 2,2; vgl. 4,10). Auf dem Hintergrund dieser eindeutigen Rezeption der urchristlichen Formelsprache in der johanneischen Schule wäre es außerordentlich erstaunlich, wenn der Autor des Evangeliums derartige Aussagen nicht kennen sollte.[165] Schröter hat zutreffend gesehen, dass die johanneische Rede vom ‚Geben des Lebens' besonders in Joh 15,13 (vgl. 1Joh 3,16), aber auch in Joh 10,11ff. Elemente hellenistischer Freundschaftsethik aufnimmt: Jesu Lebenshingabe ‚für' die Seinen ist eine „vorbildliche Liebestat"[166] (vgl. Joh 13,1.34f.). Fraglich ist jedoch, ob sie nur dies ist, denn auch wenn in Joh 15,13 „isoliert betrachtet und rein formaliter nur von einem Sterben für die Freunde die Rede ist ..., ist der Gesamtzusammenhang der johanneischen

[160] Vgl. BREYTENBACH, Art. Sühne (s. Anm. 67), 1691, der diese Unverbundenheit „zumindest terminologisch" feststellt.

[161] S. dazu SCHRÖTER, Sühne (s. Anm. 6).

[162] SCHRÖTER, Sterben (s. Anm. 147), 270, sowie DERS., Sühne (s. Anm. 6).

[163] FREY, theologia crucifixi (s. Anm. 111), 197 Anm. 135f. und 203 Anm. 160; vgl. DERS., Zur johanneischen Deutung des Todes Jesu, ThBeitr 32 (2001), 346–362.

[164] S. dazu J. FREY, Das Johannesevangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker, in: T. Söding (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen, QD 203, Freiburg 2003, 60–118 (jetzt auch in: FREY, Herrlichkeit [s. Anm. 111], 239–294).

[165] So die These von K. BERGER, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997, 238, die SCHRÖTER, Sterben (s. Anm. 147), 263, nur zurückhaltend zitiert. In der Tat spricht nichts für diese These, die bei Berger im Dienste einer Frühdatierung des Johannesevangeliums steht, die in der Forschung mit Recht kaum Anklang gefunden hat.

[166] SCHRÖTER, Sterben (s. Anm. 147), 277. Zum Hintergrund der Freundschaftsethik s. auch K. SCHOLTISSEK, „Eine größere Liebe als diese hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde" (Joh 15,13). Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium, in: Frey/Schnelle (Hg.), Kontexte (s. Anm. 154), 413–440.

Deutung des Todes Jesu wahrzunehmen“ und auch für Einzelaussagen wie Joh 15,13 zu berücksichtigen.[167] Die Aussagen von Joh 15,1–17 sind auf dem Hintergrund der zahlreichen proleptischen Todesdeutungen im vierten Evangelium[168] sowie im Kontext der Abschiedsreden auf dem Hintergrund der Fußwaschungserzählung Joh 13,1–17 zu lesen, die den Tod Jesu vorweg als heilsvermittelndes Geschehen deutet (Joh 13,6–11).[169] |

Auch die unterschiedlichen Aussagen, dass Jesus sein Leben „für“ (ὑπέρ) die Schafe“ (Joh 10,11.15; vgl. 10,17f.) bzw. „für seine Freunde“ (Joh 15,13) hingibt, „sein Fleisch“ (σάρξ) „für das Leben der Welt gibt“ (Joh 6,51c), sich „heiligt“ „für“ die Seinen (17,19) und – nach der Prophetie des Kaiaphas – „für das Volk“ bzw. zur Zusammenführung der zerstreuten Gotteskinder stirbt (11,51f.), bilden ein semantisches Netzwerk, in dem die Einzelaussagen sich gegenseitig erläutern. Dabei zeigt Joh 6,51 explizit die „Leben“, d.h. Heil vermittelnde Wirkung dieses Geschehens an,[170] Joh 17,19 bringt mit dem Lexem ἁγιάζειν sogar einen opfertheologischen Akzent ins Spiel, und auch die Kaiaphasprophetie Joh 11,51 wird man im johanneischen Sinne keineswegs in dem Sinne verstehen dürfen, dass Jesu Sterben ‚anstelle des Volkes‘ von diesem Unheil abwendet.[171] Das Wort wird eigens als Prophetie, d.h. ‚eigentlich‘ wahre Rede charakterisiert und in Joh 18,14 noch einmal auffällig in Erinnerung gerufen. Nach der Erläuterung des Evangelisten dient Jesu Sterben gerade dazu, „die zerstreuten Gotteskinder zur Einheit zu führen, d.h. die heilvolle Gemeinschaft der Seine zu begründen. Auch wenn in dem Ausspruch nicht von Sündenbeseitigung die Rede ist, so wird man nicht übersehen dürfen, dass er gerade dem Hohenpriester in den Mund gelegt wird, der *ex officio* über die Gültigkeit von Opfern zu entscheiden hat. Schließlich steht die Perikope vom Todesbeschluss, in dem das Wort begegnet, unmittelbar vor der Lazarus-Erzählung, in der Jesu Gang in den Tod (vgl. Joh 11,16) unübersehbar mit der Vermittlung eschatologischen Lebens (Joh 11,25f.; vgl. 11,44) verbunden ist. Erst in diesem Zusammenhang ist das Kaiaphas-Wort hinreichend verstanden. In ähnlicher Weise ist auch für die Worte von der Lebenshingabe Jesu ‚für die Schafe‘ in Joh 10,11.15 der umgreifende Horizont zu beachten: Zwar ist auch hier

---

[167] So mit Recht SCHOLTISSEK, Eine größere Liebe (s. Anm. 166), 436.

[168] S. dazu KNÖPPLER, theologia crucis (s. Anm. 76), passim, FREY, theologia crucifixi (s. Anm. 111), 191–200; SCHOLTISSEK, Eine größere Liebe (s. Anm. 166), 435f.

[169] Vgl. SCHOLTISSEK, Eine größere Liebe (s. Anm. 166), 437.

[170] Auch diese Stelle ist nicht nur auf die „Menschwerdung des Offenbarers“ (SCHRÖTER, Sterben [s. Anm. 147], 287), sondern auf Jesu Tod zu beziehen. In sprachlicher Variation zu τιθέναι τὴν ψυχήν steht hier das Verbum διδόναι (wie in der Herrenmahlstradition). Beachtet man den Kontext der johanneischen Brotrede und ihrer Metaphorik, dann kann man in Joh 6,51c eine Variation des Brotworts erkennen (in dem σάρξ anstelle von σῶμα steht). Die anschließende Rede vom ‚Kauen des Fleisches‘ und ‚Trinken des Blutes‘ bestätigt diesen Hintergrund. Die Verwendung des Lexems σάρξ, das hier wohl einen antidoketischen Akzent einbringt, darf nicht dazu verleiten, die Aussage unter Verweis auf Joh 1,14 lediglich auf die Inkarnation und damit das ganze Leben und Wirken Jesu zu beziehen. Abgesehen davon, dass gerade bei Johannes Jesu Tod der Kulminationspunkt seines Wirkens ist, die Stunde, auf die alles hinzielt und in der seine Sendung und sein Werk vollendet ist (Joh 19,30). Die Interpretation der ὑπέρ-Aussagen bei SCHRÖTER funktioniert jedoch nur, wenn man Joh 6,51c von den ‚freundschaftsethischen‘ Worten abrückt.

[171] S. zur subtil-ironischen Charakter dieser Aussage J. FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder, in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hg.), Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden, WUNT 70, Tübingen 1994, 228–268, 238–243.

nicht explizit von Sündenvergebung die Rede, sondern im Bildgehalt zunächst vom Schutz der ‚Schafe' vor Gefahr und von der Konstitution der ‚einen' Herde (Joh 10,16; vgl. 11,52),[172] doch sollte man einen ‚stellvertretenden' Charakter des Lebenseinsatzes des ‚guten Hirten' nicht in Abrede stellen.[173] Zu beachten ist weiter der meta|phorische Horizont der gesamten Rede:[174] Die Szene wird vom Evangelisten im Rahmen des ‚Tempelweihfestes' und im Tempelbezirk angesetzt (Joh 10,23), die ‚Schafe' werden vom guten Hirten aus der αὐλή – ein Terminus für den Tempelvorhof, in dem die Opfertiere zusammengetrieben wurden – hinausgetrieben und zum Leben geführt (Joh 10,4f.), während der ‚Dieb' sie ‚schlachtet' (θύειν Joh 10,10). Die hier verwendete Opfermetaphorik zeigt, dass die Deutung der τιθέναι τὴν ψυχήν-Aussagen in Joh 10,11.15 im Sinne einer bloßen Schutzfunktion dem Textbefund nicht gerecht wird: Hier wird eine Gemeinschaft nicht nur geschützt, sondern allererst konstituiert (Joh 10,16), wobei der Lebenseinsatz des ‚guten Hirten' stellvertretend für die in Lebensgefahr befindlichen Schafe erfolgt, diese ‚rettet' (Joh 10,9) und ihnen das Leben eröffnet, während sie sonst ‚geschlachtet' oder gar ‚geopfert' würden (Joh 10,10). Es ist zutreffend, dass in diesem Kontext nicht explizit von einer Sündenbeseitigung die Rede ist, aber auch dies wird durch den weiteren johanneischen Kontext aufgefüllt, in dem die Rettung zum ‚Leben' nicht nur dem ‚Verlorensein' bzw. Verderben (ἀπόλλυμι; vgl. Joh 10,10.28) und dem ‚Sterben in Sünden' (Joh 8,21.24) gegenübersteht und die Freiheit des ‚Lebens' der Sklaverei in Sünden kontrastiert (Joh 8,34.36).

Explizit kommt die Rede von der sündentilgenden Wirkung des Todes Jesu im programmatischen Täuferzeugnis Joh 1,29 zur Sprache, das sicher nicht nur auf Jesu Leben und Wirken, sondern zugespitzt auf dessen Zielpunkt, seinen Tod zu beziehen ist.[175] Im Täuferwort erfolgt eine subtile Verschmelzung von Bezügen auf den Gottesknecht, der „wie ein Lamm" (ὡς ἀμνός Jes 53,7 LXX) stirbt und die Sünden der Vielen trägt (Jes 53,11 LXX; vgl. 53,4f) und der Passalamm-Typologie, die sich in der johanneischen Passionschronologie und dann v.a. in dem rückblickenden Schriftzitat Joh 19,36 zeigt.[176] Aber nicht nur das Motiv des Lammes verweist auf Jesu Sterbensszene, sondern auch das Motiv des Tragens, das (mit Jesus als Subjekt, aber dem Verbum βαστάζειν) wieder aufgenommen wird, wenn Jesus ‚sein Kreuz trägt' (Joh 19,17). Dass die Beseitigung der Sünden der ‚ganzen Welt' mit Jesu Tod verbunden ist, bestätigt wieder der erste Johannesbrief (1Joh 2,2), wo dieses Geschehen explizit sühneterminologisch interpretiert wird. Die zu Beginn des Evangeliums programmatisch vorgestellte Todesdeutung bietet ihrerseits dann auch einen nicht zu vernachlässigenden Horizont für das Verständnis der

---

[172] S. zu diesem Aspekt FREY, Heiden (s. Anm. 171), 245–249.

[173] So zutreffend JANOWSKI, „Hingabe" (s. Anm. 26), 40 Anm. 107; in Auseinandersetzung mit SCHRÖTER, Sterben (s. Anm. 147), 278.

[174] S. dazu ausführlich R. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10, WUNT 171, Tübingen 2004, 392–396.

[175] Anders SCHRÖTER, Sterben (s. Anm. 147), 286, der nur einen „indirekten Bezug auf den Tod Jesu" anerkennen will.

[176] S. dazu J. FREY, Die johanneische Eschatologie II. Das johanneische Zeitverständnis, WUNT 110, Tübingen 1998, 181–186; DERS., theologia crucifixi (s. Anm. 111), 209f.

Aussagen von Jesu Hingabe seines Lebens ‚für' die Schafe, die Freunde oder die Seinen, in der er deren Heil konstitutiv erwirkt.[177] |

Methodisch folgt aus dem dargestellten Sachverhalt, dass die traditionsgeschichtliche Analyse einer Aussage wie Joh 15,13 zwar Wesentliches im Blick auf ihren Verstehenskontext austrägt und eine differenzierte Wahrnehmung sonst evtl. übersehener Aspekte ermöglicht, aber im Blick auf das im vierten Evangelium vorliegende Gesamtverständnis nicht verabsolutiert werden darf, da die unterschiedlichen Aussagen zur Deutung des Todes Jesu durch sprachliche, narrative oder metaphorische Verknüpfungen zu einem übergreifenden Netzwerk verbunden sind, das erst in seiner Gesamtheit ein zureichendes Verständnis erlaubt. Es kann daher nicht angehen, einzelne Aussagen aus diesem Gesamtbild herauszulösen, um dadurch bestimmte ‚Eigenheiten' schärfer herauszuarbeiten, wenn nicht letztlich ein einseitiges und unangemessenes Gesamtbild entstehen soll. Das heißt konkret, dass man auch eine Formulierung wie Joh 15,13, die – rein für sich – ganz im Kontext des „Noble Death" im Griechentum gelesen werden kann (und von manchen johanneischen Lesern vielleicht durchaus *auch* in diesem Sinne gelesen wurde) im semantischen Netzwerk des gesamten Werks zu deuten hat, von dem sie ihren Sinn bekommt.

Damit stellt sich noch einmal die hermeneutische Frage nach dem Verhältnis von traditionsgeschichtlich differenzierbaren Einzelaussagen[178] und deren Synthese in einem zusammenhängenden Sinnsystem, dem für uns nur bruchstückhaft rekonstruierbaren Denken eines Autors und seiner The-

[177] Einen weiteren Hinweis auf den konstitutiven und unverwechselbaren Charakter des Todes Jesu bietet die Szene am Anfang der Abschiedsreden (Joh 13,36–38), in der Petrus nach der Ankündigung des ‚Weggehens' Jesu fragt: „Herr, warum kann ich dir jetzt nicht nachfolgen. Ich will mein Leben für dich hingeben", was von diesem mit der tief ironischen Gegenfrage beantwortet wird: „*Du* willst dein Leben für mich hingeben?", worauf dann durch Jesus der Verrat angesagt wird. Die hier vorliegende, für das Johannesevangelium kennzeichnende ironische Doppelbödigkeit der Darstellung macht deutlich, dass hier – in der Stunde Jesu – jede irdische ‚Nachfolge' endet und die Lebenshingabe des Petrus ‚für Jesus' gerade keine menschliche Möglichkeit ist, während umgekehrt dem Akt, in dem Jesus sein Leben ‚für' seine Freunde etc. hingibt, alle Möglichkeiten menschlichen Freundeshandelns übersteigt und für die Existenz der Jünger nach Ostern (um die es in den Abschiedsreden letztlich geht) schlechthin konstitutive Bedeutung zukommt. S. zu dieser Passage auch J. FREY, Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117, Tübingen 2000, 127f.

[178] Bei Paulus: kultische Sühne, nichtkultisches Sterben „für unsere Sünden", Sterben „für uns", Dahingabe, Versöhnung, Rechtfertigung, Loskauf etc.; bei Johannes: Gottes Lamm; Tragen der Sünden der Welt; Hingabe der σάρξ für das Leben der Welt; Sterben, damit nicht das Volk zugrunde geht; Hingabe des Lebens für die Schafe bzw. die Freunde; Heiligung für die Seinen; Sterben als Unschuldiger, als König, als ‚der Mensch'; Erfüllung der Schrift; Vollenden des Werkes etc.

ologie. Die unabdingbare semantische und traditionsgeschichtliche Differenzierung von je unterschiedlich konnotierten Einzelaussagen darf die Frage nach dem Sinnzusammenhang der verschiedenen Deutemotive nicht aus dem Blick geraten lassen. Es geht über die exegetisch erreichbare Differenzierung hinaus stets auch um den interpretatorischen Zusammenhang, um ein Gesamtverständnis, das nicht zuletzt auch die ‚ersten Leser' einer neutestamentlichen Schrift im Vollzug ihrer Lektüre gewinnen mussten. |

8. Zum Problem von Vielfalt und Einheit

Freilich sind gerade hier die systematischen und systematisierenden ‚Vorgaben' der Exegeten besonders spürbar, und mit den Aspekten der *Pluralität* von Deutungen bzw. ihrer möglichen *Kohärenz* oder *Einheit* verbinden sich wesentliche Optionen.[179]

Während manche Interpreten der Pluralität der Interpretamente die Legitimation dafür entnehmen, einzelne Modelle zu priorisieren und andere zurückzustellen oder auch diese Pluralität im Interesse einer für die Gegenwart erstrebenswerten theologischen Pluralisierung nutzbar zu machen,[180] versuchen andere, auf der Basis historischer und traditionsgeschichtlicher Argumente eine Zentralperspektive, aus der das Ganze der neutestamentlichen Deutung des Todes Jesu verständlich wird, zu entwickeln. In der Regel spielt dabei der Sühnegedanke eine zentrale Rolle,[181] und das dadurch entstehende kohärente Gesamtbild erscheint dann nicht selten als für die theologische Interpretation und kirchliche Verkündigung maßgeblich.

Folgt man der eingangs aufgestellten Forderung, die applikativen Interessen von der exegetischen Deskription und Interpretation nach Möglichkeit

---

[179] In ihrer Besonnenheit weiterführend sind an dieser Stelle die Erwägungen von HAHN, Theologie II (s. Anm. 46), bes. 1–36 und 799–806, der die Frage nach der Einheit in der Vielgestaltigkeit des Zeugnisses als fundamentaltheologische Aufgabe der neutestamentlichen Interpretation versteht. S. auch DERS., Das Zeugnis des Neuen Testaments in seiner Vielfalt und Einheit, KuD 48 (2002), 240–260.

[180] So z.B. explizit G. RÖHSER, Rez. T. Knöppler, Sühne im Neuen Testament (www.guenter.roehser.de/downloads/KnoepplerSuehne.pdf), der abschließend für eine „größere Trennschärfe zwischen Sühneaussagen auf der einen Seite sowie Sterbensformel, Hingabe-Aussagen, Loskauf- und Lösegeld-Metapher, dem Bild des Lammes (Gottes) und Versöhnungsaussagen auf der anderen Seite" plädiert und dies mit der Hoffnung verbindet: „Nur so gewinnen wir auch Spielräume für Verkündigung und Unterricht, die uns nicht von vornherein auf eine bestimmte Deutung oder gar vorrangig auf eine ‚karfreitägliche' Frömmigkeit festlegen."

[181] So prononciert bei STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 47) passim; zuletzt DERS., Jesus Christus (s. Anm. 38), 302–316; Mit anderer Begründung auch HOFIUS, Art. Sühne (s. Anm. 70), 341–347; MERKLEIN, Tod (s. Anm. 52), 181–191; DERS., Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes, in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus II, WUNT 105, Tübingen 1998, 31–59.

zu unterscheiden, dann wird man weder der Vielfalt noch der möglichen Einheit oder Kohärenz der Interpretamente einen derartigen Status zuerkennen können, zumal erkennbar ist, dass Ergebnisse auf beiden Seiten häufig durch definitorische Vorgaben beeinflusst sind. Exegetisch gilt es hingegen, die Frage nach möglichen Konvergenzen und Kohärenzen aufzunehmen, ohne die Vielfalt der neutestamentlichen Aussagen zu nivellieren. Historisch dürfte die Komplexität der Prozesse und die Pluralität der | Deutungen ohnehin eher noch größer sein, als sich dies aus den erhaltenen Texten erkennen lässt.

Im Blick auf ein anderes Feld der Theologiegeschichte, das 2. Jahrhundert, spricht *Christoph Markschies* von einem „,Laboratorium', in dem verschiedene Gestalten von Theologie ... ausprobiert werden ".[182] Vielleicht ist dies auch ein fruchtbares Bild im Blick auf die urchristliche Theologiegeschichte und die frühen nachösterlichen Interpretationen des Todes Jesu: Unterschiedliche Versuche wurden unternommen, dem Unbegreiflichen einen Sinn abzugewinnen; manche davon wurden weitergeführt, weil sie tragfähig erschienen, andere wurden preisgegeben. Einige Deutungen konnten weite Sinnräume eröffnen, andere Aspekte blieben daneben mehr oder weniger selbständig stehen, bis dann am ‚Ende' – falls man im Blick auf den Abschluss des Neuen Testaments von einem Ende sprechen kann – ein vielfältiges, aber doch intensiv vernetztes Sinngefüge vorlag. Als Katalysator eines solchen Prozesses erzeigte sich immer wieder die Schrift, in der sich Interpretamente fanden, die auf Christus zu beziehen waren. Zugleich dürfte – zumindest in der Frühzeit – die Erinnerung an Jesus und seine Botschaft, evtl. auch seine Deuteworte beim letzten Mahl, die Herausbildung nachösterlicher Interpretationen beeinflusst haben, ohne dass sich daraus eine allzu enge Normierung der möglichen Interpretamente ergäbe. Von einem Kampf um die Deutungen des Todes Jesu wissen wir zumindest aus der frühesten Zeit des Urchristentums nichts.

Im Rahmen eines solchen Modells ist die Pluralität von Deutungsansätzen durchaus positiv als Beleg für einen intensiven Sinndeutungsprozess zu werten – andererseits bietet sie nicht einfach einen Steinbruch, aus dem sich die Interpreten beliebig das eine oder andere heraussuchen könnten, sondern einen sich herauskristallisierenden Sinnkosmos, im dem – spätestens vom Ende her – historische und sachliche Bezüge sichtbar werden und in dem zwischen Grundlegendem und Randständigem unterschieden werden kann.

Ein zweiter, m.E. fruchtbarer Impuls für die Diskussion ergibt sich aus der Einsicht in den metaphorischen Charakter eines Großteils der soterio-

---

[182] C. MARKSCHIES, Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Fischer-Taschenbücher 60101. Europäische Geschichte, Frankfurt 1997, 46.

logischen Interpretamente. Die Rede von Christus als ἱλαστήριον oder als Passalamm[183] oder von seinem Tod als ‚Opfer'[184] oder Loskauf[185] haben metaphorischen Charakter. Metaphorische Konzepte können miteinander | verschmelzen – wie etwa in Joh 1,29 die Konzepte des Gottesknechts und des Passalamms –, und im Rahmen einer Schrift wie z.B. des vierten Evangeliums noch weit umfassendere ‚Netzwerke' und Sinnhorizonte bilden, in denen Spannungen zwischen einzelnen Aspekten keineswegs ausgeschlossen sind, sondern ihrerseits neue, produktive Deutungsanreize bieten.[186] Sie halten den Prozess der Interpretation im Fluss und sperren sich zugleich der vorstellungsmäßigen, terminologischen oder dogmatischen ‚Festlegung'. In diesem Rahmen lässt sich die Pluralität der Interpretamente in besonderer Weise würdigen, zugleich wird deutlich, dass das Interesse letztlich nicht der einen oder anderen fixierten Formulierung zu gelten hat, sondern dem Christusgeschehen selbst, das zu vielfältigen Interpretationen veranlasst hat, die letztlich in seiner ‚Zuwendung' dieses Geschehens zu ‚uns', in dem Verständnis desselben als eines Handeln Gottes ‚uns zugut' kulminieren.

9. Das Faktum des Todes Jesu als Herausforderung zur Sinndeutung

Damit stehen wir abschließend vor der Wahrnehmung, dass diesem Geschehen, das sich bis heute in vielfältiger Weise deuten lässt, eine eminent provokative Kraft zu eignen scheint. Das Faktum des Todes Jesu von Nazareth, seiner Kreuzigung, bot offenbar schon für die frühe urchristliche Reflexion eine fundamentale Herausforderung, und es dürfte gerade für einen historischen Zugang fruchtbar sein, bei dieser Aporie, dieser ‚Sinn-Leerstelle' anzusetzen, aus der die Vielfalt urchristlicher Interpretamente erst verständlich wird.

Mochte Jesu Kreuzestod vielen seiner Zeitgenossen als unbedeutend oder gar als eine gerechtfertigte Konsequenz seines Auftretens erscheinen – für seine unmittelbaren Anhänger, die mit seiner Person zweifellos ande-

---

[183] Dazu J. SCHRÖTER, Metaphorische Christologie. Überlegungen zum Beitrag eines metapherntheoretischen Zugangs zur Christologie anhand einiger christologischer Metaphern bei Paulus, in: J. Frey/J. Rohls/R. Zimmermann (Hg.), Metaphorik und Christologie, TBT 120, Berlin 2003, 53–73, 63–67.

[184] S. ZIMMERMANN, ‚Deuten' heißt erzählen und übertragen (s. Anm. 44).

[185] Dazu SCHRÖTER, Christologie (s. Anm. 183), 67f.

[186] S. dazu grundlegend ZIMMERMANN, Christologie (s. Anm. 174); DERS., „Du wirst noch Größeres sehen..." (Joh 1,50). Zur Ästhetik der Christusbilder im Johannesevangelium – eine Skizze, in: Frey/Rohls/Zimmermann (Hg.), Metaphorik (s. Anm. 183), 93–110.

re Hoffnungen und Erwartungen verbunden hatten (vgl. Lk 24,21), war er ein zunächst unbegreifliches Geschehen, eine Katastrophe, auf die sie offenbar keineswegs so vorbereitet waren, dass sie in der Lage gewesen wären, den Ereignissen standzuhalten. Das historisch kaum bezweifelbare Faktum der *Jüngerflucht* (Mk 14,50; vgl. Joh 16,32) und die nach der Gefangennahme Jesu bzw. seiner Kreuzigung erfolgte Rückkehr von Gliedern | des Jüngerkreises nach Galiläa[187] zeigen deutlich, dass sich ein hinreichendes Verständnis des Todes Jesu offenbar nicht aus dem Wirken Jesu, seiner Verkündigung oder seiner Jüngerlehre gewinnen ließ. Dies rät zur Vorsicht gegenüber allen Versuchen, die nachösterlichen Deutungen allzu linear aus den Überlieferungen über die Worte und Taten des Irdischen abzuleiten.

Die Anhänger Jesu waren in die Flucht getrieben und offenbar zutiefst enttäuscht dadurch, dass der, dessen Botschaft sie gehört, dessen Taten sie gesehen und mit dessen Wirken sie die Aufrichtung der Gottesherrschaft erhofft hatten, verhaftet, zum Tode verurteilt und gekreuzigt worden war. Eine Deutung, die ihnen diese Ereignisse und ihren Sinn hätte verständlich machen können, gab es anscheinend zu diesem Zeitpunkt noch nicht. Weder die Worte Jesu selbst noch die Schrift oder die religiösen Traditionen Israels konnten ihnen in dieser Situation eine Erklärung bieten, die sie von der Flucht aus Jerusalem, von der Rückkehr in ihre galiläische Heimat und ihren früheren Beruf abgehalten hätte.

Wenn man dennoch damit rechnet, dass der irdische Jesus seinen Zug nach Jerusalem bewusst angetreten[188] und die dort möglicherweise bevorstehenden Ereignisse in irgendeiner Weise gedeutet hat, dann bedarf diese Diskrepanz einer Erklärung. Die neutestamentliche Tradition bietet hier den – historisch keineswegs unplausiblen – Hinweis auf das Unverständnis der vorösterlichen Anhänger Jesu.[189] Die Jesuslogien, die am ehesten

[187] Diese wird nicht nur durch Mk 16,7 (par Mt 28,7), sondern auch durch Mt 28,16–20 und die – allerdings schwer historisch auswertbare – Szene in Joh 21,1–14 gestützt. Gegenüber der markinischen Notiz ist Lk 24,6f. deutlich als sekundäre Abwandlung erkennbar. Vielleicht blieb Petrus noch länger in Jerusalem (vgl. Mk 14,53–72), aber das bleibt unsicher. In Anbetracht dessen, dass die Jünger mit Jesus als Passapilger nach Jerusalem gezogen waren, wäre eine Rückkehr in die Heimat das Normale. Daher formuliert J. GNILKA, Petrus und Paulus, Freiburg 2002, 72, zu Recht: „Nicht die Rückkehr der Jünger und des Petrus nach Galiläa bedarf einer besonderen Erklärung. Vielmehr muß ihr erneuter Zug nach Jerusalem durch ein außerordentliches Geschehnis ausgelöst worden sein.“

[188] Dazu s. zuletzt die Argumente LUZ, Warum zog Jesus nach Jerusalem? (s. Anm. 118), 412–421.

[189] Das ‚Jüngerunverständnis‘ im Markusevangelium, wird seit William Wrede im Zusammenhang der von ihm angenommenen apologetischen Konstruktion des ‚Messiasgeheimnisses‘ diskutiert. Doch kann dieses nach heutiger Diskussionslage kaum mehr als ein einheitlicher Motivkomplex verstanden werden (s. F. FENDLER, Studien zum Markusevangelium. Zur Gattung, Chronologie, Messiasgeheimnistheorie und Überlieferung des zweiten Evangeliums, GTA 49, Göttingen 1991), und die Aussagen über das Unverständnis der vorösterlichen Jünger könnte durchaus einen Anhaltspunkt an der Zeit des irdischen Jesus haben.

Anspruch erheben können, eine vorösterliche Deutung seines bevorstehenden Todes wiederzugeben, bleiben in ihrem Sinn kryptisch, wie z.B. das Logion von der (Todes-)Taufe Lk 12,50 (par Mk 10,38)[190] oder auch die ‚Deuteworte' im Kontext des letzten Mahls.[191] Aus solchen Worten ließ sich kein Verständnis gewinnen, das den Anhängern | Jesu in seiner Todesstunde bereits die Zuversicht eines ‚heilvollen Ausgangs' hätte vermitteln können. Die synoptischen Auferstehungsweissagungen[192] sind hingegen – ebenso wie die vorliegende Form der Leidensweissagungen[193] – erst *ex eventu* formuliert.

Vor dem Hintergrund der Situation der Jünger Jesu angesichts seines Kreuzestodes erklärt es sich, „wieso die Osterereignisse für den Glauben und die Entstehung der Urgemeinde *die* zentrale und grundlegende Bedeutung bekamen".[194] Aber auch im Licht dieser Ereignisse, die hier nicht näher zu erörtern sind, bot das Faktum seines Todes die entscheidende Denkaufgabe, ja ein Rätsel. Denn durch die Osterereignisse wurde das Faktum dieses Todes Jesu gerade nicht entschärft, sondern eher noch verschärft. Die nachösterlich formelhafte Rede Χριστὸς ἀπέθανεν (1Kor 15,3b) stellt diesen Kontrast deutlich vor Augen: Der, der starb, war nicht irgendein Verbrecher, sondern derjenige, an den sich ‚messianische' Erwartungen

---

[190] Vgl. zur schwierigen Frage der Authentizität LUZ, Warum zog Jesus nach Jerusalem? (s. Anm. 118), 422–425.

[191] Auf die Frage des ursprünglichen Wortlauts ist in diesem Kontext nicht einzugehen. Vgl. zur Interpretation zuletzt C. NIEMAND, Jesu Abendmahl. Versuch zur historischen Rekonstruktion und theologischen Deutung, in: ders. (Hg.), Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt (FS A. Fuchs), Linzer philosophisch-theologische Beiträge 7, Frankfurt 2002, 81–122.

[192] Die These von H.F. BAYER, Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection. The Provenance, Meaning and Correlation of the Synoptic Predictions, WUNT 2/20, Tübingen 1986, 241f., dass die Rede von der Auferweckung eines Propheten in Jesu Umwelt möglich war und daher kein Anlass bestünde, die Auferstehungsweissagungen in der synoptischen Tradition für sekundäre Bildungen zu halten, ist logisch nicht zwingend, spiegelt ein deutlich apologetisches Interesse und scheitert insbesondere am Faktum der Jüngerflucht. Auch wenn nach Mk 14,25 und m.E. auch Mk 12,18–27 für die Verkündigung und das Verständnis des irdischen Jesus sehr wahrscheinlich mit dem Glauben an die (eschatologische) Auferweckung der Toten rechnen muss (dazu s. O. SCHWANKL, Die Sadduzäerfrage [Mk 12,18–27 parr]. Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung, BBB 66, Frankfurt 1987), spricht doch die markinische Gethsemaneüberlieferung (Mk 14,32–42) deutlich dagegen, dass der irdische Jesus seinen eigenen Tod bereits im Lichte dessen gesehen hat, was nachösterlich zum Inhalt der Verkündigung wurde: dass in der Auferweckung des Gekreuzigten die eschatologische Auferstehung der Toten schon begonnen habe.

[193] Vielleicht mit Ausnahme einer Vorstufe von Mk 9,31, wo sich auch sprachlich (Wortspiel) ein geformter Spruch vermuten lässt, freilich ohne die abschließende Auferstehungsaussage und vielleicht auch ohne die Aussage von der Tötung. S. zum vormarkinischen Bestand der Leidens- und Auferstehungsansagen zuletzt A. WEIHS, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen, fzb 99, Würzburg 2003, bes. 257ff.

[194] BARTH, Tod (s. Anm. 11), 9.

hefteten und der als Messiasprätendent gekreuzigt wurde. Dass dieser, den Gott nicht im Tode gelassen, sondern auferweckt und zum ‚Herrn' eingesetzt hat, in den Tod ‚dahingegeben' worden war (Röm 4,25), bedurfte umso mehr einer Erklärung.

Wäre keine österliche Kunde erschollen, wären die Anhänger Jesu zumindest nach einiger Zeit wieder endgültig zur Tagesordnung zurückgekehrt. Einige hätten ihn vielleicht noch weiter verehrt, wie dies ja auch im Blick auf Johannes den Täufer geschah. Sie hätten Jesu Beseitigung auf finstere Ränke seiner Jerusalemer Gegner und die gottlose Justiz der römischen Besatzer zurückgeführt, aber der Kreis seiner Getreuen hätte sich nach und nach ausgedünnt, jedenfalls kaum signifikant ausgebreitet. |

Doch angesichts österlicher Erscheinungen, in der neuen Sammlung des Jüngerkreises und in den Anfängen der urchristlichen Mission war es unausweichlich, darüber zu reflektieren und zu erklären, wie der Kreuzestod des nun von Gott von den Toten Auferweckten, des ‚Herrn', zu verstehen sei. Wie sollte man an einen glauben, der als gemeiner Verbrecher, ja – in jüdischen Kategorien – als Gesetzesbrecher und Verführer hingerichtet worden war und der für torakundige Juden als von Gott Verfluchter gelten musste (Dtn 21,23; vgl. Gal 3,13)? Die urchristliche Mission, gerade im palästinisch-jüdischen Kontext in Jerusalem und Umgebung, setzte eine Antwort oder zumindest Antwortversuche auf diese Frage voraus. Deshalb müssen die Ansätze, das Rätsel des Todes Jesu zu deuten, historisch in die früheste nachösterliche Gemeinde zurückgehen und damit in den Kreis derer, die Jesus zuvor nachgefolgt waren.[195] Es wäre schwerlich denkbar, dass sich solche Reflexionen erst in einem größeren Abstand vom Urgeschehen ereignet hätten. Die missionarische Verkündigung, wie sie von der Urgemeinde und v.a. den ‚Hellenisten' ausging, wäre gerade unter judäischen Juden, die um den Vorgang der Beseitigung und Kreuzigung Jesu noch wissen mussten, kaum möglich gewesen.

Mag es auch Gründe geben, dass die früheste Gemeinde zuerst die Auferstehung Jesu bekenntnishaft formulierte, so ergab sich doch daraus unmittelbar die Notwendigkeit, seinen Tod zu deuten und zu erklären, so dass man letztlich kaum eine chronologische Einordnung der Bekenntnisse vornehmen kann: In der vorpaulinischen Formeltradition liegt beides nebeneinander und bereits in enger Verknüpfung vor (1Kor 15,3–5), und die Versuche, solche Formulierungen aus sprachlichen oder sachlichen Gründen einer späteren, von der Urgemeinde unterschiedenen hellenistischen Gemeinde zuzuschreiben, kann man aufgrund der Arbeiten Martin Hengels ad acta legen.[196] Chronologisch und sachlich lässt sich hier kaum mehr weiter differenzieren.

---

[195] Die weitergehende Frage nach Ansätzen der Deutung in der Verkündigung und im Wirken des irdischen Jesus ist historisch ebenfalls von hier aus zu stellen, doch lässt sie sich in Anbetracht der Jüngerflucht und des bis in die Osterereignisse hinein bezeugten Unverständnisses der Jünger nur noch gebrochen beantworten.

[196] Vgl. die o. Anm. 132–135 genannten Arbeiten.

Es ist daher auch sehr schwer zu sagen, welchen Modellen der Todesdeutung die Priorität zukommt. Nach dem *Schweigen* des Entsetzens, das sicher die erste Reaktion der Anhänger Jesu prägte, ließen sich verschiedene Modelle herausbilden.

Immer wieder wird dem in der Apostelgeschichte verwendeten *Kontrastschema* „ihr habt ihn getötet – Gott aber hat ihn auferweckt" (Act 2,23f.; 3,13ff.; 4,10; 5,30; 10,39f.; 13,27ff.) ein besonders hohes Alter zugeschreiben,[197] insbesondere deshalb, weil es Jesu | Tod sehr einfach und ‚noch' ohne soteriologische Implikationen thematisiert. Es könnte auf einen ‚Sitz im Leben' in der missionarischen Verkündigung gegenüber Juden zurückweisen und damit in einer frühen Zeit wurzeln, aber es ist nicht auszuschließen, dass diese Formulierung zu einem wesentlichen Teil auf Lukas zurückgeht und daher nicht gemäß seinem ‚noch' wenig ausgebildeten soteriologischen Aussagegehalt in einer vermeintlich ‚linearen' theologiegeschichtlichen Entwicklung ganz am Anfang einzuordnen ist.

Ein anderer ‚Kandidat' für eine sehr frühe Todesdeutung ist das *‚δεῖ'*, d.h. der Hinweis auf eine von Gott her gesetzte *Notwendigkeit* des Todes Jesu, das sich in der ersten markinischen Leidensankündigung in Mk 8,31 und dann v.a. bei Lukas (Lk 17,25; 24,7.44.46; Act 3,21; 17,3) und im Johannesevangelium (Joh 3,14; 12,34) findet. Diese sicher vormarkinische Aussage[198] setzt – im Lichte der Auferweckung – voraus, dass Jesu Leiden und Sterben ein von Gott gewolltes und im Rahmen seines Heilsratschlusses gesetztes Geschehen ist, es ‚deutet' also den Tod Jesu im Glauben an Gottes Handeln an und in Jesus von Nazareth und setzt dabei voraus, dass dieses Geschehen in Übereinstimmung mit dem in der Schrift niedergelegten Willen Gottes steht[199] – auch wenn konkrete Schriftstellen (noch) nicht genannt werden.

Man könnte noch weitere Interpretamente nennen, für die ein relativ hohes Alter zu postulieren ist, etwa die Deutung des Todes Jesu nach dem alttestamentlichen Modell des von den ‚Gottlosen' veursachten *Leidens des Gerechten*[200], das sich für alle diejenigen, die wussten, dass die Anklage gegen Jesus fadenscheinig gewesen und seine Verurteilung zu Unrecht erfolgt war, in der Form des Gedankens nahelegen konnte, dass hier ein Unschuldiger den Tod erlitten hatte und von Gott – gemäß alttestamentlicher Aussagen – nicht in der Grube belassen, sondern rehabilitiert und erhöht wurde. Manche Interpreten halten dieses Interpretament, das die markinische Passionsgeschichte prägt und sehr

---

[197] So wieder L. SCHENKE, Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart 1990, 24f.; vgl. DERS., Die Kontrastformel Apg 4,10b, BZ 26 (1982), 1–20. Vgl. zum Ganzen M. RESE, Die Aussagen über Jesu Tod und Auferstehung in der Apostelgeschichte – ältestes Kerygma oder lukanische Theologumena?, NTS 30 (1984), 335–353; BARTH, Tod (s. Anm. 11), 24f.

[198] S. zuletzt WEIHS, Deutung (s. Anm. 193), 242–248.

[199] S. dazu BARTH, Tod (s. Anm. 11), 26–28.

[200] S. grundlegend E. SCHWEIZER, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, AThANT 28, Zürich [2]1962; L. RUPPERT, Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum, fzb 5, Würzburg/Stuttgart 1972, DERS., Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs, SBS 59, Stuttgart 1972; K.T. KLEINKNECHT, Der leidende Gerechtfertigte, Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom ‚leidenden Gerechten' und ihre Rezeption bei Paulus, WUNT 2/13, Tübingen [2]1988; BARTH, Tod (s. Anm. 11), 28–32.

wahrscheinlich auf die vormarkinsichen Passionstraditionen zurückgeht,[201] für die älteste Todesdeutung überhaupt,[202] zumal zumindest sachliche Parallelen zu vorpaulinischen Traditionen bestehen könnten.[203]

Die historisch-genetische Frage nach den ältesten nachösterlichen Deutungen des Todes Jesu lässt sich allerdings kaum in dem Sinne beantworten, dass sich dabei eine ‚Entwicklung' von weniger zu stärker soteriologisch geprägten oder von weniger zu stärker | auf die Schrift bezogenen Aussagen ergeben könnte. Dies würde nämlich voraussetzen, dass am Anfang – und d.h. letztlich in der Verkündigung bzw. Jüngerlehre Jesu selbst – kein Bezug auf die Schrift und keine soteriologische Sinndeutung stehen könne. Eine solche Voraussetzung wäre jedoch ein letztlich nicht begründbares Postulat – freilich mit gravierenden sachlichen Konsequenzen.

Geht man umgekehrt von der Annahme aus, dass im Wirken Jesu (seiner Verkündigung der eschatologischen Gottesherrschaft, seiner Hinwendung zu Sündern und Leidenden etc.) und in seinen Worten im Horizont seines Todes zumindest Ansätze zu einer Deutung seines Sterbens als Dahingegebensein in das Todesgeschick (Mk 9,31*), als Lebenshingabe ‚für die Vielen' (Mk 14,24; vgl. 1Kor 11,23) etc. vorlagen, dann ist damit zu rechnen, dass die früheste Gemeinde aufgrund der als Wiederannahme erfahrenen Osterereignisse und in der Erinnerung an Jesu Worte und sein Geschick ebenso ursprünglich zu einer Deutung seines Todes als Dahingegebensein „wegen unserer Sünden" oder als Sterben „wegen unserer Sünden gemäß den Schriften" gelangen konnte.

Historisch lässt sich die Frage nach dem *einen* Ursprung der soteriologischen Deutung des Todes Jesu wohl kaum eindeutig lösen. Die Pluralität der formulierten und im Neuen Testament nebeneinander belegten Interpretamente weist jedoch darauf hin, dass das Verständnis des Todes Jesu für das Urchristentum die entscheidende Herausforderung bot.

Bemerkenswerterweise ist innerhalb des Neuen Testaments wenig von einem ‚Streit' zwischen den einzelnen frühen Deutungen zu erkennen – diese werden vielmehr in unterschiedlicher Weise aufgenommen, weiterentwickelt, kombiniert und in größere Erzähl- oder Interpretationszusammenhänge gestellt. Natürlich gab es im frühen Christentum auch die Zurückweisung oder Verdrängung einzelner Interpretamente,[204] aber es ist doch zu fragen, inwiefern viele der in der Forschung aufgestellten Alternativen (von Gott verfügt / unerklärliches Geschick; soteriologisch / nicht soteriologisch; sühnewirksam / ohne den Sühnegedanken etc.) ihre Kraft nicht eher aus der neuzeitlichen Diskussion und der Infragestellung ‚klas-

---

[201] S. dazu RUPPERT, Jesus (s. Anm. 200), 52ff.; R. PESCH, Das Markusevangelium II. Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, HThK 2/2, Freiburg 1977, 13ff.; J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus II. Mk 8,27–16,20, EKK 2/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1979, 311. und die bei BARTH, Tod (s. Anm. 11), 32 Anm. 25 genannten Literatur.

[202] So RUPPERT, Jesus (s. Anm. 200), 59.

[203] Dazu s. KLEINKNECHT, Der leidende Gerechtfertigte (s. Anm. 200), 177ff.

[204] So z.B. im Thomasevangelium, s. dazu POPKES, Umdeutung (s. Anm. 3).

sischer‘ Interpretationsmodelle gewinnen als aus den neutestamentlichen Texten.[205]

Die Verarbeitung unterschiedlicher Motive der Deutung des Todes Jesu bei Markus oder auch in den paulinischen und johanneischen Texten deutet darauf hin, dass diese Motive von den urchristlichen Tradenten und Autoren eher akkumulativ als alternativ gebraucht wurden. Dies entspräche der für das antike Denken immer wieder festgestellten ‚Aspekthaftigkeit‘ bzw. | der „Vielfalt der Annäherungsweisen“,[206] die ebenso wie für die Christologie auch für das soteriologische Denken des Urchristentums in Rechnung zu stellen ist. Hier dürfte auch der Grund dafür liegen, dass eine einseitige Favorisierung einer bestimmten Kategorie der Deutung des Todes Jesu sowohl historisch als auch systematisch kaum begründbar ist. Der Sinnkosmos der unterschiedlichen Deutungen ist komplexer, er ermöglicht sachliche Bezüge und Verbindungen, die die aufgrund sprachlicher Merkmale möglichen traditionsgeschichtlichen und semantischen Distinktionen übersteigen, und gerade die Metaphorizität wesentlicher Interpretamente bietet das Potential für eine – in nachneutestamentlicher Zeit intensiv fortgesetzte[207] – Geschichte der Sinndeutung, die ihrerseits wieder zurückweist auf das offenbar unerschöpfliche Potential des Geschehens des Todes Jesu, der bis in die Gegenwart zu deuten und zu denken gibt.

---

[205] Ich habe in einer früheren Arbeit ähnliche Phänomene im Blick auf die Interpretation der neutestamentlichen Eschatologie beobachtet; s. J. FREY, Die johanneische Eschatologie I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1997, 407ff. (dort im Blick auf Kategorien wie präsentisch / futurisch; individuell / kollektiv etc.).

[206] So HENGEL, Sohn Gottes (s. Anm. 135), 90; DERS., Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, WUNT 67, Tübingen 1994, 194.266. Hengel bezieht sich dabei auf altorientalistische und ägyptologische Arbeiten zum mythischen Denken: H. FRANKFORT/H.A. FRANKFORT, Einführung, in: DIES. u.a., Alter Orient – Mythos und Wirklichkeit, UB 9, Stuttgart ^{2}1981, 17ff.; E. BRUNNER-TRAUT, Frühformen des Erkennens. Am Beispiel Altägyptens, Darmstadt ^{2}1992, 1ff.120ff.171ff.

[207] S. W.A. LÖHR, Deutungen der Passion Christi bei Heiden und Christen im zweiten und dritten Jahrhundert, in: Frey/Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu (s. Anm. 2), 545–574.

6. Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung*

Neutestamentliche Perspektiven

Karriere und Krise des Stellvertretungsgedankens in der Theologie sind engstens verbunden mit seiner Applikation auf das im Neuen Testament bezeugte Heilsgeschehen, das Wirken und vor allem das Sterben Jesu von Nazareth. Insofern dieses Geschehen als Stellvertretung – als „stellvertretendes Sterben" oder gar als „stellvertretender Sühnetod" – interpretiert wird, ist die Rede von der Stellvertretung einbezogen in die sachlichen und terminologischen Probleme der Deutung des Todes Jesu,[1] die insbesondere seit der Aufklärung besonders virulent sind.[2]

In der neutestamentlichen Diskussion um den Begriff der „Stellvertretung" ist fast alles strittig:[3] Ist dieser Terminus überhaupt exegetisch brauchbar oder sollte man nicht eher auf diese übergreifende Kategorie

---

* Beitrag bei einem interdisziplinären Symposium zum Gedanken der ‚Stellvertretung' in Tübingen im Jahr 2004. Für die Zusammenarbeit und vielfältige Belehrung danke ich meinem Tübinger Lehrer Prof. Dr. Bernd Janowski und seiner Frau Prof. Dr. J. Christine Janowski sehr herzlich.

[1] Zum Überblick s. J. FREY, Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion, in: J. Frey/J. Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, WUNT 181, Tübingen 2005, 3–50 (= Nr. 5 in diesem Band); J. SCHRÖTER, Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu, a.a.O., 51–71.

[2] S. dazu F. NÜSSEL, Die Sühnevorstellung in der klassischen Dogmatik und ihre neuzeitliche Problematisierung, in: Frey/Schröter (Hg.), Deutungen (s. Anm. 1), 73–94; S. SCHAEDE, Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie, BHTh 126, Tübingen 2004, bes. 548ff., sowie den Beitrag von S. SCHAEDE, Jes 53, 2 Kor 5 und die Aufgabe systematischer Theologie, von Stellvertretung zu reden, in: J.C. Janowski/B. Janowski/H.P. Lichtenberger (Hg., in Zusammenarbeit mit Annette Krüger), Stellvertretung. Theologische, philosophische und historische Aspekte I. Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004, Neukirchen-Vluyn 2006, 125–148.

[3] S. zum Thema die Lexikonartikel K.-H. MENKE, Art. Stellvertretung I–IV, LThK³ 9 (2000), 951–956; G. RÖHSER, Art. Stellvertretung IV: Neues Testament, TRE 32 (2001), 140–145; J. FREY, Art. Stellvertretung III: Neues Testament, RGG⁴ 7 (2004), 1709f.; ausführlicher B. JANOWSKI, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff, SBS 165, Stuttgart 1997; G. RÖHSER, Stellvertretung im Neuen Testament, SBS 195, Stuttgart 2002.

verzichten und philologisch präziser die Rede vom „Sterben für jemanden" und andere Wendungen je separat thematisieren?[4] Oder sagt die Kategorie der Stellvertretung umgekehrt zu wenig aus, so dass man theologisch treffender von der „Sühne" als der soteriologischen Grundvorstellung sprechen sollte?[5] Wie lässt sich das Motiv der Stell|vertretung zwischen diesen beiden Polen sinnvoll fassen und welche soteriologischen Sinngehalte kann die Rede von Stellvertretung zur Sprache bringen? Wie hängen Stellvertretung in Jesu Tod und Stellvertretung in seiner gesamten Existenz zusammen? Und nicht zuletzt: Wie kam das Urchristentum zu dieser keineswegs selbstverständlichen Deutung des Todes Jesu? Wo liegen die Ansätze dafür? Welches ist der Kontext für ein angemessenes Verständnis dieser Formulierungen? Ist es das Wirken des irdischen Jesus bzw. seine ureigene Todesdeutung? Bilden alttestamentliche Passagen wie z.B. Jesaja 53 den prägenden Hintergrund? Oder sind stattdessen die vielfältigen hellenistischen Vorstellungen vom Sterben eines Menschen ‚für' die Polis, die Gesetze, die Freunde etc. heranzuziehen, so dass möglicherweise sogar die soteriologische Grundvorstellung vom ‚Sterben für' aus paganen Wurzeln zu verstehen wäre?[6]

Nur wenige dieser Fragen lassen sich im vorliegenden Rahmen erörtern. Vor allem die systematischen und hermeneutischen Probleme, die sich mit der Deutung des Todes Jesu verbinden, können hier nicht erörtert werden.[7] Ich kann lediglich in einigen Vorbemerkungen (I) den terminologischen Rahmen andeuten, in dem meine Überlegungen stehen. Dann möchte ich mich (II) auf den m.E. entscheidenden Überlieferungskomplex konzentrieren, die ‚vorpaulinischen' Formeln und ihre paulinische Rezeption, und in diesem Rahmen nach Herkunft und Anknüpfungspunkten, sachlichem Ge-

---

[4] So zuletzt C. BREYTENBACH, ‚Christus starb für uns.' Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten ‚Sterbeformeln', NTS 49 (2003), 447–475.

[5] So P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments I. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, passim; DERS., Zur Predigt am Karfreitag, in: T. SORG/P. STUHLMACHER, Das Wort vom Kreuz. Zur Predigt am Karfreitag, CTB 52, Stuttgart 1996, 11–49.113–118; O. HOFIUS, Art. Sühne IV: Neues Testament, TRE 32 (2001), 341–347; aber auch U. WILCKENS, Der Brief an die Römer I. Röm 1–5, EKK 6/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978, 240; H. MERKLEIN, Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod. Entwicklung und Gehalt einer zentralen neutestamentlichen Aussage, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus, WUNT 43, Tübingen 1987, 181–191; DERS., Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes, in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus II, WUNT 105, Tübingen 1998, 31–59.

[6] So provokativ H. VERSNEL, Jezus Soter – Neos Alkestis? Over de niet-joodse achtergrond van een christelijke doctrine, Lampsas 22 (1989), 219–242; s. jetzt die ausführliche und etwas vorsichtigere Abhandlung DERS., Making Sense of Jesus' Death. The Pagan Contribution, in: Frey/Schröter (Hg.), Deutungen (s. Anm. 1), 213–294.

[7] S. die Diskussion in FREY, Probleme (s. Anm. 1).

halt und literarischer Ausgestaltung des Motivs fragen. Einige knappe Perspektiven (III) müssen für die weitere Traditionsentwicklung genügen.

I. Terminologische Vorklärungen zur „Stellvertretung"

1. „Stellvertretung" ist ein *metasprachlicher* Begriff, ein Terminus der theologischen Beschreibungs- und Diskurssprache. Ihm entspricht weder im hebräischen Alten noch im griechischen Neuen Testament ein | spezifischer Terminus.[8] Die Verwendung dieser Deutekategorie hängt stets von den jeweiligen definitorischen Vorgaben ab und erfolgt daher verschiedenartig. Das macht die Verwendung nicht illegitim. Wie andere interpretierende Wissenschaften auch, arbeitet die Theologie häufiger mit Begriffen und Kategorien, die in ihren Quellen noch gar nicht oder zumindest anders gebraucht sind als heute. Dies impliziert allerdings die Gefahr einer gewissen Begriffs*verwirrung*, und eine solche liegt hinsichtlich des Stellvertretungsbegriffs und seiner Relation zu anderen soteriologischen Kernbegriffen wie Sühne, Versöhnung, Opfer oder Loskauf vor.

2. Den in der exegetischen Diskussion gängigen Definitionen liegen unterschiedliche Abgrenzungen sowie – oft unausgesprochene – sachlich-theologische Werturteile zugrunde. Diesen *hermeneutischen Zirkel* muss sich die Exegese selbstkritisch bewusst machen.

a) Aufschlussreich ist der Sachverhalt, dass die Einführung des Abstraktums „Stellvertretung" in den neuzeitlichen Diskurs zum Ersatz anderer Termini wie der *satisfactio vicaria*[9] oder *vicaria substitutio* erfolgte.[10] Der Gebrauch des Abstraktums anstelle des Adjektivs *vicaria* ermöglicht es, offen zu lassen, *was* denn Christus ‚stellvertretend' getan oder erlitten hat (z.B. die für Aufklärungstheologen fragwürdig gewordene „Genugtuung"). Die Rezeption des Terminus in der Aufklärungszeit spiegelt außerdem

---

[8] Auch in anderen Wissenschaftssprachen wie dem Englischen fehlt ein direktes Äquivalent. Weder „atonement" noch „expiation" (die beide je verschiedene Aspekte des deutschen Begriffs „Sühne" wiedergeben) noch „representation" erfassen den gesamten, hier implizierten Sachverhalt. Zur Begriffsgeschichte im Hintergrund des deutschen Stellvertretungsbegriffs s. S. SCHAEDE, Jes 53 (s. Anm. 2), sowie ausführlich DERS., Stellvertretung (s. Anm. 2).

[9] Vgl. C. GESTRICH/T. HÜTTENBERGER, Art. Stellvertretung V: Kirchengeschichtlich und systematisch-theologisch, TRE 32 (2001), 145–153, 146; MENKE, Art. Stellvertretung (s. Anm. 3), 953; DERS., Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Sammlung Horizonte N.F. 29, Einsiedeln 1991, 82ff.; E. JÜNGEL, Das Geheimnis der Stellvertretung. Ein dogmatisches Gespräch mit Heinrich Vogel, in: ders., Theologische Erörterungen III. Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, BEvTh 107, München 1990, 243–260, 250f.

[10] S. dazu jetzt präzise SCHAEDE, Stellvertretung (s. Anm. 2), 550f.; DERS., Art. Stellvertretung IV: Dogmengeschichtlich und dogmatisch, RGG^4 7 (2004), 1710–1712; vgl. auch DERS., Jes 53 (s. Anm. 2).

das Bestreben, im Gegensatz zur altprotestantischen Orthodoxie dingliche oder merkantile Aspekte sowie die juridische Dimension im Verständnis des Heilsgeschehens nach Möglichkeit zurückzudrängen und Heilszueignung und Glauben als gänzlich *personalen* Akt zu verstehen.[11] Diese personalistische Intention bestimmt auch die Verwendung des Terminus in | der Theologie des 20. Jh.s.[12] Neubildungen wie die Rede von Jesu „Proexistenz“[13] oder der „Existenzstellvertretung“[14] durch ihn spiegeln dieses Interesse an der personalen Dimension des Heilsgeschehens und an der Abwehr anderer Aspekte, die sich traditionell mit diesem verbanden.

b) Sachlich-theologische Werturteile stehen auch im Hintergrund, wenn gelegentlich – z.B. im Blick auf Paulus – zwar von „*Stellvertretung*“, nicht aber von „*Sühne*“ gesprochen wird,[15] während bei anderen dezidiert die Sühne zur Leitkategorie der neutestamentlichen Soteriologie und damit auch der Rede von der Stellvertretung wird.[16] Auf diesem Hintergrund lässt sich der Streit verstehen, ob und inwiefern zwischen beiden Vorstellungen traditionsgeschichtlich und sachlich zu unterscheiden ist[17] oder ob diese Unterscheidung historisch und theologisch unangemessen ist.[18]

---

[11] Ein solches Verständnis hatte – trotz der merkantilen Metapher – auch schon in Luthers Rede vom „fröhlichen Wechsel“ oder „Tausch“ vorgelegen, hinter der nicht nur eine Übernahme und Begleichung der Sündenschuld steht, sondern ein „direkter Platztausch, bei [dem] wechselseitige Identifikation stattfindet: Christi mit dem Sünder, des Sünders mit Christus“ (GESTRICH/HÜTTENBERGER, Art. Stellvertretung [s. Anm. 9], 149; vgl. W. V. LOEWENICH, Christi Stellvertretung. Eine theologische Meditation zu Luthers Auslegung von Gal 3,13, in: DERS., Von Augustin zu Luther. Beiträge zur Kirchengeschichte, Witten 1959, 150–160, 159).

[12] Vgl. zu Karl Barths Rezeption des Terminus MENKE, Stellvertretung (s. Anm. 9), 168ff.; GESTRICH/HÜTTENBERGER, Art. Stellvertretung (s. Anm. 9), 150f.; zum Einfluss des Personalismus MENKE, Stellvertretung (s. Anm. 9), 954.

[13] H. SCHÜRMANN, Jesu Todesverständnis im Verstehenshorizont seiner Umwelt, ThGl 70 (1980), 141–160; DERS., Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung, Freiburg 1983, 185ff.

[14] So etwa P. STUHLMACHER, Existenzstellvertretung für die Vielen. Mk 10,45 (Mt 10,28), in: DERS., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, 27–42. Der Terminus wurde aufgenommen z.B. bei O. HOFIUS, Das vierte Gottesknechtslied in den Briefen des Neuen Testaments, in: DERS., Neutestamentliche Studien, WUNT 132, Tübingen 2000, 340–360, 360.

[15] So paradigmatisch E. KÄSEMANN, Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus, in: DERS., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 61–107, 79, mit dem Argument, das Opfermotiv habe „keine wesentliche Bedeutung“ bei Paulus. Christologisches Gewicht trage allein der Stellvertretungsgedanke, der aber nicht im Sinne eines stellvertretenden Strafleidens verstanden werden dürfe.

[16] Vgl. z.B. WILCKENS, Römer I (s. Anm. 5), 240, der meint, „daß die kultische Sühne-Vorstellung durchweg der Horizont ist, unter dem der Tod Christi in seiner Heilsbedeutung im Urchristentum gedacht wird“; ähnlich HOFIUS, Art. Sühne (s. Anm. 5), 346, der meint, bei den anderen Deutungen des Todes Jesu im NT handle es sich „entweder um Implikationen bzw. um bestimmte Aspekte des Sühnegedankens selbst oder aber um Aussagen, die erst in seinem Licht ihre theologische Plausibilität gewinnen“. Vgl. auch STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 5), 193 u.ö.

[17] So z.B. F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments II. Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung, Tübingen 2003, 383ff., vgl. C. BREYTENBACH,

c) Sachlich-theologische Optionen stehen auch hinter der Unterscheidung von *exkludierender* und *inkludierender* Stellvertretung.[19] Dies wird deutlich, wenn für | manche Interpreten der inkludierende Aspekt als der allein der biblischen Sündenerkenntnis angemessene und ‚eigentlich' christliche gilt,[20] während andere gerade diesen Aspekt aus der Rede von der Stellvertretung ausgrenzen und diese Vorstellung als rein exkludierend definieren.[21]

d) Eine prononcierte theologische Option steht schließlich auch hinter den neueren Versuchen, die Rede von der Stellvertretung von ihrer Konzentration auf den Tod Jesu zu lösen und primär auf sein ganzes Leben und Wirken zu beziehen.[22] Dieser Gedanke mag systematisch durchaus fruchtbar sein.[23] Versucht man aber von hier aus das neutestamentliche Phänomen der Stellvertretung insgesamt zu erfassen, etwa in der Erwartung, die Rede von Jesu Heilsbedeutung aus ihrer heute nur schwer vermittelbaren Fokussierung auf das Kreuz zu befreien, wird man den spezifischen Akzent der neutestamentlichen Zeugnisse verfehlen.

e) Ein Unbehagen gegenüber der Rede von der Stellvertretung und der mit ihm verbundenen Begriffsverwirrung spiegelt schließlich der Vorschlag, auf diesen metasprachlichen Terminus und die Konstruktion einer übergreifenden und daher in den Texten selbst schwerlich präzise erweisbaren Stellvertretungs-‚Vorstellung' ganz zu verzichten und in größerer sprachlicher Nähe zu den Quellen die einzelnen Termini je für sich zu

---

Versöhnung, Stellvertretung und Sühne. Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe, NTS 39 (1993), 59–79, 66–73.

[18] So die Polemik bei STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 5), 193: Es sei „historisch und biblisch-theologisch gleich widersinnig, bei der Rede vom stellvertretenden Sühnetod Jesu Sühne, Sühnopfer, Stellvertretung, Todesgericht, Neuschöpfung und Sündenvergebung auseinanderzudividieren oder gar gegeneinander auszuspielen".

[19] Diese geht bereits auf die dogmatischen Diskussionen des 19. Jh.s zurück; vgl. G. WENZ, Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit I, MMHST 9, München 1984, 317ff.; W. PANNENBERG, Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 475ff. Vgl. die Kritik an dem der Rede von der ‚inkludierenden' Stellvertretung inhärenten Personbegriff bei RÖHSER, Stellvertretung (s. Anm. 3), 11ff., 29ff.

[20] So etwa HOFIUS, Gottesknechtslied (s. Anm. 14), 114; DERS., Art. Sühne (s. Anm. 5), 346; aber auch PANNENBERG, Theologie II (s. Anm. 19), 475: „Eine ... Vorstellung exklusiver Stellvertretung entspricht dem Zeugnis des Neuen Testaments nicht."

[21] So RÖHSER, Stellvertretung (s. Anm. 3), 29ff.; weiter DERS., „Inklusive Stellvertretung"? Überlegungen am Beispiel von Röm 6 und 2Kor 5, in: A. von Dobbeler u.a. (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS K. Berger), Tübingen 2000, 237–253.

[22] So programmatisch bei RÖHSER, Stellvertretung (s. Anm. 3), 132f. DERS., Art. Sühne II.2: Neues Testament, RGG[4] 7 (2004), 1844f., der analog auch für den Begriff der Sühne eine Befreiung aus der „Engführung auf den (S.-)Tod Jesu zugunsten seiner gesamten vorösterlichen Existenz" vorschlägt (1845). Hier zeigt sich eine breitere Tendenz bezüglich der Ausweitung der Interpretation der Rede vom Tod Jesu auf sein Leben, nicht hinsichtlich des Begriffs der Stellvertretung.

[23] Dieser Gedanke verbindet sich theologisch insbesondere mit dem Motiv der Inkarnation, vgl. bereits K. Barth (s. dazu MENKE, Stellvertretung [s. Anm. 9], 177ff.), s. auch H. VOGEL, Gott in Christo, Gesammelte Werke I–II, Stuttgart 1982; vgl. dazu JÜNGEL, Geheimnis (s. Anm. 9), 255ff., der demgegenüber mit Recht festhält: „daß der Stellvertretungsgedanke im Neuen Testament in der *Passion* Jesu Christi seinen ‚Sitz im Leben' hat" (255).

interpretieren.[24] Doch steht hinter den Versuchen, diesen Terminus zu meiden, nicht selten Kritik an seiner traditionell engen Verbindung mit dem Begriff der Sühne, so dass dann mit der exegetischen Infragestellung oder der theologischen Abwehr einer sühnetheologischen Interpretation auch die Preisgabe des nicht weiter präzisierten Stellvertretungsgedankens gefordert wird.[25] |

3. Trotz der terminologischen Probleme und des unausweichlich gegebenen hermeneutischen Zirkels scheint mir „Stellvertretung" *als interpretatorische Kategorie im Blick auf den Tod Jesu grundsätzlich verwendbar* und theologisch fruchtbar zu sein. Voraussetzung für ihren exegetischen Gebrauch ist aber, dass der Sachgehalt und die Tragweite des Motivs in einer Weise bestimmt wird, die den Texten angemessen bleibt und zugleich Raum lässt für ihre vielfältigen Aspekte.

Dies ist m.E. nicht gegeben, wenn z.B nach dem Vorschlag von *Günter Röhser* nur eine *exkludierende* Stellvertretung als solche bezeichnet werden soll und im Falle einer zusätzlich gegebenen partizipatorischen Teilhabe der Vertretenen nicht mehr von einer Stellvertretung geredet wird. Damit wird auseinandergerissen, was in den paulinischen Texten eng verbunden ist.[26] Ebensowenig lässt sich festlegen, dass allein die *inkludierende* Stellvertretung ‚christlich' angemessen sei. In beiden Fällen wird der facettenreiche Bedeutungsrahmen apriorisch zu sehr eingeengt. Die detaillierte Untersuchung der Vorgeschichte des ‚Stellvertretungs'-Begriffs von *Stephan Schaede* zeigt demgegenüber, dass dieser Begriff stets exkludierende und inkludierende Aspekte vereint, so dass es darauf ankäme, deren Wechselspiel in den einzelnen Texten differenziert zu beschreiben, ohne den Sachzusammenhang der unterschiedlichen Aussagen aus dem Blick zu verlieren.[27]

---

[24] So bei BREYTENBACH, Christus (s. Anm. 4), 454, der vorschlägt, dass „wir mit der nötigen methodischen Strenge unsere deskriptive Sprache nach dem Muster und auf der Grundlage der griechischen Texte gestalten". Damit wäre ein umgreifender Terminus wie der der Stellvertretung zu meiden.

[25] Interessanterweise endet der Aufsatz von BREYTENBACH, Christus (s. Anm. 4), ebenfalls mit der Bemerkung dass man für die Interpretation der fundamentalen soteriologischen Formeln Χριστός ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν „keinen Sühnegedanken benötigt" (475). Vgl. die kritischen Beobachtungen von B. JANOWSKI, „Hingabe" oder „Opfer"? Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu, in: R. Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001, 13–43, 40 Anm. 107.

[26] S. die o. Anm. 22 genannte Literatur. Der Ansatz von Röhser dient daher nicht der erstrebten „terminologischen und gedanklichen Klarheit" (DERS., Art. Stellvertretung [s. Anm. 3], 140), sondern vergrößert die Konfusion um den Stellvertretungsbegriff weiter. Seine Kritik am Einfluss des neuzeitlichen Person- und Subjektdenkens auf die Exegese ist allerdings bedenkenswert; s. zu dieser – letztlich auf Kant zurückweisenden – Verabsolutierung des Subjektdenkens auch JANOWSKI, Stellvertretung (s. Anm. 3), 132–134; C. LINK, „Für uns gestorben nach der Schrift", EvErz 43 (1991), 148–169, 152f.

[27] S. dazu SCHAEDE, Jes 53 (s. Anm. 2); DERS., Stellvertretung (s. Anm. 2), 7–270 (s. die Zusammenfassung 268–270); DERS., Art. Stellvertretung (s. Anm. 10), 1710.

4. Die Frage, ob die Rede von der Stellvertretung „heute noch nachvollziehbar“[28], dem ‚modernen Menschen‘ verständlich und seinem Wirklichkeitsverständnis angemessen ist, verdient hermeneutisch Beachtung, doch ist sie der interpretierenden Erfassung der Textaussagen und ihrer Zusammenhänge strikt *nach*zuordnen.

Natürlich ist „Stellvertretung“ nicht die einzige Vorstellung, durch die das ‚unerhörte‘ Geschehen des Todes Jesu im frühen Christentum gedeutet wird. Andere Motive (wie Sühne, Versöhnung, Loskauf, Partizipation etc.) stehen neben ihm,[29] | und treten mit ihm in vielfältige Verbindungen. Die Pluralität von Interpretamenten impliziert freilich nicht, dass sich die theologische Interpretation in eklektischer Weise die am ehesten ‚akzeptablen‘ oder am wenigsten anstößigen auswählen könnte.[30] Vielmehr gilt es, den Sachzusammenhang der verschiedenen Deutemodelle exegetisch zu bestimmen. Wie grundlegend die durch den Aspekt der „Stellvertretung“ zu beschreibende Linienführung innerhalb des Neuen Testaments ist, muss historisch-exegetisch geklärt und kann nicht nach den Interessen gegenwärtiger Vermittlung oder kirchlicher Verkündigung entschieden werden.

5. In der neutestamentlichen Exegese ist die Kategorie der „Stellvertretung“ häufig primär in Verbindung mit der – gleichfalls definitionsbedürftigen – Kategorie der „Sühne“ verhandelt worden, oft in der nicht weiter differenzierten Rede vom „stellvertretenden Sühnetod“ Christi.[31] Demgegenüber ist es m.E. traditionsgeschichtlich und exegetisch möglich und notwendig, zwischen den Aspekten der „Stellvertretung“ einerseits und der „Sühne“ andererseits zu differenzieren, ohne beide gegeneinander auszuspielen.[32] Wo Stellvertretung ausgesagt ist, muss nicht notwendigerweise der Sühnegedanke impliziert sein; auch wenn umgekehrt das Motiv der (kultischen) Sühne nur im Rahmen einer gewissen Vorstellung von Stell-

---

[28] So die Formulierung bei G. FRIEDRICH, Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament, BThSt 6, Neukirchen-Vluyn 1982, 150.

[29] Vgl. die Skizze bei S. VOLLENWEIDER, Diesseits von Golgatha. Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Sühnopfer, in: DERS., Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, WUNT 144, Tübingen 2002, 90–103, 92f.; weiter die Darstellungen bei FRIEDRICH, Verkündigung (s. Anm. 28), 47ff., und G. BARTH, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992, 23ff.

[30] Dies ist die Vorgehensweise bei FRIEDRICH, Verkündigung (s. Anm. 28), 143–175, wo am Ende das Motiv von Jesus als ‚Anführer des Heils‘ ausgewählt wird; ähnlich bei W. ZAGER, Wie kam es im Urchristentum zur Deutung des Todes Jesu als Sühnegeschehen? Eine Auseinandersetzung mit Peter Stuhlmachers Entwurf einer ‚Biblischen Theologie des Neuen Testaments‘, ZNW 87 (1996), 165–186, 184–186, mit der soteriologisch blassen und wenig tragfähigen Rede von der ‚Hingabe an Gottes Liebeswillen‘.

[31] S. etwa M. HENGEL, Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas, IKZ 9 (1980), 1–25, 135–147 (auch in: DERS., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 201, Tübingen 2006, 146–184); BARTH, Tod (s. Anm. 29), 37–71; MERKLEIN, Sühnetod (s. Anm. 5), 31–59, 42–52.

[32] S. zur ausführlicheren Begründung FREY, Probleme (s. Anm. 1), 13–26.

vertretung verständlich wird.[33] Eine praktikable Definition bzw. gegenseitige Abgrenzung beider Deutekategorien ist allerdings noch ein Desiderat. Daher ist im Einzelfall sorgfältig auf die in den Texten gebrauchte Terminologie zu achten – zugleich ist es zu würdigen, wenn sich – wie z.B. bei Paulus und bei Johannes[34] – beide Aspekte zu einem übergreifenden Deutungszusammenhang verbinden. |

6. Phänomenologisch lässt sich durchaus mit einem weiten Stellvertretungsbegriff arbeiten,[35] der unterschiedliche Formen partiellen oder ganzheitlichen Handelns des einen ‚an Stelle' des oder der anderen umfasst. In diesem Rahmen lassen sich die Phänomene stellvertretend dargebrachter Opfer, stellvertretender Fürbitte (vgl. Röm 8,33; 1Joh 2,1 u.ö.) oder auch stellvertretend vorgenommener Taufen (1Kor 15,29). Doch sollte man nicht verkennen, dass der neutestamentliche Gebrauch des Motivs der Stellvertretung weit überwiegend auf Jesu Sterben bzw. Tod fokussiert ist, so dass sich von hier aus der Gebrauch dieser Deutekategorie im Neuen Testament erschließt.[36]

7. Fragt man, welche neutestamentlichen Formulierungen für den Stellvertretungsgedanken zu berücksichtigen sind, dann lässt sich heuristisch zunächst von jenen Wendungen ausgehen, in denen – in unterschiedlicher Weise – vom *Sterben Jesu „für" jemanden* bzw. *„für" etwas* (z.B. „unsere Sünden") die Rede ist. Doch ist die deutsche Präposition „für" wenig präzise, denn sie kann (klassisch exkludierend) „anstelle von" oder auch (zuwendend) „zugunsten von" meinen. Es ist daher im Einzelfall zu prüfen, in welchem Sinne die griechischen Präpositionen ὑπέρ, διά, περί oder ἀντί verwendet sind. Daneben können Akte der Stellvertretung auch auf

---

[33] So auch JANOWSKI, „Hingabe" oder „Opfer"? (s. Anm. 25), 40 Anm. 107: „Die Sühnetradition ist ohne das Stellvertretungsmotiv nicht verständlich zu machen, aber die Stellvertretungsvorstellung führt nicht *eo ipso* zur Sühnetradition."

[34] S. dazu J. FREY, Die „theologia crucifixi" des Johannesevangeliums, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament, WUNT 151, Tübingen 2002, 169–238 (jetzt auch in: DERS., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. von J. Schlegel, WUNT 307, Tübingen 2013, 485–554); s. auch u. Abschnitt IV.2.

[35] S. etwa auch H. SPIECKERMANN, Art. Stellvertretung II: Altes Testament, TRE 32 (2001), 135–137, 135: „in einem weiteren Sinne jedes Mittleramt rechtlicher und religiöser Art, in der jemand anstelle von (einem) anderen handelt".

[36] Der Versuch von *Röhser*, die Vorstellung von der Stellvertretung durch Christus von der Fixierung auf seinen Tod zu lösen und stärker auf sein gesamtes Leben und Wirken als einer „stellvertretenden Gesamtexistenz" (RÖHSER, Stellvertretung [s. Anm. 3], 90) zu beziehen, entspringt dem Bestreben, die Fokussierung der christlichen Verkündigung auf den Tod (Jesu) zu überwinden. Sie hat aber darin ihre exegetische Grenze, dass die neutestamentlichen Aussagen über Christi Heilswirkung Christi konzentriert auf seinen Tod bezogen sind und nur in sekundärer Übertragung auf sein Leben, Wirken und die Inkarnation hin andere Akzente deutlich werden.

andere Weise zur Sprache kommen, z.B. durch Nomina mit präpositionaler Erweiterung[37] oder in narrativer Form (z.B. als ‚erzählter' Platzwechsel).[38]

II. „Stellvertretung" in der urchristlichen Formeltradition

In der folgenden Skizze werde ich nicht mit der Frage nach der möglichen Todesdeutung durch den irdischen Jesus einsetzen, sondern – methodisch etwas gesicherter – bei den frühen nachösterlichen For|meltraditionen, von denen aus natürlich zurückgefragt werden kann, inwiefern sich in ihnen zugleich Erinnerungen an den irdischen Jesus und seine Worte niedergeschlagen haben.[39] Doch die vorpaulinischen Formeln und die paulinischen Aussagen bilden das ‚Sturmzentrum' der Diskussion, darum gebührt ihnen besondere Aufmerksamkeit.

1. ὑπέρ-Aussagen in vorpaulinischen Formeln

In den paulinischen Briefen begegnen die literarisch und traditionsgeschichtlich ältesten nachösterlichen Deutungen des Todes Jesu als Heilsgeschehen, und zwar in jenen formelhaften Bekenntnisaussagen, die sich relativ sicher als übernommenes Traditionsgut bestimmen lassen. Üblicherweise werden diese Formeln nach dem verwendeten Verbum (ἀποθανεῖν[40], παραδοῦναι[41], δοῦναι[42]) in die Klassen der Sterbens-, Hingabe-

---

[37] Z.B. ἀντάλλαγμα (Mk 8,37 par. Mt 16,26) oder ἀντίλυτρον (1Tim 2,6); vgl. T. KNÖPPLER, Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu, WMANT 88, Neukirchen-Vluyn 2001, 143.

[38] Vgl. zu diesen Phänomenen im Johannesevangelium FREY, „theologia crucifixi" (s. Anm. 34), 215–217; s. auch K. SCHOLTISSEK, Ironie und Rollenwechsel im Johannesevangelium, ZNW 89 (1998), 235–255.

[39] Diese Frage ist m.E. durchaus positiv zu beantworten. Insbesondere im Rahmen des letzten Mahls Jesu ist mit einer positiven und soteriologischen Sinndeutung des ihm bevorstehenden Geschehens zu rechnen. Dennoch führt von hier aus kein bruchloser Weg zu den nachösterlichen Deutungen des Todes Jesu, wie insbesondere das Faktum der Jüngerflucht zeigt. Im Geschehen der Passion Jesu hatten die unmittelbaren Anhänger offenbar keine Kategorien zur Hand, die es erlaubt hätten, dem unbegreiflichen Geschehen bereits einen positiven Sinn abzugewinnen. Daher ist auch für die Darstellung der soteriologischen Deutung des Todes Jesu ein Ansatz beim ‚Rückblick' auf jenes Geschehen eher sachgemäß.

[40] Vgl. Röm 5,8 (vgl. 5,6); 14,15; 1Kor 8,11; 1Thess 5,10; Gal 2,21. Subjekt ist Christus, das Verbum steht im Aorist, in den genannten Fällen steht nach der Präposition (ὑπέρ bzw. διά oder περί) ein persönliches Objekt; anders 1Kor 15,3 mit einem Sündenbegriff als Objekt.

[41] In Röm 8,32 ist Gott Subjekt; in Röm 4,25 steht ein Passivum Divinum, mit einem Sündenbegriff als Objekt. Mit Christus als Subjekt und ein Reflexivum wird die Aussage der Selbsthingabe gebildet, so Gal 2,20 (vgl. Eph 5,2.20).

und Selbsthingabeformeln eingeteilt.[43] In einem Teil der Formeln verbindet sich die Todesdeutung mit einem Auferweckungsbekenntnis.[44] Auf das Verbum folgt in der Regel eine Präposition (ὑπέρ, διά oder περί) und ein Objekt, das persönlich („für uns" o.ä.[45]) der unpersönlich (z.B. ein Sündenbegriff: „für unsere Sünden", o.ä.) ausgestaltet sein kann.

Ich möchte die Aufmerksamkeit im Folgenden nicht auf die unterschiedlichen Verben, sondern auf diese beiden Objektklassen legen und nach dem gegenseitigen Verhältnis dieser beiden Aussageformen – mit | personalem Objekt bzw. mit Sündenbegriff – fragen.[46] Wie hängen beide – die Rede vom Sterben ‚für uns' bzw. ‚für uns Gottlose' etc. und vom Sterben bzw. Dahingegebensein ‚für unsere Sünden' – historisch und sachlich zusammen? Hier lässt sich m.E. Wesentliches für die Frage nach dem Ansatz und dem ursprünglichen Kontext dieser soteriologischen Aussagen erkennen. Ich grenze das vielfältige Material noch weiter ein und betrachte zunächst ausschließlich jene Formeln, die sich mit guten Gründen auch sprachlich als ein vor oder neben Paulus *geformtes* und somit wahrscheinlich von ihm *übernommenes* Gut ansehen lassen. Diese Formeln lassen sich dann mit jenen Wendungen vergleichen, in denen Paulus selbst – ggf. auch unter Verwendung traditioneller Wendungen – vom Sterben Jesu ‚für' jemanden spricht.

Solche sehr wahrscheinlich vorpaulinischen Aussagen finden sich:

a) in der viergliedrigen Bekenntnisformulierung, die Paulus in 1Kor 15,3–5 als eine von ihm übernommene Überlieferung einführt.[47] ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς,

b) im ersten Stichos der zweigliedrigen Hingabe- und Auferweckungs-Formel Röm 4,25a, die aus Gründen der sprachlichen Formung und Formulierung ebenfalls ‚unpaulinisch' ist.[48] ὅς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν,

---

[42] Vgl. Gal 1,4 (als Selbsthingabe-Aussage), mit einem Sündenbegriff als Objekt.

[43] Vgl. K. WENGST, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, StNT 7, Gütersloh 1972, 55ff.; P. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin 1975, 9ff.

[44] Röm 4,25; 1Kor 15,3–5; vgl. 2Kor 15,15; 1Thess 4,14.

[45] Vgl. VIELHAUER, Geschichte (s. Anm. 43), 16: „das ‚für uns' ist ursprünglich, der ‚Bruder' (Röm 14,15; 1Kor 8,11) und ‚wir, die Gottlosen' (Röm 5,6) stellen sekundäre Abwandlungen dar."

[46] Wie bereits H. RIESENFELD, Art. ὑπέρ, ThWNT 8 (1969), 510–517, 512 Anm. 12 konstatierte, wurde die formale Differenz zwischen diesen beiden Aussagetypen in der Forschung oft vernachlässigt. Diese Feststellung ist nach wie vor gültig.

[47] Der traditionelle Charakter dieser Formel ist praktisch unstrittig, s. (auch zu den Problemen ihrer Abgrenzung) zuletzt ausführlich W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther IV. 1Kor 15,1–16,24, EKK 7/4, Zürich/Neukirchen-Vluyn 2001, 18ff.

[48] Vgl. W. POPKES, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament, AThANT 49, Zürich 1967, 194; WENGST, Formeln (s. Anm. 43),

c) und in der im Präskript des Galaterbriefs aufgenommenen Selbsthingabeformel Gal 1,4, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auch auf altes Formelgut zurückweist:[49] τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ[50] τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν,

d) sowie schließlich in einer Formulierung, die hier nicht übersehen werden darf, obwohl sie natürlich eine andere sprachliche Form hat, in der von Paulus übernommenen und zitierten Herrenmahlsparadosis 1Kor 11,24 mit ihrer ‚ὑπέρ-Aussage' im Brotwort: Τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν.

In diesen Aussagen lässt sich das für das Motiv der Stellvertretung relevante Traditionsgut fassen, das Paulus aufgenommen und dann selbst in mehr oder weniger eigenständigen Formulierungen vertieft hat.[51] | Andere, von ihm ebenfalls übernommene soteriologische Traditionen, in denen das Stellvertretungsmotiv nicht hervortritt, wie etwa die Rede von Christus als ‚Sühneort' (Röm 3,25) oder die Rede vom ‚Blut' Jesu im Kelchwort der Herrenmahlsparadosis (1Kor 11,25b) können hier zunächst unberücksichtigt bleiben.

Unter den genannten vier Belegen fällt das Brotwort 1Kor 11,24 (d) formal und sachlich aus dem Rahmen: Da Christus selbst spricht, hat diese Formulierung natürlich nicht die syntaktische Form der Sterbens- oder Hingabeformeln, in denen von ihm (als Subjekt) die Rede ist. Noch wesentlicher ist die Differenz hinsichtlich des Objekts: Das Brotwort nennt ein persönliches Objekt: „für euch" (ὑπὲρ ὑμῶν). Solche Aussagen des Sterbens oder der Hingabe mit persönlichem Objekt („für uns / euch / alle" etc.) hat Paulus selbst dann häufiger gebraucht.[52] Von hier aus lässt sich differenzierter fragen, wie Paulus zu diesen Formulierungen kommen konnte. Nimmt er in der Rede vom ‚Sterben für' jemanden – wie z.T. vermutet wird – eine durch das hellenistische Judentum vermittelte grie-

---

101–103; FRIEDRICH, Verkündigung (s. Anm. 28), 23f. Anders WILCKENS, Römer I (s. Anm. 5), 280.

[49] Das wesentliche Argument ist gerade der Plural „für unsere Sünden", die vom paulinischen Sprachgebrauch abweicht, vgl. F. MUSSNER, Der Galaterbrief. Auslegung, HThK 9, Freiburg 1974, 50 Anm. 38; WENGST, Formeln (s. Anm. 43), 56.

[50] Eine beachtenswerte Textvariante liest hier περί, was noch eindeutiger ein Verständnis im Sinne von „zur Fortschaffung von Sünden" dokumentieren würde. Vgl. für diese Lesart FRIEDRICH, Verkündigung (s. Anm. 28), 24.

[51] Andere Aussagen, in denen gleichfalls formelhafte (und daher möglicherweise traditionelle) Formulierungen vorliegen, lassen sich nicht so klar isolieren. Vgl. etwa WENGST, Formeln (s. Anm. 43), 78, zu Röm 5,6.8; 14,15; 1Kor 8,11; 1Thess 5,10; 2Kor 5,14f., wo überall eine ‚Sterbensformel' im Hintergrund vermutet werden kann, aber in der konkreten Sprachgestalt doch mit paulinischen Modifikationen zu rechnen ist.

[52] 1Thess 5,10; 1Kor 1,13; 8,11; 2Kor 5,14f.21; Gal 2,20; 3,13; Röm 5,6.8; 8,32; 14,15. S. die Tabelle bei KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 37), 144.

chische Vorstellung vom ‚Sterben für...' auf?[53] Liegt möglicherweise ein Rekurs auf die Herrenmahltradition vor?[54] Oder bieten die paulinischen Aussagen von Christi ‚Sterben für jemanden' eine Verkürzung bzw. personale Zuspitzung der vorpaulinisch belegten und von Paulus übernommenen Formeln, in denen von Christi ‚Sterben für' in Verbindung mit einem Sündenterminus die Rede ist? Oder enthalten gar mehrere dieser Antworten eine *particula veri*?

Die drei zuerst genannten Formeln (a–c) Röm 4,25a, 1Kor 15,3 und Gal 1,4 enthalten nämlich – anders als das Brotwort 1Kor 11,24 – die Präposition ὑπέρ bzw. διά in Verbindung mit einem *Sündenterminus*: ὑπέρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (1Kor 15,3; Gal 1,4) bzw. διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν (Röm 4,25a). Der Unterschied zu den späteren paulinischen Aussagen ist offenkundig: Während Paulus, wenn er selbst formuliert, fast durchgehend vom Sterben, der Hingabe oder dem Gekreuzigtsein „für uns" (ὑπέρ ἡμῶν 1Thess 5,10; 1Kor 1,13; Röm 5,8), „für alle" (2Kor 5,14; Röm 8,32) o.ä., also mit persönlichem Objekt spricht, begegnet in den Formeln, die er übernommen hat, eine präzisere Formulierung mit einem Sündenterminus. Diese Beobachtung ist m.E. wesentlich, sowohl im Blick auf den Sachgehalt dieser Aus|sagen als auch für die Frage nach den traditionsgeschichtlichen Anknüpfungspunkten.[55]

Übersetzt man die Formeln exakt, dann lässt sich die Wendung „*für* unsere Sünden" noch präziser fassen: In Röm 4,25 wird διά+ Akk. in zwei unterschiedlichen Bezügen gebraucht, deren erster kausal, der zweite hingegen final zu interpretieren ist:[56] „Er wurde *wegen unserer Übertretungen* (in das Todesgericht) dahingegeben und *zu unserer Gerechtmachung* auferweckt". In 1Kor 15,3 steht die Präposition ὑπέρ mit Sündenbegriff, und auch diese Aussage ist sachlich wohl kausal zu interpretieren: „Christus starb *wegen unserer Sünden* gemäß den Schriften ..." – wobei im paulinischen Verständnis ein finaler Sinn „*...zur Beseitigung unserer Sünden*"[57] mitschwingen dürfte. Analoges gilt für Gal 1,4: „der sich selbst *wegen un-*

[53] So programmatisch BREYTENBACH, Christus (s. Anm. 4).

[54] So RIESENFELD, Art. ὑπέρ (s. Anm. 46), 513.

[55] Breytenbach kann die paulinische Rede vom ‚Sterben für' nur deshalb aus der hellenistischen Vorstellung ableiten, weil er insbesondere Röm 4,25 ausklammert und dann die Formulierungen ἀποθνῄσκειν ὑπέρ + Sündenbegriff von der Wendung ἀποθνῄσκειν ὑπὲρ τινός her deutet (BREYTENBACH, Christus [s. Anm. 4], 469f.).

[56] So zutreffend HOFIUS, Gottesknechtslied (s. Anm. 14), 354.

[57] Vgl. HOFIUS, Gottesknechtslied (s. Anm. 14), 352, der den kausalen Sinn für die übernommene Formel feststellt, aber dann (a.a.O., 353) für Paulus selbst mit einem finalen Sinn „zur Sühnung unserer Sünden" rechnet. Dies legt zumindest 1Kor 15,17 nahe. S. auch SCHRAGE, Korinther IV (s. Anm. 47), 33 Anm. 95: „Jedenfalls ist der Unterschied zwischen ὑπέρ und περί ntl. vermischt, und ὑπέρ kann auch mit ‚wegen' wiedergegeben werden."

serer Sünden gegeben hat“, wobei die folgende finale Aussage in V. 4b als Zweck ‚unsere Rettung‘ benennt – also geht es für Paulus auch hier sachlich um die *Beseitigung* unserer Sünden.[58]

Ich konzentriere mich im folgenden auf die die beiden geformten Aussagen 1Kor 15,3(–5) und Röm 4,25, die traditionsgeschichtlich sicher unabhängig voneinander sind.[59] Sie bieten je eine eigenständige Aussage über die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu in Verbindung mit einem Sündenterminus. Die von Paulus rezipierten Formeln | deuten also Jesu Tod bereits als (Straf-)Folge „unserer Sünden / Übertretungen“ und als ein Geschehen zu deren Beseitigung.

2. ὑπέρ + Sündenterminus und ὑπέρ + personales Objekt

Wesentlich ist nun die Frage nach dem traditionsgeschichtlichen und sachlichen Verhältnis zwischen den vorpaulinischen Aussagen *mit Sündenterminus* und den von Paulus selbst bevorzugten Aussagen vom Sterben „für jemanden“ also *mit personalem Objekt*. Vielfach wird angenommen, dass die Formel mit Sündenterminus sprachlich eine Weiterentwicklung eines ursprünglicheren „für uns“ (ὑπὲρ ἡμῶν) sei, dass also der Sündenterminus nachträglich ein personales Objekt ersetzt hätte. Die Gründe dafür sind jedoch alles andere als zwingend.

Man kann sicher nicht damit argumentieren, dass die kürzere Formulierung stets die ursprünglichere sein müsse.[60] Auch der Hinweis auf die möglicherweise bessere

---

[58] Vgl. HOFIUS, Gottesknechtslied (s. Anm. 14), 353 Anm. 64, der meint, Paulus habe „die – wohl traditionelle – Formulierung im Sinne der ‚inkludierenden Stellvertretung‘ verstanden“, und dafür auf Gal 2,19f. verweist.

[59] Ob man die beiden ‚kombinierten‘ Formeln je auf eine ursprünglichere, nur die Auferweckung oder nur das Sterben thematisierende Formel zurückführen kann (so die Vermutung bei WENGST, Formeln [s. Anm 43], 70f., 97ff.; VIELHAUER, Geschichte [s. Anm. 43], 21) bleibt unsicher. Jedenfalls lassen die uns überlieferten ‚einfachen‘ Formeln keine sichere Rekonstruktion einer ursprünglicheren Sterbensaussage zu, weil an den entsprechenden Stellen immer mit paulinischen Retouchen zu rechnen ist. Die bei *Wengst* zugrunde gelegte Differenzierung zwischen der in der aramäischen Urgemeinde entstandenen Auferweckungsformel und den ‚erst‘ in der hellenistischen Gemeinde entstandenen Sterbensformeln ist unhaltbar, weil die bei *Wengst* zugrundeliegende (auf die Religionsgeschichtliche Schule zurückgehende) Annahme einer gestuften Entwicklung von der aramäischen zur hellenistisch-judenchristlichen Urgemeinde inzwischen als widerlegt gelten muss.

[60] So in Anlehnung an WENGST, Formeln (s. Anm. 43), auch BARTH, Tod (s. Anm. 29), 43, der eine ursprünglichste Sterbensformel der Form Χριστός ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν annehmen will: „Am Anfang standen die einfache Sterbensformel (wie Röm 5,8) und die einfache Auferweckungsformel (wie Röm 10,9).“ Freilich lässt sich gerade Röm 5,8 nicht als vorpaulinisches Formelgut isolieren. Die Annahme einer solchen ‚Entwicklung‘ lässt sich also nicht erhärten. Sie wird allerdings auch von BREYTENBACH, Christus (s. Anm. 4), 470, vorausgesetzt, wenn er postuliert, dass hinter 1Kor 15,3 eine Vorstellung

religionsgeschichtliche ‚Anschlussfähigkeit' der Formulierungen mit personalem Objekt an die hellenistische Vorstellung vom ‚Sterben für' die Freunde, die Polis etc.[61] kann die Frage nach dem traditionsgeschichtlichen Verhältnis zwischen den beiden erwähnten Aussagetypen nicht entscheiden. Dieses ist vielmehr zu klären, bevor weiter nach religionsgeschichtlichen Anknüpfungspunkten gefragt wird. Man muss zwar damit rechnen, dass die kombinierten Formeln Röm 4,25 und 1Kor 15,3b–5 nicht das allererste Stadium der urchristlichen Bekenntnis|bildung repräsentieren.[62] Doch erlaubt dies nicht den Schluss, dass am Anfang der nachösterlichen Deutung des Todes Jesu eine einfache Formel mit personalem ὑπὲρ ἡμῶν gestanden haben müsse und nicht (auch) eine Formulierung mit Sündenbegriff. Eine solche Annahme würde zumindest an Röm 4,25 scheitern, da in dieser Formel gerade nicht die Präposition ὑπὲρ sondern διά verwendet wird und eine ‚Entwicklung' von ὑπὲρ ἡμῶν zu διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν kaum erklärt werden könnte.

Röm 4,25 zeigt daher, dass die umgekehrte Richtung der Sprachentwicklung plausibler ist,[63] nämlich dass Paulus aus der von ihm rezipierten Formeltradition ὑπέρ-*Aussagen mit Sündenterminus übernommen hat* und dass er dann dort, wo er selbst formuliert, die von ihm übernommenen Formulierungen mit Sündenterminus durch Wendungen mit einem persönlichen Objekt „für uns" / „für uns alle" oder gar „für uns Gottlose" ersetzt und so im Sinne der Zuwendung des Heilsgeschehens „zu unseren Gunsten" bzw. „zu unserem Heil" interpretiert und vertieft hat. Eine solche interpretatorische Bewegung lässt sich im Galaterbrief erkennen, wo Paulus die traditionelle Stellvertretungsaussage mit Sündenbegriff und Hinweis auf die Rettung aus dem kommenden Zorn im Eingang in Gal 1,4 wiedergibt und später in Gal 2,20 vertieft weiterführt durch die im exemplarischen Ich-Stil gefasste, sicher originär paulinische Formulierung, dass

---

vom „Sterben für" gemäß der hellenistischen Tradition stand. Damit wird der Sündenbegriff, der sich in der hellenistischen Tradition in dieser Form nicht findet, ausgeblendet, mit gravierenden Folgen für die Bestimmung des Hintergrundes der hier vorliegenden Formel.

[61] Hier wird oft auf WENGST, Formeln (s. Anm. 43), 62–71, verwiesen, der – gegen E. LOHSE, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi, FRLANT 64, Göttingen ²1963 – gezeigt habe, dass die Rede vom stellvertretenden Sühnetod im palästinischen Judentum nicht belegt sei und deshalb nur an hellenistische Vorstellungen anknüpfen könne. Das hellenistische Material ist inzwischen durch H. VERSNEL, Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des „effective death", in: J.W. van Henten (Hg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie, StPB 38, Leiden 1989, 162–196; DERS., Sense [s. Anm. 6], 213–294) und andere breit vermehrt worden, und seine Bedeutung lässt sich – zumindest für die Rezipienten der paulinischen Briefe oder auch des vierten Evangeliums – nicht ignorieren. Ob allerdings die ältesten urchristlichen Sterbensformeln bereits an diese Vorstellung anknüpfen, entscheidet sich an der Frage, welche Formulierungen ursprünglicher sind: die personalen ὑπέρ-Aussagen oder die ὑπέρ-Aussagen mit Sündenterminus.

[62] S. zu 1Kor 15,3b–5 SCHRAGE, Korinther IV (s. Anm. 47), 19 Anm. 35.

[63] Dies nimmt für die Sterbensformeln auch VIELHAUER, Geschichte (s. Anm. 43), 17, an.

der Sohn Gottes „mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben hat" (Gal 2,20). In den Formulierungen mit personalem Objekt zeigt sich gerade die paulinische Deutung.

Man kann natürlich fragen, ob diese paulinischen Formulierungen mit ὑπέρ (bzw. in 1Kor 8,11 διά) und persönlichem Objekt durch die Herrenmahlsparadosis bzw. die in den Gemeinden doch wohl liturgisch präsente Rede der Jesu Hingabe des Leibes Jesu „für euch" (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν) inspiriert war. Mit der Mahltradition (1Kor 11,23–25) hat Paulus ja eine weitere Deutung des Todes Jesu aus der Tradition übernommen. Andererseits besteht zwischen den soteriologischen Formeln mit Sündenbegriff und der erzählten bzw. liturgisch präsenten Rede von der Zuwidmung des Leibes Jesu in der Mahltradition kein unmittelbares sprachliches Abhängigkeitsverhältnis: Diese Formeln sind nicht einfach aus der Herrenmahlsüberlieferung heraus entwickelt worden,[64] sondern bieten eine *sprachlich eigenständige, frühe soteriologische Deutung des Sterbens Jesu* „wegen unserer Sünden".

3. Zum Hintergrund der vorpaulinischen Sterbensformeln

Wo und in welchem Kontext konnten Aussagen wie Röm 4,25a und 1Kor 15,3b formuliert werden, und welches sind die sprachlichen und | sachlichen Voraussetzungen dafür? Dies berührt die Frage nach der *ursprünglichen Sprachgestalt* der Formeln, dem *Ort und Kontext ihrer Ausformulierung* und dem *sachlichen Vorstellungshintergrund*: Sind diese Formeln von der kultischen Sühne nach Lev 16 her zu verstehen oder eher von der Übertragung des Sühnegedankens auf nichtkultische Phänomene wie z.B. die stellvertretende Sündentilgung durch den Gottesknecht? Stehen sie eher im Rahmen der (hellenistisch-jüdischen) Märtyrervorstellung von 2/4Makk[65] oder gar der hellenistischen Vorstellung vom ‚Sterben für' die Gesetze, die Freunde etc.?[66] Bzw. anders gefragt: Wann und wie könnte eine solche pagane Vorstellung die Deutungen des Todes Jesu beeinflusst haben?

In diesem Zusammenhang stellt sich die nicht unwesentliche Frage, inwiefern diese Todesdeutungen auf die Erinnerung an Jesus und ggf. seine eigene Todesdeutung zurückweisen. Diese Frage, der ich hier nicht *in extenso* nachgehen kann, lässt sich deshalb nicht völlig ausklammern, weil zumindest bei der Herrenmahlsparadosis 1Kor

---

[64] Eine umgekehrte Richtung der Sprachentwicklung ist ohnehin auszuschließen.

[65] Vgl. grundlegend M. DE JONGE, Jesus' Death for Others and the Maccabean Martyrs, in: T. Baarda (Hg.), Text and Testimony (FS A.F.J. Klijn), Kampen 1988, 142–151, 147f.; zuletzt J.W. VAN HENTEN, Jewish Martyrdom and Jesus' Death, in: Frey/Schröter (Hg.), Deutungen (s. Anm. 1), 139–168.

[66] Vgl. VERSNEL, Athenis (s. Anm. 61); DERS., Sense (s. Anm. 6); im sachlichen Anschluss daran auch BREYTENBACH, Christus (s. Anm. 4).

11,23–25 ein klarer überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen der von Paulus übernommenen Überlieferung und der synoptischen Tradition besteht.

Umgekehrt lässt sich eine späte Ansetzung der Todesdeutung oder eine primär aus hellenistischen Hintergründen entwickelte Interpretation der Redeweise vom Sterben Jesu „für uns" nur dann aufrecht erhalten, wenn man voraussetzt, dass die Jesusüberlieferung zu einem solchen Verständnis *keinen* substantiellen Beitrag geleistet hat. Hier steht die Forschung in der Gefahr, aus der methodologischen Unsicherheit der Rückfrage nach dem ‚historischen Jesus' und seiner Todesdeutung einen negativen Befund zu erschließen und diesen dann als vermeintlich gegebenen Sachverhalt der weiteren Rekonstruktion zugrunde zu legen. Eine solche *metabasis eis allo genos* kann jedoch nur zu historisch unangemessenen Ergebnissen führen.

Wenn andererseits eine gewisse historische Plausibilität dafür besteht, dass sich die früheste Gemeinde an eine – zunächst dunkel und unverstanden gebliebene – jesuanische Deutung seines bevorstehenden Todes im Rahmen des letzten Mahles, etwa in der Form des Brotworts: „das ist mein Leib für euch"[67], erinnern | konnte, dann wäre dies nicht nur für die von Paulus übernommene Herrenmahlstradition, sondern auch für die von ihm selbst sehr viel breiter gebrauchten ὑπέρ-Formeln von Bedeutung, auch im Blick auf deren sachliche Implikationen. In diesem Fall – der etwa von *Cilliers Breytenbach* in seinem Aufsatz über die ‚Sterbeformeln' nicht weiter erwogen wird[68] – ist eine traditionsgeschichtliche und historische Deutung dieser Formeln allein auf dem Hintergrund des hellenistischen Motivs des ‚Sterbens für' sicher unzureichend, wenngleich dieser Verständnishorizont für die Rezipienten der paulinischen Briefe und der johanneischen Schriften hinzutreten dürfte.

Röm 4,25 und 1Kor 15,3–5 weisen beide in einen judenchristlichen Kontext. Dabei ist Röm 4,25 ursprünglich sicher griechisch formuliert, und auch für die vorliegende Form von 1Kor 15,3b–5 lässt sich kein aramäischer Urtext nachweisen, obwohl einzelne sprachliche Details auf einen semitischen Hintergrund hindeuten[69] und die Rede von der Erscheinung Jesu vor Kephas und den Zwölfen sachlich in den Bereich der Jerusalemer Ur-

[67] VOLLENWEIDER, Golgatha (s. Anm. 29), 91, sieht darin „eine Verdichtung seiner pro-existenten Lebensform bis in den Tod hinein zum Ausdruck gebracht" und folgert: „Damit wäre die Vorstellung eines Sühnetods („für euch" als Repräsentanten Israels) und damit auch eine stellvertretende Übernahme des Gerichtes über das sündige Gottesvolk im Blickfeld. ... Um mehr als Andeutungen kann es sich freilich kaum gehandelt haben, weil die Jünger sonst von Anfang an einen geeigneten Schlüssel zur Deutung des Todes ihres Meisters in der Hand gehabt hätten." Noch etwas vorsichtiger formuliert JANOWSKI, „Hingabe" oder „Opfer"? (s. Anm. 25), 42 (unter Verweis auf diese Äußerung Vollenweiders): „Damit wäre eine opfer- und sühnetheologische Deutung seines Todes, die Jesus wohl selbst kaum gegeben hat, im Blick und der nachösterlichen Traditionsbildung vom Tod Jesu als stellvertretender Lebenshingabe der Boden bereitet."

[68] BREYTENBACH, Christus (s. Anm. 4).

[69] S. dazu J. JEREMIAS, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen ^{4}1967, 96–98, der aber den Einwänden anderer Exegeten zugeben musste, dass sich für κατὰ τὰς γραφάς kein semitisches Äquivalent nachweisen lässt und diese Wendung dann für einen Zusatz zur aramäischen Formel halten wollte. Vermutlich weist dies darauf hin, dass die vorliegende Formel im Ganzen doch ursprünglich griechisch formuliert wurde.

gemeinde zurückweist.[70] Die Diskussion um die Ursprache dieser Formeln hat jedoch an Bedeutung verloren, seit weithin akzeptiert ist, dass in der frühesten Jerusalemer Urgemeinde das griechischsprachige Element von Anfang an vertreten war, so dass auch das ‚hellenistische' Judenchristentum nicht ein sekundäres Entwicklungsstadium gegenüber der aramäischen Urgemeinde repräsentiert.[71]

Eher strittig ist die traditionsgeschichtliche Einordnung. In 1Kor 15,3 bleibt der Verweis auf „die Schriften" relativ allgemein, so dass | sich ein Bezug auf eine spezifische Schriftstelle wie etwa Jes 53 kaum nachweisen lässt.[72] Ausschließen lässt er sich allerdings nicht: Das häufig angeführte Argument, dass die Präposition ὑπέρ in Jes 53,5 LXX fehlt (dort steht διά), ist angesichts der fließenden Übergänge in der Verwendung dieser Präpositionen schon in der LXX kaum zwingend.[73] Eher relevant ist die Überlegung, dass der Verweis auf ‚die Schriften' in der Formel 1Kor 15,3 zunächst auf das Verbum ἀποθανεῖν (nicht auf die ὑπέρ-Aussage) bezogen ist und insofern auch historisch zunächst nur die Schriftgemäßheit des Sterbens Jesu (bzw. seiner Auferweckung) herausstellen sollte. Aber ob sich

[70] C. WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, ThHK 7, Leipzig 1996, 359. In griechischer Sprache könnte die Überlieferung Paulus in Antiochien oder bereits in Damaskus übermittelt worden sein, ihre „Hauptdaten" könnten „in vorpaulinischer Zeit von Jerusalem aus an die Gemeinden in Antiochien oder Damaskus vermittelt worden" sein (so mit Recht P. STUHLMACHER, Das paulinische Evangelium I. Vorgeschichte, FRLANT 95, Göttingen 1968, 272).

[71] Die auf die Religionsgeschichtliche Schule zurückgehende und von Bultmann und seinen Schülern (auch noch bei WENGST, Formeln [s. Anm. 43]) vorausgesetzte Stufentheorie ist damit unhaltbar geworden. Grundlegend insbesondere die Arbeiten von M. HENGEL, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr., WUNT 10, Tübingen ³1988; DERS., Zwischen Jesus und Paulus. Die ‚Hellenisten', die ‚Sieben' und Stephanus (Apg 6,1–15; 7,54–8,3), ZThK 72 (1975), 151–206 (auch in: DERS., Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III, WUNT 141, Tübingen 2002, 1–56); DERS., Die Ursprünge der christlichen Mission, NTS 18 (1971/72), 15–38 (auch in: DERS., Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 234, Tübingen 2008, 105–135); DERS., Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen ²1977 (auch in: DERS., Studien zur Christologie [s. Anm. 31], 74–145).

[72] Anders HOFIUS, Gottesknechtslied (s. Anm. 14), 351, der in allen vier Gliedern einen Bezug auf Jes 53 sehen möchte. Sein Hauptargument ist, dass allein diese Stelle von einem Sterben für andere spricht (a.a.O., 352 Anm. 57; vgl. WOLFF, Korinther [s. Anm. 70], 362).

[73] Zur Entsprechung von ὑπέρ + Gen. und διά + Akk. s. HOFIUS, Gottesknechtslied (s. Anm. 14), 352f. Anm. 63.

daraus eine ‚Entwicklung' rekonstruieren lässt,[74] ist fraglich. Dennoch bleibt der Bezug der Formel auf Jes 53 eher implizit, sie „erinnert" lediglich an diese Schriftstelle,[75] ohne dass sich der Rückbezug streng nachweisen ließe. Eine klarere sprachliche Parallele bietet hingegen die Formulierung in 1Kön 16,18f. (LXX) ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ: An dieser Stelle wird gesagt, dass Simri „wegen seiner eigenen Sünden starb", d.h. die Straffolgen der eigenen Schuld trug. Auf diesem Hintergrund (und dann sekundär im Bezug auf Jes 53, wo vom *stellvertretenden* Tragen *fremder* Schuld die Rede ist) lässt sich die vorpaulinische Formel in 1Kor 15,3 sachlich verstehen als eine Aussage der *stellvertretenden Übernahme und Beseitigung der Straffolgen ‚unserer Sünden'* durch ‚Christus', den auferweckten, als ‚Messias'(-prätendent) Gekreuzigten.[76]

Eindeutiger ist die Anknüpfung an das vierte Gottesknechtslied in Röm 4,25, wo beide Stichoi übereinstimmend Elemente jenes Textes (nach der LXX) aufnehmen: Die Formulierung mit παρεδόθη διά + Sündenterminus im Akkusativ nimmt exakt Jes 53,12 LXX auf, mit der einen Abweichung, dass dort nicht παραπτώματα, sondern ἁμαρτίαι steht. Jes 53,5 LXX liest ebenfalls διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, so dass | sich der Stichos Röm 4,25a wie eine Zusammenfassung von Jes 53,5.12 LXX liest. Das in der LXX gebrauchte παρεδόθη (bzw. παρέδωκεν V. 6 LXX) weicht vom hebräischen Text deutlich ab, und auch die pluralische Formulierung des Sündenbegriffs hat im masoretischen Text von Jes 53,12 keine Stütze.[77] Der zweite Stichos Röm 4,25b weist keine so enge Entsprechung zu Jes 53 auf, aber das Lexem δικαιοῦν begegnet in 53,11 LXX, so dass sich die Folgerung nahelegt, dass beide Stichoi von Röm 4,25 in zusammenfassender Aufnahme von Jes 53 formuliert wurden.

[74] In diesem Sinne F. HAHN, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, UTB 1873, Göttingen [5]1995, 199–201; im Anschluss daran KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 37), 128. Vgl. auch BARTH, Tod (s. Anm. 29), 58f.

[75] So STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 5), 171; KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 37), 129.

[76] Χριστός ist hier kaum schon bloßer Name. Der Sinngehalt des ‚Messias'-Titels ist in dieser frühen Formel und im (palästinisch-)judenchristlichen Kontext sicher noch mitzuhören, zumal wenn Jesus unter dieser Anklage zu Tode gebracht worden war. Das Unbegreifliche und Erklärungsbedürftige an Jesu Tod war ja gerade, dass der Verkündiger und Repräsentant Herrschaft Gottes gestorben bzw. ‚dahingegeben' worden war. Dies musste – durch ‚die Schrift' erklärt werden. S. auch die Hinweise bei SCHRAGE, Korinther IV (s. Anm. 47), 24; auch STUHLMACHER, Evangelium I (s. Anm. 70), 272f.

[77] Nur die LXX verwendet durchgehend pluralische Sündenformulierungen, im MT wechseln Singular und Plural (s. die Synopse bei H. HÜBNER, Vetus Testamentum in Novo II. Corpus Paulinum, Göttingen 1997, 74–79). Hinzuweisen ist jedoch darauf, dass in den beiden großen Qumran-Handschriften des Jesajabuchs 1QJes[a] und 1QJes[b] Jes 53,12fin – anders als im MT – pluralisch gefasst ist; s. H. PATSCH, Zum alttestamentlichen Hintergrund von Römer 4,25 und I. Petrus 2,24, ZNW 60 (1969), 273–278.

Die Aussage über die Dahingabe des Knechtes „an unsere Sünden" (Jes 53,6 LXX) bzw. in den Tod „wegen unserer Sünden" (V. 12 LXX) weist zudem zurück auf die Passionsüberlieferung (Mk 9,31*; vgl. 1Kor 11,23), in der das παραδίδοναι eine wesentliche Rolle spielt. Von hier aus konnte sich die Rezeption der Aussagen aus Jes 53 zur Deutung des Sterbens Jesu als stellvertretender Übernahme des Gerichtstodes und Grund der δικαίωσις (vgl. Jes 53,11) nahelegen.

Einem Einwand ist an dieser Stelle zu begegnen. Die Tatsache, dass Jes 53 als *explizites* Zitat im Neuen Testament erst wesentlich später, nämlich in 1Petr 2,24, belegt ist, erlaubt keine weitreichenden Folgerungen. Im früheren Urchristentum, zumal in Anbetracht der Tatsache, dass in diesen knappen Formeln (vgl. auch Röm 8,32) wird nicht explizit zitiert, sondern in Aufnahme alttestamentlicher Sprache ausgesprochen wird, was anders nicht ausgesagt werden konnte. Der Einfluss von Jes 53 auf die frühe soteriologische Deutung des Todes Jesu lässt sich mit diesem Argument nicht in Abrede stellen. Auch wenn dieser sich in 1Kor 15,3b kaum sicher nachweisen lässt, ist er in Röm 4,25 eindeutig präsent.[78]

Sachlich entscheidend ist, dass *die Anknüpfung an Jes 53 gerade dort am klarsten erfolgt, wo eine Aussage der Stellvertretung mit Sündenbegriff vorliegt*. Nach Röm 4,25 hat Gott den Kyrios dem Tod (des Gerichts) ausgeliefert „wegen unserer Übertretungen" – d.h. nicht wegen eigener Sünden – und ihn vom Tod auferweckt *zu unserer Gerechtmachung* – d.h. nicht nur zu seiner eigenen Rechtfertigung. Damit ist in dieser vorpaulinischen Formel ein Geschehen der *Stellvertretung* in einer doppelseitigen Dramatik zur Sprache gebracht: Unsere Sünden kommen zur Auswirkung auf *ihn* – das impliziert ein exklu|dierendes Verständnis: Die Wirkung trifft nicht uns. Umgekehrt erfolgt seine Auferweckung *zu unserer Gerechtmachung* – was ein inkludierendes Verständnis impliziert: Das Geschehen hat Auswirkungen nicht allein für ihn, sondern *auch für uns*. Eine volle Symmetrie ist mithin in diesem Geschehen nicht gegeben, vielmehr ist die Vorstellung einer rein exkludierenden Stellvertretung oder eines ‚symmetrischen' Platzwechsels im Blick auf den Aspekt ‚unserer' Gerechtmachung partizipatorisch aufgebrochen. Schon in dieser vorpaulinischen Doppelformel erscheint also das Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu mit Aspekten exkludierender *und* inkludierender Stellvertretung verbunden.[79]

---

[78] Diese Stelle wird jedoch von BREYTENBACH, Christus (s. Anm. 4), fast völlig ausgeklammert – sie steht der Herleitung der Aussagen vom ‚Sterben für' aus der von *Breytenbach* favorisierten pagan-hellenistischen Vorstellung klar entgegen.

[79] In 1Kor 15,3f. ist das Stellvertretungsgeschehen im Blick auf den Tod Jesu in analoger Weise ausgesagt, nicht aber im Blick auf die Auferstehung, die lediglich durch die Wendung „am dritten Tage nach der Schrift" näher bestimmt, aber nicht soteriologisch appliziert wird.

Aber auch dieses partizipatorische Element ist kein ‚christliches' Novum, sondern schon in Jes 53,11 (im hebräischen und griechischen Text) gegeben.[80]

Eindeutig ist hier ebenso wie in 1Kor 15,3f. von Stellvertretung die Rede – ob man im Blick auf sie auch von ‚Sühne' reden kann, hängt von der Definition derselben ab. Fasst man jede lebenseröffnende Sündentilgung als ‚Sühne' im weiteren Sinne, dann ist die Kategorie hier verwendbar. Von einer *kultischen Sühne* (wie sie durch die Wortgruppe ἱλάσκεσθαι κτλ. zum Ausdruck kommt) ist allerdings in Röm 4,25 ebenso wie in 1Kor 15,3–5 *nicht* die Rede, und auch das Motiv des ‚Blutes' begegnet in beiden Formeln nicht. Ob man das Motiv der stellvertretenden Schuldübernahme von Jes 53 her notwendigerweise mit der Dimension der kultischen Sühne verbinden und diesen Aspekt also in Röm 4,25 und 1Kor 15,3–5 mitdenken muss, ist m.E. zweifelhaft.[81]

Autoren, welche die kultische Sühne zum Schlüssel der Interpretation der vorpaulinischen ὑπέρ-Formeln machen, verweisen hier auf die ebenfalls vorpaulinische Überlieferung in Röm 3,25f.[82] sowie auf die sühnetheologisch verstandene Herrenmahlstradition. Ob und inwiefern die Deuteworte Jesu im Rahmen seines letzten Mahls sühnetheologisch zu interpretieren sind, kann hier nicht diskutiert werden.[83] Die hier diskutierten ὑπέρ-Formeln mit Sündenbegriff lassen sich jedenfalls nicht unmittelbar aus der Herrenmahlsparadosis herleiten. Die eindeutig sühnetheologische vorpaulinische Überlieferung Röm 3,25f.* kann aber solange nicht zum Schlüssel der Interpretation von 1Kor 15,3–5 und Röm 4,25 werden, als ungeklärt ist, ob sie demselben Kontext bzw. denselben Trägerkreisen entstammt wie die genannten Formeln. Da dies unsicher bleibt, empfiehlt es sich, diese Formeln unab|hängig von dem in Röm 3,25f. enthaltenen Motiv der kultischen Sühne zu deuten und die beiden Formen vorpaulinischer Deutungen des Todes Jesu nicht zu einem Gesamtverständnis des ‚stellvertretenden Sühnetodes' zu vereinen.

Für Paulus selbst stellt sich dies dann – unter dem zusätzlichen Einfluss weiterer Interpretamente – anders dar. Für die vorpaulinischen Überlieferung ist jedoch festzuhalten, dass im frühen Urchristentum *mehrere unterschiedlich nuancierte Formen, die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu zur Sprache zu bringen, nebeneinander* standen, die sich alle in den paulinischen Briefen wiederfinden:

a) eben die Tradition in Röm 3,25, nach der Christus (von Gott) zum ἱλαστήριον, d.h. zum Sühne*ort* und damit auch zum Ort der heilvollen Ge-

---

[80] Man wird daher keine so schroffe Grenze zwischen den alttestamentlichen Text und seiner neutestamentlichen Rezeption ziehen dürfen, wie dies bei HOFIUS, Gottesknechtslied (s. Anm. 14), 355 und bes. 360, geschieht; s. kritisch JANOWSKI, Stellvertretung (s. Anm. 3), 91 Anm. 95.

[81] S. zur Interpretation von Jes 53 JANOWSKI, Stellvertretung (s. Anm. 3), 67ff.

[82] STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 5), 193f.; MERKLEIN, Tod Jesu (s. Anm. 5), 185f.

[83] S. auch o. Anm. 67.

genwart Gottes und der Sündenvergebung ‚hingestellt' ist, so dass der Sühnekult im Tempel letztlich überflüssig wird,[84]

b) zweitens die auf das Modell stellvertretender Schuldübernahme durch den Gottesknecht rekurrierende Formel vom Sterben Jesu „wegen (bzw. zur Beseitigung) unserer Übertretungen" und – analog – die Formel vom Sterben Jesu „wegen (bzw. zur Beseitigung) unserer Sünden", die – wenn man das κατὰ τὰς γραφάς auch auf die Stellvertretungsaussage bezieht – letztlich auch im Horizont von Jes 53 zu lesen ist, schließlich

c) drittens die Herrenmahlsparadosis, die – im Munde Jesu selbst – eine Hingabe des in den Tod gegebenen Lebens Jesu ‚für' die am Mahl Teilhabenden (bzw. im markinischen Becherwort Mk 14,24 „für die vielen") formuliert. Auch hier ist der Gedanke der Stellvertretung präsent, wobei das Motiv des vergossenen Blutes im Becherwort (deutlicher noch bei Mk) einen Anschluss an sühnekultische Traditionen bietet.

Die vorpaulinische Formeltradition belegt somit, dass das Motiv der Stellvertretung, präziser: der *stellvertretenden Übernahme von Sündenfolgen zum Zweck der Beseitigung derselben*, als *eigenständiges Interpretament* für das Geschehen des Todes Jesu neben dem Motiv der kultischen Sühne anzusehen und traditionsgeschichtlich von diesem zu unterscheiden ist. In Röm 4,25 zeigt sich dabei sprachlich eine enge Anknüpfung an die Rede vom Gottesknecht in Jes 53, die vielleicht bereits durch die ‚Dahingabe'-Aussagen der jesuanischen Leidensansage Mk 9,31* (vgl. 1Kor 11,23) veranlasst ist. Die traditionsge|schichtlich ursprüngliche Form der Aussage der Stellvertretung durch eine ὑπέρ-Formel mit Sündenbegriff ist insofern deutlich von alttestamentlich-frühjüdischen Vorgaben bestimmt, nicht von der pagan-hellenistischen Vorstellung eines ‚Sterben für' jemanden.[85] Es wäre eher denkbar, dass diese hellenistische Vorstellung die v.a. von Paulus selbst formulierten ὑπέρ-Formeln mit personalem Objekt geprägt hat. Aber auch dies ist wenig wahrscheinlich, wenn man sieht, auf welche Traditionen Paulus zurückgreift[86] und was er nicht zuletzt durch

[84] Hier ist die sühnetheologische Deutung m.E. unabweisbar; s. zur Interpretation ausführlich W. KRAUS, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a, WMANT 66, Neukirchen-Vluyn 1991; ausführlich für die Deutung von ἱλαστήριον als Sühneort die leider unpubliziert gebliebene Dissertation von D.P. BAILEY, Jesus as the Mercy Seat. The Semantics and Theology of Paul's Use of *Hilasterion* in Romans 3:25, PhD Diss. Cambridge 1999. Zurückhaltend gegenüber einer sühnetheologischen Deutung dieser Aussage bleibt HAHN, Theologie II (s. Anm. 17), 394f.

[85] Es ist daher auch kaum plausibel anzunehmen, dass diese Formel aus dem hellenistischen Gedanken des ‚Sterbens für jemanden' herausgebildet sei und „depersonalisiert" wäre (so BREYTENBACH, Christus [s. Anm. 4], 473).

[86] Nur wenn man diese traditionellen Stellvertretungsaussagen unberücksichtigt ließe, könnte man sagen, dass die paulinischen Aussagen des Typs ὑπέρ + persönliches Objekt

die von ihm bevorzugte personale Ausgestaltung der überkommenen Stellvertretungsaussage sachlich-theologisch erreicht.

III. „Stellvertretung" in den paulinischen Aussagen vom „Sterben für"

Die von Paulus selbst formulierten Aussagen zeigen eine eindeutige Bevorzugung der Präposition ὑπέρ mit personalem Objekt.[87] Christus starb (bzw. „gab sich selbst hin", „wurde gekreuzigt" etc.) „für uns" (1Thess 5,10; Röm 5,8), „für uns alle" (Röm 8,32) oder einfach „für alle" (2Kor 5,14), „für Gottlose" (Röm 5,6), „für den Bruder" (1Kor 8,11; Röm 14,15) oder – exemplarisch - „für mich" (Gal 2,20). In all diesen Aussagen verwendet Paulus die Präposition ὑπέρ + Gen., die einzige Ausnahme ist 1Kor 8,11, wo διά+ Akk. steht.[88]

Ob und inwiefern darin im Einzelfall auf ein Sühnegeschehen angespielt ist, hängt vom jeweiligen Kontext und – natürlich – der vorausgesetzten Definition von ‚Sühne' ab. In allen Fällen ist aber in diesen Aussagen „der Gedanke der Stellvertretung vorausgesetzt und auch ausgedrückt",[89] so dass man diesen auch bei Paulus selbst als ein wesentliches Motiv der Todesdeutung ansehen muss.

Ich werde in der folgenden Skizze daher nur dann von Sühne sprechen, wenn dieser Zusammenhang auch terminologisch anklingt, durch die Lexeme ἱλάσκεσθαι κτλ. oder z.B. durch die Rede vom ‚Blut',[90] die, wenn sie soteriologisch konnotiert ist, nicht nur metonymisch für Jesu Sterben steht, sondern einen opfertheologischen, auf den (Sühne-)Kult bezogenen Sinnzusammenhang eröffnet. Hingegen scheint es mir | nicht sinnvoll, das Motiv der inkludierenden Stellvertretung *per se* bereits mit dem Begriff der Sühne zu belegen.[91]

---

nur den Gedanken des Sterbens zugunsten anderer und nicht ein Moment der Stellvertretung enthielten.

[87] S. die Tabelle bei KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 37), 144.

[88] Die textkritische Unsicherheit zwischen ὑπέρ und περί in 1Thess 5,10; 1Kor 1,13 (vgl. Gal 1,4) ist in der Austauschbarkeit beider in der Koine begründet.

[89] JANOWSKI, Stellvertretung (s. Anm. 3), 24.

[90] S. zur Diskussion FREY, Probleme (s. Anm. 1), 20f.

[91] Dies geschieht z.B. bei HOFIUS, Art. Sühne (s. Anm. 5), 343; DERS., Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens, in: DERS., Paulusstudien I, WUNT 51, Tübingen 1989, 5. Die Tatsache, dass der Grundgedanke des alttestamentlichen Sühnekultes (vgl. insbesondere H. GESE, Die Sühne, in: DERS., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, BEvTh 78, München 1977, 85–106; vgl. auch B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT 55,

1. Stellvertretungsaussagen ohne einen expliziten Sühnegedanken

Aspekte der Sühne werden häufig dann vermutet, wenn – wie in 1Thess 5,10 die Rede von Christi „Sterben für uns“ mit dem Ziel verbunden wird, „daß wir ... zugleich mit ihm leben“. Hier ist deutlich, dass das stellvertretende Sterben Christi positive Folgen für das Heil der Glaubenden hat: Es eröffnet ihnen die (eschatologisch-futurisch gefasste) Teilhabe am Leben mit Christus.[92] Es geht hier um wesentlich mehr als nur um die stellvertretende Übernahme einer Sündenstrafe, nämlich um Eröffnung neuen, eschatologisch geschenkten Lebens. Auch dieser Aspekt wird häufig mit dem Begriff der ‚Sühne‘ bezeichnet,[93] doch ist die Formulierung hier ohne jeden Bezug auf ein kultisches Geschehen. Da Paulus auch die Deutung des Todes Jesu im Anschluss an Lev 16 kennt und in Röm 3,25 rezipiert, und da er hier zudem sehr knapp formuliert, was er in der Missionsverkündigung sicher ausführlicher ausgebreitet hatte, lässt sich nicht prinzipiell ausschließen, dass dieser Zusammenhang im vorliegenden Kontext ‚mitgedacht‘ ist. Doch explizit ist zunächst nicht mehr als eine spezifische Variation des Stellvertretungsgedankens ausgesagt: In der Rede vom Leben ‚mit ihm‘ (σὺν αὐτῷ) kommt zugleich der Aspekt der Partizipation an dem von | Christus erschlossenen Leben und damit eine Form der *inkludierenden Stellvertretung* zur Sprache – ein Aspekt, der in der Formel Röm 4,25 Christi Auferweckung zugeordnet worden war (vgl. auch 1Kor 15,17) und nun als Zweck seines Sterben „für uns“ formuliert wird.

Neukirchen-Vluyn 1982; ²2000) als Identifikationsgeschehen (v.a. durch den Ritus der Handaufstemmung) und damit sachlich als ein Geschehen inkludierender (und nicht lediglich exkludierender) Stellvertretung erläutert werden kann, erlaubt noch nicht, in Umkehrung dieser Definition jedes Moment inkludierender Stellvertretung im Neuen Testament in den Horizont der kultischen Sühne zu stellen. Wenn dann andererseits zwischen „kultischer Sühne“ und „stellvertretender Sühne“ unterschieden wird (so M. GAUKESBRINK, Die Sühnetradition bei Paulus. Rezeption und theologischer Stellenwert, fzb 82, Würzburg 1999, 43f.), dann führt auch dies eher zu einer terminologischen Verwirrung als zur Klärung.

[92] Hier ist nicht nur der ethische Aspekt des gegenwärtigen Lebens ‚mit ihm‘, also in der Ausrichtung auf die Herrschaft Christi, gemeint, sondern – im Rahmen der stark eschatologischen Grundorientierung im 1Thess – das zukünftige, eschatologische Leben in der Christusgemeinschaft. Gemäß der in Thessaloniki virulenten Fragestellung nach der Heilsteilhabe der Verstorbenen (vgl. 1Thess 4,13–18) wird hier präzisiert: „ob wir nun wachen oder schlafen“, d.h. die lebenden und die schon verstorbenen Glaubenden werden „zugleich mit ihm leben“ (vgl. 1Thess 4,17), d.h. der Heilsgemeinschaft mit Christus teilhaftig sein. Vgl. T. HOLTZ, Der erste Brief an die Thessalonicher, EKK 13, Zürich/Neukirchen-Vluyn ²1990, 230f.

[93] Vgl. T. KNÖPPLER, Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie, WMANT 69, Neukirchen-Vluyn 1994, 91; vgl. DERS., Sühne (s. Anm. 37), 108f.

Noch deutlicher ist dies in 2Kor 5,14f., wo als Explikation der „Liebe Christi" sein stellvertretende Sterben „für alle" angeführt wird:

Einer ist für alle (ὑπὲρ πάντων) gestorben,
also sind alle (οἱ πάντες) gestorben.
Und er ist für alle (ὑπὲρ πάντων) gestorben,
damit diejenigen, die leben, nicht mehr sich selbst leben,
sondern dem, der für sie (ὑπὲρ αὐτῶν) gestorben und auferweckt ist.

Dreimal begegnet in dieser sorgfältig gestalteten Formulierung ὑπέρ mit personalem Objekt, viermal ist vom ‚Sterben' die Rede. Aber gegenüber dem schlichten Gedanken exkludierender Stellvertretung fällt die Aussage aus dem Rahmen.[94] Zu erwarten wäre, dass, wenn einer für ‚alle' stirbt, diese deshalb am Leben bleiben und nicht selbst sterben. Doch ganz im Gegenteil gelten nun infolge seines Todes „alle" als gestorben, sein Sterben „für sie" führt zu ihrer Partizipation an seinem Tod. Diese Aussage findet eine nicht ganz exakte Entsprechung im Blick auf seine Auferweckung, insofern das Leben derer, „für" die Christus „gestorben und auferweckt" ist, nun durch die Zugehörigkeit zu Christus und die Orientierung auf ihn hin gekennzeichnet ist.[95] Zwar meidet Paulus hier wie auch in Röm 6,4f. die Rede vom ‚Mitauferstehen' oder gar ‚Mitauferstandensein', doch spricht er im Kontext von einem Leben eröffnenden Neuschöpfungsgeschehen (2Kor 5,17), in Röm 6,4 von der ‚Neuheit des Lebens'.[96] Gottes eschatologisch-schöpferisches Handeln ist der letzte Grund dafür, dass nicht nur der eine Gekreuzigte, sondern auch die πάντες ‚in Christus', d.h. durch Partizipation an seinem Tod und seiner Auferweckung zum neuen Leben gelangen.

Liegt in diesen Aussagen Bezug auf den alttestamentlichen Sühnekult vor?[97] Man wird dies nur sagen können, wenn man die Erklärung der Sühne als eines inkludierenden Stellvertretungsgeschehens umkehrt und überall dort, wo eine derart inkludierende Stellvertretung ausgesprochen wird, von Sühne spricht.[98] Das ist frei|lich nicht zwingend.[99]

---

[94] Darauf weisen GAUKESBRINK, Sühnetradition (s. Anm. 91), 160f., und KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 37), 151, mit Recht hin.

[95] Hier ist – anders als in 1Thess 5,10 – der ‚ethische' Aspekt des gegenwärtigen Lebens im Blick.

[96] Vgl. dazu C. HOEGEN-ROHLS, Neuheit bei Paulus. Kommunikative Funktion und theologische Relevanz der paulinischen Aussagen über den Neuen Bund, die Neue Schöpfung und die Neuheit des Lebens und des Geistes, Habil.-Schrift München 2003.

[97] So KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 37), 151; HOFIUS, Erwägungen (s. Anm. 91), 1–14, 5f.

[98] Vgl. in diesem Sinne O. HOFIUS, Sühne und Versöhnung, in: DERS., Paulusstudien I (s. Anm. 91), 33–49, 41–44.

[99] S. das vorsichtige Urteil bei VOLLENWEIDER, Golgatha (s. Anm. 29), 96 Anm. 17: „2Kor 5,14 ... zeigt, dass manchmal auch ὑπέρ-Aussagen zum Partizipationsgedanken tendieren können. Aber das beweist noch lange keine Traditionsbrücke von der priesterlichen Aufstemmung der Hände zur ‚paulinischen Mystik'!"

Eine explizite Rezeption von Sühne- oder gar Opferterminologie findet sich in 2Kor 5,14f. ebensowenig wie in den von der ‚Versöhnung' handelnden Passage 2Kor 5,17f.[100] Es scheint mir daher geboten, auch die hier ausgesprochene Form der partizipatorisch geweiteten Stellvertretung von Aussagen zu unterscheiden, die auf die Tradition kultischer Sühne verweisen.

In mehrfacher Hinsicht geht Paulus in 2Kor 5,14f. über die in Röm 4,25 vorgegebene Aussage „zu unserer Gerechtmachung auferweckt" hinaus: In der Inklusion der πάντες in das stellvertretende Sterben des Einen liegt zunächst sehr eindeutig eine partizipatorische Ausweitung der Aussage über Jesu Sterben „für uns" vor, die der Rede vom „Mit-Sterben" in Röm 6 nahekommt, freilich ohne Bezug auf die Taufe.[101] Die hier ausgesagte Partizipation als Sonderform ‚inkludierender Stellvertretung' lässt sich vielleicht am besten durch den Gedanken der Repräsentation fassen: Christus repräsentiert in seinem Tod die in Sünden tote Menschheit und in seiner Auferstehung die ‚neue Schöpfung', die sich bereits im gegenwärtigen ‚neuen' Leben ‚mit Christus' zeigt. In der Rede von den πάντες erfolgt zugleich eine universale Ausweitung der Aussage über Jesu Sterben „für uns". Der Tod Jesu betrifft nicht nur den engen Kreis der Teilnehmer an einem Herrenmahl oder der Adressaten eines Briefes, sondern eben die ganze Menschheit, die Christus in seinem Sterben repräsentiert.[102]

Im Abschluss der Passage, 2Kor 5,21, formuliert Paulus eine sehr pointierte Stellvertretungsaussage, in der der ‚Platzwechsel' zwischen Christus und den Glaubenden (oder in einer späteren Terminologie: der ‚fröhliche Wechsel') denkbar klar zur Sprache kommt: „Er hat den, der Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht (ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν), damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm." Strittig ist in dieser Formulierung v.a. der Sinn des ἁμαρτίαν ἐποίησεν. Soll man sagen, Gott habe Christus zum „Träger der Sünde" gemacht? Oder ist ἁμαρτία hier im Sinne des hebräischen חטאת opfer|theologisch als „Sündopfer" zu deuten?[103] Doch gibt es dafür keine wirklich zwingenden Gründe. Vielmehr dürfte ein metonymisches Verständnis vorzuziehen sein: Das Abstraktum steht für

[100] Die traditionsgeschichtliche und sachliche Differenzierung zwischen ‚Sühne' und ‚Versöhnung' hat BREYTENBACH, Versöhnung (s. Anm. 17), mit Recht angemahnt.

[101] Dabei ist offenkundig, dass diese Partizipation nicht in einem gleichermaßen leiblichen Gestorbensein der πάντες zu sehen ist – die Rede vom ‚Sterben' ist nicht univok (s. auch GAUKESBRINK, Sühnetradition [s. Anm. 91], 161) –, vielmehr zeigt sich gerade hier der metaphorische Charakter soteriologischer Aussagen.

[102] Diese Ausweitung lässt sich bereits auf dem Hintergrund der Rede von den ‚Vielen' in Jes 53,11f. nachvollziehen. Man kann daher fragen, ob nicht Paulus selbst diesen Sachzusammenhang von Jes 53 gekannt und zur theologischen Vertiefung seiner Aussage genutzt hat.

[103] So u.a. STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 5), 195.

das Konkretum „Sünder“ bzw. „Gerechter“,[104] und die Verwendung des Abstraktums bringt die Inkompatibilität der beiden Qualitäten und damit das Wunder der hier geschehenen Stellvertretung nur noch wirkungsvoller zum Ausdruck. Der ‚Platzwechsel‘ zwischen dem sündlosen Christus und dem sündigen, der Gerechtigkeit Gottes ermangelnden Menschen kommt damit in seiner vollen Symmetrie zur Sprache.

Eine analoge Metonymie liegt in Gal 3,13 vor, dort in Verbindung mit dem Loskauf-Motiv: „Christus hat uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes, indem er für uns zum Fluch geworden ist“ – auch hier steht καταρά für das Konkretum: Er wurde zum Verfluchten, der Sündlose zum Gesetzesbrecher, und als solcher gekreuzigt. So bieten die beiden Aussagen in 2Kor 5,21 und Gal 3,13 je eine dramatische Inszenierung des Stellvertretungsmotivs, das sich im Kontext im einen Fall mit dem Versöhnungsgedanken (καταλάσσειν) und im anderen mit dem Motiv des Loskaufs verbindet.

Noch eine andere Ausgestaltung des Stellvertretungsgedankens begegnet in der Dahingabeformel Röm 8,32, nach der Gott „seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für uns alle dahingegeben hat“. Die Sprachform dürfte hier anders als in Röm 4,25 von Paulus selbst sein, eine vorpaulinische Formel lässt sich nicht mehr isolieren.[105] ὑπὲρ ἡμῶν ist dabei sicher im Sinne von „zu unseren Gunsten“, „zu unserem Heil“ zu verstehen, wie ja auch nach V. 31 Gott als der Gott „für uns“ erscheint, was sich im Akt der Dahingabe seines Sohnes ὑπὲρ ἡμῶν πάντων erweist. Ganz gleich, ob sich diese Aussagen wie Röm 4,25 auf Jes 53,12 oder – vielleicht zugleich – auf das Motiv der Bindung Isaaks (Gen 22,12.16) beziehen,[106] liegt hier kein kultischer Kontext und kein Anklang an eine Sühneaussage vor. Grundlegend ist vielmehr wieder das Motiv der Stellvertretung, das hier durch den Aspekt des Zugewandtseins Gottes selbst und durch die universale Ausweitung („für uns alle“) vertieft sowie schließlich im Sinne der fortwährenden Fürsprache des Erhöhten „für uns“ noch verbreitert wird: | Christus, „der zur Rechten Gottes ist, tritt für uns ein“ (Röm 8,34). Er vertritt uns also nicht nur in seinem Sterben, sondern auch als Erhöhter durch

---

[104] So HOFIUS, Sühne (s. Anm. 98), 47; BREYTENBACH, Versöhnung (s. Anm. 17), 68; KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 37), 157.

[105] Zwar ist der relativische Anschluss mit ὅς häufig Indiz für den Anschluss eines traditionellen Bekenntnisses (vgl. Phil 2,6 u.ö., doch spricht das ὑπὲρ ἡμῶν – durch πάντων noch verstärkt – für eine paulinische Formulierung, s. KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 37), 168 Anm. 294. Vgl. auch POPKES, Christus traditus (s. Anm. 48), 195f.; GAUKESBRINK, Sühnetradition (s. Anm. 91), 189f.

[106] So WILCKENS, Römer I (s. Anm. 5), 173; GAUKESBRINK, Sühnetradition (s. Anm. 91), 192. Damit ist gleichwohl kein Opferkontext eingeführt, im Zentrum steht vielmehr der eine Vergleichspunkt, das ‚Nicht-Verschonen des eigenen Sohnes‘ als Beweis der Liebe Gottes.

seine Fürsprache, ja er tritt somit in seiner ganzen Person für uns ein.[107] Wenn man die hier vorliegende ‚Dahingabe'-Aussage im Zusammenhang mit der zuvor in Röm 4,25 präsentierten überlieferten Formel liest, dann ist deutlich, dass auch die in Röm 8,32 gemeinte Stellvertretung exkludierende und inkludierende Aspekte vereint. Die spezifischen Akzente der hier ausgesprochenen Stellvertretung – Dahingegebensein „für uns" *und* fürsprechendes Eintreten „uns zugute" – kommen jedoch nicht hinreichend präzise zur Sprache, wenn man in Bezug auf diese Stelle lediglich vom „stellvertretenden Sühnetod" spricht.

2. Explizite Hinweise auf den Sühnegedanken

War in den bisher erwähnten paulinischen Aussagen der Sühnegedanke jedenfalls nicht explizit präsent, so soll zumindest eine Stelle angeführt werden, an der dieses Motiv nicht zu übersehen ist: Nach Röm 5,8 starb Christus „für uns... als wir noch Sünder waren" – im Kontext wird noch pointierter formuliert: Er starb „für Gottlose" (ὑπὲρ ἀσεβῶν V. 6) und „Feinde" (V. 10). Auch hier liegt zunächst eine eindrückliche Steigerung des traditionellen Stellvertretungsmotivs vor: Aus dem traditionellen „für unsere Sünden" wird nun ein personales „für uns ... Sünder", ja „Gottlose". Die Sünde wird somit zur Kennzeichnung der Existenz *extra Christum*, und in seinem Tod tritt Christus ganz und personal für uns ‚Gottlose' ein – er tritt, wie 2Kor 5,21 aussagt –, selbst an die Stelle der Sünder, wird zum paradigmatischen Sünder und zum vom Gesetz Verfluchten (Gal 3,13), um uns von dem Fluch über die Übertreter frei und zu Gerechten vor Gott zu machen.

Diese prononcierte Stellvertretungsaussage wird allerdings in Röm 5,9 durch zwei Motive ergänzt, die – je in eigener Weise – aufschlussreich sind:

In Röm 5,9 stellt Paulus steigernd fest, dass wir „gerecht gemacht sind durch sein Blut" (ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ). Hier zeigt sich, was an den anderen zuletzt erörterten Stellen fehlte, ein Bezug auf das ‚Blut', das hier sicher nicht nur den Aspekt des ‚vergossenen' Blutes, also den gewaltsamen Tod bezeichnet, sondern darüber hinaus das ‚gerecht' machende – und weil darin ein Anklang an den Sühnekult vorliegt – ‚sühnende' Blut. Aus Röm 3,24f. geht m.E. sehr eindeutig hervor, dass Paulus den Gedanken an den Tod Jesu als ein sühnendes Geschehen im Sinne der kultischen Sühne durchaus positiv rezipieren (und dann in anderen, z.B. rechtfertigungstheologischen Kategorien weiter interpretieren) kann. Wenn an den anderen, bisher erörterten Stellen keine Hinweise auf das kultische Sühnegeschehen

[107] Dies ist hier allerdings nicht vom Inkarnierten, vom irdischen Jesus, ausgesagt, sondern von dem zur Rechten Gottes Erhöhten.

erfolgten, ist der *en pas|sant* eingestreute Hinweis auf „sein Blut" in Röm 5,9 desto bemerkenswerter. Die sühnende Wirkung seines Blutes wird dabei mit der Rettung aus dem Zorngericht und der Rechtfertigung verbunden. Zugleich verbindet sich das Sühnemotiv im vorliegenden Kontext mit dem Gedanken der Stellvertretung (V. 6–8), so dass man für Paulus selbst durchaus von einem zusammenhängenden Motivkomplex sprechen kann – freilich sollte man dies nur in Bezug auf die Stellen tun, wo auch beide Aspekte explizit begegnen.

Ein anderes Element in Röm 5,7 ist nicht weniger aufschlussreich. Paulus fügt, um die Größe des stellvertretenden Sterbens Jeus für „Gottlose" zu betonen, die lapidare Bemerkung ein: „Kaum stirbt jemand nämlich für einen Gerechten. Für das Gute (oder: den Guten) nimmt es eher jemand auf sich zu sterben." An dieser Stelle lässt sich am ehesten ein Anschluss an jene in der hellenistischen Welt verbreitete Vorstellung erkennen, dass ein Mensch für die Heimat, für die Gesetze stirbt oder Leben zugunsten von anderen oder von bestimmten Idealen einsetzt. Röm 5,7 zeigt eindeutig, dass Paulus auch dieses Motiv kennt. Dennoch ergibt sich von hier aus kein Ansatzpunkt, den Ursprung der paulinischen Rede vom ‚Sterben für' überhaupt in diesen pagan-hellenistischen Motiven zu lokalisieren[108] oder die paulinischen Aussagen des ‚Sterbens für' primär auf diesem Hintergrund zu interpretieren. Zu beachten ist nämlich, dass Paulus diesen Gedanken hier lediglich als eine Nebenbemerkung einführt, um die Ungewöhnlichkeit der Zuwendung des Todes Jesu an „Sünder" und „Gottlose" herauszustellen. Zur Herleitung des paulinischen oder gar des vorpaulinischen Gedankens des ‚Sterbens für' eignet sich die Vorstellung nicht.

3. Das Stellvertretungs-Motiv und seine Ausgestaltung bei Paulus

Ziehen wir ein Fazit aus diesem kurzen Überblick über die paulinischen ὑπέρ-Aussagen, dann ergibt sich, dass das Motiv der *Stellvertretung bei Paulus zu einem tragenden Motiv der Soteriologie* wird, das seine Eigenständigkeit gegenüber anderen Motiven – auch gegenüber dem Sühnegedanken – bewahrt, wenngleich es sich mit ihnen in vielfältiger Weise verbindet: mit dem Loskauf-Motiv in Gal 3,13, mit dem Versöhnungs- und dem Neuschöpfungsmotiv in 2Kor 5,14–21; mit dem Sühnegedanken in Röm 5,9, mit dem Gedanken der Rechtfertigung bzw. Gerechtmachung in 2Kor 5,21 und mit dem Motiv der Fürsprache des Er-

[108] Anders BREYTENBACH, Christus (s. Anm. 4), und auch RÖHSER, Stellvertretung (s. Anm. 3), 93, der meint, „dass es sich bei der Rede vom stellvertretenden Sterben Jesu um die Überbietung und Übertragung des griechisch-hellenistischen Motivs vom Sterben für andere (z.B. in der Freundschaftsethik) auf Ungerechte und Sünder handelt." Dabei wird die formative Bedeutung der vorpaulinischen Traditionen für die originär paulinischen Aussagen unterschätzt.

höhten in Röm 8,32–34. Im Duktus des Römerbriefes verbinden sich die beiden Motive der Sühne und der Stellvertretung, | wenn Paulus zunächst in Röm 3,25 die Deutung des Todes Jesu als ‚Sühneort' aufnimmt und dann in Röm 4,25 die an Jes 53 angelehnte Formel vom stellvertretenden Dahingegebensein ‚wegen unserer Übertretungen' (und damit zu ihrer Beseitigung) aufnimmt.[109] Der Stellvertretungsgedanke bleibt auch dort bedeutsam, wo Paulus anderen Kategorien der Deutung des Todes Jesu wie z.B. der Rechtfertigung eine noch fundamentalere interpretatorische Bedeutung zuweist.

So sehr Paulus *sühne*theologische Überlieferungen wie Röm 3,24f. kennt und – durchaus positiv – aufnimmt und z.B. auch in Röm 5,9 Hinweise auf die Dimension der kultischen Sühne einfügt, lässt sich der Sühnegedanke doch kaum als der ‚Generalschlüssel' zur gesamten paulinischen Soteriologie ansehen. Es wäre vielmehr eine Vereinseitigung des Befundes, wollte man den Gedanken der kultischen Sühne hinter allen paulinischen Stellvertretungsaussagen anklingen sehen. Vielmehr wird bei Paulus das Sterben Christi „für uns" – ohne dass der exkludierende Aspekt der stellvertretenen Todesübernahme getilgt wäre – im *inkludierenden Sinn einer Partizipation der Glaubenden am Sterben Christi und (in gewissem Sinn) an seiner Auferstehung* interpretiert. Sein stellvertretendes Sterben eröffnet Leben durch das Todesgericht hindurch. Diejenigen, die ‚in Christus' sind, partizipieren an seinem Tod und – asymmetrisch[110] – auch an seinem ‚Leben'. Aber diese Form der inkludierenden Stellvertretung ist von den Aussagen über die kultische Sühne zu unterscheiden.

Paulus *weitet die Vorstellung der Stellvertretung universal* aus – was auf dem Hintergrund der Rede von den ‚Vielen' in Jes 53 ohne weiteres verständlich wird,[111] und er spitzt sie im Sinne eines ganzheitlich *personalen* Eintretens Christi ‚für' uns Sünder zu, so dass sich jenes Motiv eines Platzwechsels ergibt, in dem das für unsere faktische Existenz Qualifizierende, die „Sünde", durch Christi Stellvertretung in „Gerechtigkeit" gewandelt, d.h. das Leben der Glaubenden grundlegend neu qualifiziert, ja neu geschaffen wird. In einzelnen Formulierungen ist das Stellvertretungsmotiv auch insofern geweitet, als es nicht nur Jesu Tod, sondern sein ganzes Sein – als des Sündlosen, der „zur Sünde" wird (2Kor 5,21), oder als des Erhöhten, der „für uns eintritt" (Röm 8,34) – als ein Sein ‚für' uns charakterisiert. Freilich liegt der Ausgangspunkt all dieser Aussagen im

---

[109] Vgl. dazu auch T. SÖDING, Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief, in: Frey/Schröter (Hg.), Deutungen (s. Anm. 1), 375–396.

[110] Vom Mit-Auferstandensein ist nicht die Rede.

[111] Man kann fragen, inwiefern hier die Herrenmahltradition eingewirkt hat, doch ist die Rede von den „Vielen" gerade nicht in der paulinisch-lukanischen Überlieferung, sondern nur im markinischen Becherwort (Mk 14,24) enthalten.

primären Heilsgeschehen seines stellvertretenden Sterbens, so dass man von hier aus noch nicht unmittelbar zur ‚Proexistenz' des Lebens Jesu gelangt – so | anschlussfähig diese Aspekte dann für eine systematisch-theologische Interpretation v.a. im Horizont des Inkarnationsgedankens auch sind.

Paulus hat das Stellvertretungsmotiv bereits den vorpaulinischen Traditionen entnommen. Doch hat er die dort vorherrschende Redeweise vom Sterben ‚für die Sünden' durch die Bevorzugung der Wendung ὑπέρ + personales Objekt personal vertieft. Man muss wohl annehmen, dass zur Bevorzugung der *personalen* ὑπέρ-Aussage auch die aus der Herrenmahlparadosis vertraute Rede von Jesu Hingabe seines Leibes „für euch" (1Kor 11,23) eingewirkt hat.

Darüber hinaus ist durchaus damit zu rechnen, dass diese Sprachform bei Paulus selbst und vielleicht noch mehr bei seinen Adressaten auf einen fruchtbaren Rezeptionshorizont treffen konnte, wenn sie sich mit dem hellenistischen Motiv des ‚Sterbens für' andere verband. Paulus selbst kennt dieses Motiv (Röm 5,7), doch führt er es nur in einem Nebengedanken in Form eines Vergleichs (einer *argumentatio ad hominem*) ein. Die These, dass dieses Motiv letztlich den Ursprung und den eigentlichen Verstehenshorizont der neutestamentlichen Rede vom ‚Sterben für' bilde, scheitert jedoch an den zugespitzten paulinischen Formulierungen, sowie an den von ihm als grundlegend übernommenen vorpaulinischen Bekenntnisaussagen vom Sterben Jesu wegen und zur Beseitigung von ‚unseren Sünden / Übertretungen' (Röm 4,25a; 1Kor 15,3).

IV. Weiterführende Perspektiven: „Stellvertretung" im Markus- und Johannesevangelium

Blickt man von hier aus auf die späteren neutestamentlichen Zeugen und Traditionen, dann zeigt sich, dass das Stellvertretungsmotiv weiterhin in vielfältiger Weise zur Geltung gebracht wird und sich damit in der Tat als ein Zentralmotiv der Interpretation des Todes Jesu erweist. Dies soll im Folgenden nur noch an zwei Beispielen skizziert werden, dem Markus- und dem Johannesevangelium:

1. Stellvertretung und Sühne in der markinischen Soteriologie

Die narrative Deutung des Todes Jesu im ältesten Evangelium weist ein ganzes Netzwerk passionstheologischer Interpretamente auf. Neben den beiden in den markinischen Leidensweissagungen (Mk 8,31; 9,31; 10,33f.)

hervortretenden Motiven[112] der Notwendigkeit des Sterbens Jesu (δεῖ) und der Dahingabe (παραδιδόναι) Jesu als des leidenden Gerechten – auf dem Hintergrund der Rede vom leidenden Gottes|knecht[113] – sind es v.a. die beiden Worte von der Lebenshingabe Jesu als ‚Lösegeld' für die Vielen (Mk 10,45) und vom ‚Blut des Bundes' (Mk 14,24), die die markinische Soteriologie tragen.

Das Becherwort der markinischen Herrenmahlsüberlieferung in ihrer markinischen Fassung vereint die beiden Motive des ‚Bundesbluts' (τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης) und des ‚Sterbens für' mit der auffälligen Bezeichnung der Adressaten als ‚viele' (ὑπὲρ πολλῶν). Die Frage der ursprünglichen Form der Deuteworte und des ursprünglichen Ortes der ὑπέρ-Aussage, die ja in der paulinischen Paradosis mit dem Brotwort verbunden ist, kann hier nicht erörtert werden.[114] Bei Markus trägt jedenfalls das Becherwort das Achtergewicht der soteriologischen Deutung, und in ihm verbinden sich eine typologische Aufnahme des Bundesopfers von Ex 24,8 und ein Anklang an die Figur des leidenden Gottesknechts, der sein Leben ‚für die vielen' dahingibt.[115] Die Bezugnahme auf die Stiftung der Sinai-διαθήκη durch einen Blutritus, der ursprünglich verpflichtenden Charakter hatte, aber in Teilen der zeitgenössischen jüdischen Auslegung als Sühneritus verstanden wurde,[116] charakterisiert Jesu Lebenshingabe, das ‚Ausgießen' seines Blutes als ein Sühnegeschehen, das in typologischer Entsprechung zum Sinaigeschehen eine Heilssetzung, eine διαθήκη, inauguriert. Dies ist verbunden mit dem Motiv der Stellvertretung: Die Aussage, dass

---

[112] S. dazu umfassend A. WEIHS, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen, fzb 99, Würzbrug 2003.

[113] In LXX Jes 53,6.12[bis] begegnet παραδιδόναι in prominenter Position (vgl. WEIHS, Deutung [s. Anm. 112], 299ff.). Insofern ist anzunehmen, dass die markinischen Leidensansagen, evtl. auch ihre älteste Form, Mk 9,31* (dazu WEIHS, a.a.O., 354ff.) auf diese Motivik zurückgreifen. Jesu Todesgeschick wird darin als ein in Gottes Willen gründendes, insofern notwendiges Leiden und Sterben charakterisiert.

[114] S. zur Traditionsgeschichte von Mk 14,24 JEREMIAS, Abendmahlsworte (s. Anm. 69), passim; K. KERTELGE, Das Abendmahl Jesu im Markusevangelium, in: J. Zmijewski/E. Nellessen (Hg.), Begegnung mit dem Wort (FS H. Zimmermann), BBB 53, Bonn 1980, 67–80, 69ff.; K. SCHOLTISSEK, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie, NTA 25, Münster 1992, 233f., 238ff.

[115] In Jes 52,13–53,12 begegnet רבים fünfmal; vgl. insbesondere Jes 52,11f. Das artikellose πολλῶν bezieht sich auf Jes 53,12 und bezeichnet eine „Gesamtheit" (s. JEREMIAS, Abendmahlsworte [s. Anm. 69], 171–173; R. PESCH, Markusevangelium II. Kommentar zu Kap. 8,27–16,20, HThK 2/2, Freiburg 1977, 360.)

[116] Die Targumim (Onkelos und Jeruschalmi I) interpretieren Ex 24,7f. nicht mehr als Verpflichtungsritus, sondern als eine reinigende und sühnende Handlung; s. dazu E. KUTSCH, Neues Testament – neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert, Neukirchen-Vluyn 1978, 35–37.

Jesu Blut „für die vielen" vergossen wird, bietet einen Anklang an die stellvertretende Lebenshingabe des Gottesknechts „für die vielen" (Jes 53,11f.). Die schon Mk 10,38 eingeführte Bechermetapher vermittelt den Sinn, dass Jesus „stellvertretend für die Sünder das Ge|richt Gottes auf sich genommen und den Becher göttlichen Zorns geleert" hat.[117]

Das Motiv der stellvertretenden Lebenshingabe begegnet ebenfalls in der programmatischen Charakterisierung der Sendung Jesu in Mk 10,45,[118] wo in der Formulierung δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν gleichfalls ein Rückbezug auf die ‚Vielen' von Jes 53,11f. vorliegt. Die Rede vom ‚Lösepreis' (λύτρον) formuliert das Motiv der Stellvertretung in einer ganz eigenen Weise: „Jesu Tod ist Lösepreis ..., der für ein schuldverfallenes Leben zu entrichten ist: Indem Jesus sein Leben als Bürgschaft einsetzt (vgl. Sir 29,15), stirbt er anstelle ... der Vielen".[119] Mk 10,45 hält insofern wesentliche Aspekte einer exkludierenden Stellvertretung fest, während Mk 14,24 den Stellvertretungsgedanken – gleichermaßen universal ausgeweitet – stärker inkludierend, im Sinne der Zuwendung des Sterbens und zusätzlich verbunden mit dem Aspekt der durch Blutvergießen erfolgenden Sühne zur Geltung bringt.

Festzuhalten ist in diesem Zusammenhang nur, dass das Motiv der Stellvertretung auch in der markinischen Form der Deutung des Todes Jesu (neben dem Motiv der Sühne und anderen Interpretamenten) eine wesentliche Rolle spielt.

2. Stellvertretung in der johanneischen Deutung des Todes Jesu

Dies gilt in eigenständiger Weise auch für das vierte Evangelium, dessen Text von Anfang an durch literarische ‚Vorverweise' auf den Tod Jesu bzw. das Geschehen in seiner ‚Stunde' hin orientiert ist und den Lesern auf diese Weise bereits vorweg Kategorien zur richtigen Deutung dieses Geschehens vermittelt.[120] Es genügt, hier auf die für den Stellvertretungsgedanken wesentlichen Belege zu verweisen – andere strittige Fragen, etwa

---

[117] So K. BACKHAUS, „Lösepreis für viele" (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, in: T. Söding (Hg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium, SBS 163, Stuttgart 1995, 91–118, 102.

[118] S. dazu ausführlich STUHLMACHER, Existenzstellvertretung (s. Anm. 14), der in dem Logion ein authentisches Jesuswort sieht. Dies ist hier nicht zu erörtern. Vgl. weiter K. KERTELGE, Der dienende Menschensohn (Mk 10,45), in: R. Pesch/R. Schnackenburg (Hg.), Jesus und der Menschensohn (FS A. Vögtle), Freiburg 1975, 225–239; BACKHAUS, Lösepreis (s. Anm. 117).

[119] BACKHAUS, Lösepreis (s. Anm. 117), 108.

[120] S. dazu FREY, „theologia crucifixi" (s. Anm. 34), 194–200; vgl. auch KNÖPPLER, theologia crucis (s. Anm. 93).

nach dem Verhältnis zwischen dem Kreuzestod und der ‚Verherrlichung' Jesu, können hier beiseitegelassen werden.[121]

Hinweise auf ein Verständnis seines Todes als ‚Stellvertretung' sind zunächst in den verschiedenen ὑπέρ-Aussagen zu erwarten, die das vierte Evangelium durchziehen. Demnach gibt Jesus als der ‚gute | Hirte' sein Leben ‚für die Schafe' (Joh 10,11.15; vgl. 10,17f.) bzw. „für seine Freunde" (Joh 15,13), er gibt sein „Fleisch" (σάρξ), „für das Leben der Welt" (Joh 6,51), „heiligt" sich „für" die Seinen (17,19) und stirbt – nach der Prophetie des Kajaphas – „für das Volk" bzw. zur Zusammenführung der zerstreuten Gotteskinder (11,51f.). Auch wenn diese Aussagen im Einzelnen je unterschiedliche Traditionskontexte aufnehmen,[122] bilden sie doch ein semantisches Netzwerk, das in seinem Zusammenhang wahrzunehmen ist.

Einen subtilen Hinweis darauf bietet die Szene am Anfang der Abschiedsreden (Joh 13,36–38),[123] in der Petrus nach der Ankündigung des ‚Weggehens' Jesu fragt: „Herr, warum kann ich dir jetzt nicht nachfolgen. Ich will mein Leben für dich hingeben", was von diesem mit der tief ironischen Gegenfrage beantwortet wird: „*Du* willst dein Leben für mich hingeben?", worauf dann die Verratsansage folgt. Diese für Johannes charakteristische Ironie macht deutlich, dass hier – in der Stunde Jesu – jede irdische ‚Nachfolge' endet und die Lebenshingabe des Petrus ‚für Jesus' keine menschliche Möglichkeit ist, während umgekehrt dem Akt, in dem Jesus sein Leben ‚für' seine Freunde etc. hingibt, schlechterdings konstitutive Bedeutung zukommt. Es geht daher auch in der Lebenshingabe des Hirten ‚für die Schafe' um mehr als um den Schutz der Gemeinschaft[124] und in seinem Sterben ‚für das Volk' (Joh 11,50) um mehr als nur die Abwendung von Schaden von der jüdischen Nation[125] und damit um einen tieferen soteriologischen Sachverhalt, als er sich auf dem Hintergrund der hellenistischen Parallelen vom Sterben ‚für' die Polis etc. begreifen lässt. Eindeutig ist die Leben eröffnende Wirkung des Sterbens Jesu for-

---

[121] Vgl. dazu ausführlich FREY, „theologia crucifixi" (s. Anm. 34).

[122] Darauf hat J. SCHRÖTER, Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: A. v. Dobbeler u.a. (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS K. Berger), Tübingen 2000, 263–288, mit Recht hingewiesen.

[123] S. zu dieser Passage auch J. FREY, Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117, Tübingen 2000, 127f.

[124] Zur Verknüpfung des Hirtenbildes mit der Tempelmetaphorik in Joh 10 s. R. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10, WUNT 171, Tübingen 2004, 392–396: Es geht in Joh 10 darum, dass die „Schafe" gerettet werden – freilich werden diese Sinngehalte nicht durch kultische Termini, sondern durch bildsprachliche Vernetzungen zum Ausdruck gebracht.

[125] Zur Doppelbödigkeit des Kajaphas-Worts s. J. FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium, in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hg.), Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden, WUNT 70, Tübingen 1994, 228–268, 238ff. (jetzt auch in: DERS., Herrlichkeit [s. Anm. 34], 297–338, 309ff.).

muliert, wenn Jesus nach Joh 6,51 sein Fleisch (σάρξ) „für das Leben der Welt" gibt.[126] Kultische Terminologie klingt schließlich in Joh 17,19 an, wenn der in den Tod Gehende davon spricht, dass er sich „für" die Seinen „heiligt".

Ob und inwiefern an einigen dieser Stellen von ‚Sühne' gesprochen werden kann, hängt von der Definition dieses Terminus ab. Explizite Sühneterminologie findet sich weder in Joh 6,51 noch in der Rede von der Sündenbeseitigung durch das ‚Lamm Gottes' (Joh 1,29),[127] und auch der Sachverhalt, dass Jesus als das | wahre Passalamm stirbt, bietet keinen eindeutigen Hinweis auf ein Verständnis seines Todes im Horizont kultischer Sühne. Eher wäre der Sachverhalt zu bedenken, dass im vierten Evangelium Jesus selbst, sein Leib, zum neuen Tempel und Ort der heilvollen Gottesgegenwart wird (Joh 2,21f.; 7,37–39; 19,34).

Historisch ist auch zu bedenken, dass die johanneische Gemeindetradition mit expliziten Aussagen kultischer Sühne durchaus vertraut ist, wie sich in 1Joh 2,2 und 4,10 zeigt, wo der Begriff ἱλασμός mit der Wendung περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν / αυτῶν verbunden begegnet. In Anbetracht dessen muss die Vermutung, der vierte Evangelist hätte den Gedanken des stellvertretenden (oder auch des sühnewirksamen) Todes Jesu zur Beseitigung der Sünden anderer noch nicht gekannt,[128] historisch äußerst fragwürdig erscheinen.

Das Motiv der Stellvertretung bestimmt die johanneische Rede von Jesus im Johannesevangelium von Anfang an, wenn der Täufer ihn in programmatischer Vorausdeutung als den prädiziert, der „die Sünde der Welt" wegträgt, d.h. also die Sünden anderer – an deren Stelle und ihnen zugute – auf sich nimmt und beseitigt. Auch wenn in Joh 1,29 nicht vom Sterben Jesu die Rede ist, lässt sich doch gerade diese Aussage nicht von dem Geschehen ablösen, auf das der ganze Weg Jesu hinzielt und in dem sich das Werk Jesu „vollendet" (Joh 19,30). Er stirbt insofern in Übernahme der Sündenlast des ‚Kosmos'. Der hier universal geweitete Stellvertretungsgedanke behält ein exkludierendes Element bei.

Dieses zeigt sich auch dort, wo das Stellvertretungsmotiv nun in narrativer Gestalt begegnet, in einer Reihe spezifischer Platzwechsel-Szenen, die soteriologische Konnotationen tragen: In der Szene, in der Jesus sich

---

[126] Hier dürfte eine Variation der älteren Herrenmahlstradition vorliegen, s. J. FREY, Das Bild als Wirkungspotenzial. Ein rezeptionsästhetischer Versuch zur Funktion der Brot-Metapher in Johannes 6, in: R. Zimmermann (Hg.), Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen, Übergänge 38, München 2000, 331–361, 357f. (jetzt auch in: FREY, Herrlichkeit [s. Anm. 34], 381–407, 403f.).

[127] Die Interpretation bei FREY, „theologia crucifixi" (s. Anm. 34), 208–212, ist insofern noch zu differenzieren. Sicher scheint mir jedoch, dass Joh 1,29.36 im Sinne des Evangelisten auf den Tod Jesu zu beziehen ist (gegen SCHRÖTER, Sterben [s. Anm. 122], 286f.), zumal die Wahrheit des Täufer-Zeugnisses über Jesus in Joh 10,41b, unmittelbar vor der Lazarus-Perikope, eigens bekräftigt wird (s. FREY, Eschatologie III [s. Anm. 123], 410). In Joh 1,29 verbindet sich eine auch sonst bei Johannes vorkommende Passa-Typologie (Jesus als das wahre Passalamm; vgl. Joh 19,36) mit einem Anklang an die Rede vom ‚Tragen der Sünden durch den Gottesknecht' (Jes 53,11 LXX).

[128] So K. BERGER, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997, 238.

bereitwillig festnehmen lässt, erwirkt er die Freiheit der Jünger: „Wenn ihr mich sucht, dann laßt diese gehen" (Joh 18,8); in der Szene der Passaamnestie wird er als Unschuldiger der Kreuzigung preisgegeben, während der Schuldige, Barabbas, freigelassen wird. Am deutlichsten ist dieses Platzwechsel-Motiv in der soteriologisch besonders tiefgründigen Lazarus-Perikope: Jesus geht seinem Tod entgegen (Joh 11,8), um Lazarus, den er liebt (Joh 11,5), aus dem Grab zu rufen und in die Freiheit gehen zu lassen.[129] Andererseits wird gerade aufgrund der Tat Jesu, die Lazarus das Leben wiedergibt, über seine Tötung beschlossen (Joh 11,45–54). In narrativer Dramatik zeigt sich hier, wie Jesus den Platz dessen einnimmt, den er „liebt" (Joh | 11,5), wie umgekehrt in der Szene unter dem Kreuz (Joh 19,25–27) der ‚Jünger, den Jesus liebte' den Platz Jesu (als Sohn der Mutter) angewiesen bekommt. Die Stellvertretungs-Motivik setzt sich bis in die Terminologie hinein fort: Jesus erfährt in der Begegnung mit dem Tod die ‚Erschütterung' (ταράσσεσθαι) an sich (Joh 12,27; vgl. 11,33; 13,21), damit die Seinen als Glaubende vor jenem angstvollen Erschüttertsein (ταράσσεσθαι) bewahrt bleiben (Joh 14.1.27).[130] In den narrativ inszenierten Platzwechseln des vierten Evangeliums kommt das Motiv der Stellvertretung zu einem ganz eigenständigen und in seiner Bildhaftigkeit wirkungsvollen Ausdruck, der sich sachlich durchaus mit der Aussage von 2Kor 5,21 verbindet.

3. Weiterführende Überlegungen

Im Überblick über die terminologischen und sachlichen Befunde von den frühen vorpaulinischen Traditionen bis hin zur johanneischen Soteriologie wird deutlich, dass das Motiv der Stellvertretung in unterschiedlichen Akzentsetzungen und Modifikationen auftritt, aber in diesem Facettenreichtum als ein tragendes Moment neutestamentlicher Soteriologie anzusprechen ist.

Es wäre sicher unzutreffend, unter den zahlreichen Interpretamenten, die für Jesu Tod verwendet werden, ein einziges zu privilegieren. Dies ist für die Vorstellung der Stellvertretung ebensowenig möglich wie für das Motiv der kultischen Sühne. Im Unterschied zu der relativ schmalen Linie der expliziten Sühneaussagen überrascht die Vielzahl der Aussagen über Jesu Tod, die in irgendeiner Weise den Stellvertretungsgedanken aufnehmen. Interpretatorisch sollte man sich allerdings bewusst bleiben, dass

[129] Joh 11,44 ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν ist in signifikanter Weise parallel zu Joh 18,8 ἄφετε τούτους ὑπάγειν formuliert.

[130] In dieser Aussage liegt eine Rahmung der ersten Abschiedsrede und damit eine herausgehobene Angabe des Zwecks der johanneischen Verkündigung vor, s. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 123), 131f.; DERS., Art. ταράσσω, ThBLNT[2] 2 (2000), 1514–1516.

diese Deutekategorie eine nachträglich systematisierende ist, die (schon aufgrund ihrer terminologischen Vorgeschichte) eine Reihe unterschiedlich nuancierter Sinngehalte in sich vereint und sich – wie hier für Paulus, Markus und Johannes deutlich wurde – mit anderen Deutungsmotiven fruchtbar verbinden kann.

Die religionsgeschichtliche Diskussion um die Herkunft der Formeln vom ‚Sterben für' hat gezeigt, dass „es für jüdische wie heidnische Menschen des 1. Jahrhunderts kein grundsätzlich fremder Gedanke war, dass ein Mensch zugunsten anderer stirbt".[131] Paulus spielt an einer Stelle explizit auf dieses Wissen an; für seine Adressaten und für andere neutestamentliche Autoren und ihre Rezipienten ist dies gleichermaßen vorauszusetzen. Dennoch ist es kaum sachgemäß, die alte, vorpaulinisch-formelhafte Rede vom Sterben Christi „für unsere Sün|den" (Röm 4,25; 1Kor 15,3) als depersonalisierte Variante des pagan-hellenistischen Motivs eines Sterbens für die Polis oder die Freunde zu erfassen. Vielmehr zeigt sich zumindest in Röm 4,25 eindeutig, dass diese Formulierungen im ältesten Urchristentum im Rekurs auf ein biblisches Modell, das Paradigma des Gottesknechts, formuliert wurden und von diesem auch sachlich primär bestimmt sind.[132] Daneben stand in der urchristlichen Tradition die personal gefasste ὑπέρ-Formel der Herrenmahlstradition, die den urchristlichen Sprachgebrauch – vielleicht auch bei Paulus – beeinflusst haben dürfte. Auch dort, wo Paulus und andere Autoren vom Sterben Jesu „für uns", „für die Schafe" oder „für seine Freunde" sprechen, dürfte der Gedanke an ein Sünden tilgendes und dadurch neues Leben eröffnendes Geschehen im Hintergrund stehen.

Auf dem Hintergrund der vorgeführten Befunde wäre dann weiterführend zu präzisieren, wie die Zuwendung des in Jesu Tod geschaffenen Heils zu verstehen ist, wie also die von dem Geschehen der Stellvertretung Betroffenen an dem ihnen zugewandten Heil partizipieren. Die Rede von der ‚inkludierenden' Stellvertretung beschreibt hier nur einen Sachverhalt, ohne ihn wirklich zu erklären. Solche Klärungen zur Sachlogik der neutestamentlichen Aussagen sind jedoch erforderlich, wenn die biblische Rede von Jesu Stellvertretung oder auch die traditionellen Theologumena vom ‚fröhlichen Wechsel' oder ‚seligen Tausch' in gegenwärtiger theologischer Verantwortung entfaltet werden sollen. Die neutestamentliche Exegese steht somit vor der noch keineswegs hinreichend gelösten Aufgabe, den

---

[131] So SCHRÖTER, Sterben (s. Anm. 122), 284.

[132] Das ohne einen Bezug auf ‚Sünden' o.ä. gefasste hellenistische Motiv ist als Kontext der frühchristlichen Sprachentwicklung zu beachten, doch sollte man seinen sachlichen Einfluss nicht überschätzen.

Sachgehalt der einzelnen relevanten Texte möglichst präzise zu beschreiben, ohne die für den gesamttheologischen Diskurs kaum verzichtbare Deutekategorie der Stellvertretung in ihre Einzelaspekte aufzulösen.

II. Paulus und sein Wirken

7. Die paulinische Antithese von „Fleisch“ und „Geist“ und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition*

An zentralen Stellen seiner Briefe spricht der Apostel Paulus vom „Fleisch“, der σάρξ, nicht nur in dem aus dem AT geläufigen Sinn der leiblich-geschöpflichen Existenz des Menschen, seiner Schwäche und Hinfälligkeit,[1] sondern darüber hinaus im Sinne einer Sphäre des aktiv Bösen, einer den Menschen bestimmenden sündigen Macht. Besonders schroff kommt dies zum Ausdruck in der Antithese von σάρξ und πνεῦμα in Gal 5,17 und dann ausführlich in Röm 8,4ff., wo Paulus die beiden durch σάρξ bzw. πνεῦμα charakterisierten Existenzweisen in wörtlicher Entsprechung einander gegenüberstellt: Das φρόνημα der σάρξ führt zum Tod, das des πνεῦμα zu Leben und Frieden (8,6; vgl. 8,13). Das Streben der σάρξ ist Gott und seinem νόμος ungehorsam, ja feindlich (8,7), und die unter ihrer Herrschaft leben, können Gott nicht gefallen (8,8). Die Glaubenden hingegen leben nicht mehr κατὰ σάρκα, sondern ἐν πνεῦματι und κατὰ σάρκα, denn in ihnen wohnt Gottes Geist (8,9; vgl. 8,4.12 und 7,5f.).

Diese schroffe Antithese hat im Urchristentum vor und neben Paulus keine wirkliche Entsprechung;[2] sie wird auch später nicht in derselben

---

* Überarbeitete Fassung meines am 10.2.1998 vor der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen gehaltenen Habilitationsvortrags. Andere Fassungen wurden an den Universitäten Hamburg und München sowie vor einem Kreis von Neutestamentlern in Erlangen vorgetragen und diskutiert. Für Anregungen und Rückfragen danke ich allen Beteiligten, besonders meinen Tübinger Lehrern Prof. Dr. Martin Hengel und Prof. Dr. Hermann Lichtenberger. In seiner ursprünglichen Druckfassung war der Beitrag Hermann Lichtenberger im Nachgang zu seinem 55. Geburtstag gewidmet. Ihm verdanke ich wesentliche Impulse zur Erforschung der Texte von Qumran, weitere wichtige Hinweise erhielt ich von meinem früheren Tübinger Assistentenkollegen Prof. Dr. Armin Lange (jetzt Wien), sowie von Prof. Dr. Annette Steudel (Göttingen).

[1] Vgl. H.W. WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, München [4]1984, 49–56; G. GERLEMAN, Art. *bāśār*, THAT 1 (1978), 376–379; N.P. BRATSIOTIS, Art. *bāśār*, ThWAT 1 (1973), 850–867.

[2] Die vorpaulinische Formel Röm 1,3f. (dazu E. SCHWEIZER, Röm 1,3f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus, in: DERS., Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze. 1951–1963, Zürich 1963, 180–189) bietet noch keine Analogie zur paulinischen Antithese. S. dazu u. Abschnitt 3.2.

Weise | weitergeführt.[3] Damit stellen sich gewichtige historische Fragen: Wie kommt der Apostel zu dieser Entgegensetzung und zur negativen Wertung der σάρξ als „Nährboden alles Widergöttlichen“[4]?

Ist sie ein Reflex seiner Berufung[5] oder ein Ertrag seiner Auseinandersetzungen mit den Galatern oder den Korinthern?[6] Hat er die Antithese also selbst geformt? Oder hat er sie aus der Gemeindetradition übernommen und dann im Kontext seines eigenen theologischen Denkens semantisch vertieft?[7] Oder war die Rede von der sündigen σάρξ oder gar die Entgegensetzung von Fleisch und Geist dem Apostel irgendwo im vorchristlichen jüdischen oder pagan-hellenistischen Denken vorgegeben?

Diese religionsgeschichtliche Frage beschäftigt die Ausleger seit den Anfängen der kritischen Paulusforschung, und eine überzeugende Herleitung der paulinischen Antithese ist „bisher nicht völlig gelungen“[8]. Die Beantwortung dieser Frage ist auch von Belang für die Interpretation der paulinischen Aussagen und das sich ergebende Gesamtbild des Apostels. Die Diskussion ist stets dann wieder aufzunehmen, wenn neue Quellen eine Präzisierung oder Modifikation des bisherigen Erkenntnisstandes versprechen. Dies ist m.E. der Fall in Anbetracht der neu veröffentlichten Weisheitstexte aus der Bibliothek von Qumran.

Die bisherige Diskussion um den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Antithese kann hier nur ganz knapp skizziert werden. Schematisch lassen sich vier Phasen unterscheiden:[9]

---

[3] Dass die Antithese wohl schon bald nach Paulus nicht mehr im paulinischen Sinn verstanden wurde, zeigt die Glosse Röm 7,25b, dazu s. H. LICHTENBERGER, Der Beginn der Auslegungsgeschichte von Römer 7. Röm 7,25b, ZNW 88 (1997), 284–295. Die Verwendung von σάρξ bzw. der Antithese σάρξ-πνεῦμα in den nachpaulinischen Schriften weicht immer stärker vom prononcierten paulinischen Gebrauch ab; s. E. SCHWEIZER, Art. σάρξ κ.τ.λ., E.: Das Neue Testament, ThWNT 7 (1964), 123–145, bes. 136ff.

[4] H. LIETZMANN, Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe. An die Römer, HNT 8, Tübingen [4]1933, 81.

[5] P. FEINE, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus. Nach seinem Werdegang dargestellt, Leipzig 1899, 223.

[6] Vgl. einerseits R. JEWETT, Paul’s Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings, AGJU 10, Leiden 1971, 95ff.; andererseits F.W. HORN, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie, FRLANT 154, Göttingen 1992, 278f.

[7] Vgl. in Bezug auf Röm 1,3f. SCHWEIZER, Röm 1,3f. (s. Anm. 2); H. PAULSEN, Überlieferung und Auslegung in Römer 8, WMANT 43, Neukirchen-Vluyn 1974, 45ff.

[8] So E. KÄSEMANN, An die Römer, HNT 8a, Tübingen [3]1974, 180. Käsemann fügt hinzu: „so unwahrscheinlich es ist, dass man sie auf den Apostel selbst zurückzuführen hat“ (180).

[9] S. die ausführlichen Forschungsberichte bei C.H. LINDIJER, Het begrip Sarx bij Paulus, Assen 1952, 11–69; A. SAND, Der Begriff „Fleisch“ in den paulinischen Hauptbriefen, BU 2, Regensburg 1967, 1–121; JEWETT, Terms (s. Anm. 6), 49–94; O. KUSS, Der Römerbrief (Röm 6,11 bis 8,19), Regensburg 1959, 521–540.

a) In einer ersten Phase, die von der Geschichtskonstruktion F.C. Baurs und der schroffen Entgegensetzung von Judenchristentum und Paulinismus bestimmt war, wurden die paulinischen Termini von allem Jüdischen weit abgerückt und auf heidnisch-hellenistischem | Hintergrund verstanden. So sah Carl Holsten in der πνεῦμα-σάρξ-Antithese einen Ausdruck des „Dualismus von Geist und Materie"[10]. Zwar musste die dem paulinischen Denken unangemessene Identifikation von σάρξ und Materie bald einer differenzierteren Sicht weichen,[11] aber die hellenistische Herleitung und die idealistische Interpretation der Antithese setzte sich – gegen den Widerstand von Auslegern wie A. Ritschl und H.H. Wendt[12] – bis zum Ende des 19. Jahrhunderts durch.[13]

b) Unter dem Einfluss der religionsgeschichtlichen Schule konnte man den paulinischen σάρξ-πνεῦμα-Dualismus nicht mehr idealistisch verstehen.[14] Gleichwohl wurde in ihr die Herleitung der paulinischen Termini aus dem Hellenismus bzw. später aus einem hellenistisch-orientalischen Synkretismus weitergeführt. W. Bousset sah den Apostel „in seinem trüben anthropologischen Pessimismus" und „in der dualistisch-supranaturalen Ausgestaltung der Erlösungslehre" von der hellenistisch-gnostischen „Zeitstimmung"[15] abhängig. R. Reitzenstein nannte ihn gar den „größten aller Gnostiker"[16]. In religionsgeschichtlicher Hinsicht gingen auch Rudolf Bultmann und seine Schüler den hier eingeschlagenen Weg weiter: Zwar galt Paulus nun nicht mehr selbst als Gnostiker, sondern als kritischer Rezipient der gnostischen Begriffe, aber den Hintergrund der σάρξ-πνεῦμα-Antithese sah auch Bultmann in der Gnosis,[17] und der junge Ernst Käsemann konnte

[10] C. HOLSTEN, Die Bedeutung des Wortes ΣΑΡΞ im Lehrbegriffe des Paulus (1855), wieder abgedruckt in: DERS., Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, Rostock 1868, 365–447.

[11] So insbesondere bei H. LÜDEMANN, Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen, Kiel 1872.

[12] Vgl. A. RITSCHL, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie, Bonn ^{2}1857, 66ff.; H.H. WENDT, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, Gotha 1878.

[13] H.J. HOLTZMANN, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I–II, hg. v. A. Jülicher/W. Bauer, Tübingen ^{2}1911, sieht die paulinische Anthropologie als ein „Ergebnis hellenistischer Einwirkung auf das jüd.[ische] Bewusstsein", wobei „der Schwerpunkt ... bereits auf dem hellenistischen Faktor" ruht (II, 18).

[14] Einflussreich waren hier v.a. die Arbeiten zum Geist-Begriff; s. besonders H. GUNKEL, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus, Göttingen 1888; O. EVERLING, Die paulinische Angelologie und Dämonologie. Ein biblisch-theologischer Versuch, Göttingen 1888; E. GLOËL, Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus. Eine biblisch-theologische Untersuchung, Halle 1888.

[15] W. BOUSSET, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen ^{6}1967 (= ^{2}1921), 134.

[16] R. REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen. Nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Vortrag ursprünglich gehalten in dem Wissenschaftlichen Predigerverein für Elsaß-Lothringen den 11. November 1909, Leipzig ^{3}1927, 86.

[17] R. BULTMANN, Art. Paulus, RGG^{2} 4 (1930), 1019–1045, bes. 1035; DERS., Das Evangelium des Johannes, KEK 2, Göttingen ^{21}1986, 100 Anm. 4; vgl. DERS., Theologie des Neuen Testaments, hg. v. O. Merk, UTB 630, Tübingen ^{9}1984, 171.

formulieren, die als kosmische Macht personifizierte σάρξ sei für Paulus „so etwas wie ein gnostischer Äon“[18].

c) Einen weiteren Einschnitt in der Diskussion bildeten die Textfunde von Qumran. Mit ihnen waren nun erstmals in größerem Umfang Quellen aus dem palästinischen Judentum vor 70 verfügbar, die es erlaubten, das Bild der jüdischen Umwelt Jesu und des Urchristentums differenzierter zu zeichnen. Schon früh hat Karl Georg Kuhn auf die Bedeutung der Funde und dabei auch auf neue Parallelen zur paulinischen Rede von der σάρξ hingewiesen.[19] | Immerhin zeigte sich hier an einigen Stellen eine Verbindung von Fleisch und Sünde, die „über den alttestamentlichen Gebrauch hinausgeht“[20], wenngleich die Antithese zum Geist noch nicht festgefügt ist. Auch wenn sich die qumranische Herleitung der paulinischen Begriffe nicht durchsetzen konnte, trug die Diskussion um die Qumran-Parallelen doch dazu bei, den exegetischen ‚Pangnostizismus‘ zu überwinden und den Blick wieder mehr auf die jüdischen Traditionen hinter den paulinischen Begriffen zu lenken.

d) Nach dem Abklingen der ersten Qumran-Diskussion der 50er und 60er Jahre scheint sich das Blatt der religionsgeschichtlichen Forschung wieder gewendet zu haben. Freilich rechnet man inzwischen kaum mehr mit unmittelbar heidnisch-hellenistischen Einflüssen auf das Denken des Apostels, sondern eher mit der prägenden Wirkung des hellenistischen Judentums. Die Mehrzahl der Ausleger vermutet derzeit im Anschluss an die grundlegende Studie von Egon Brandenburger[21], dass Paulus in seiner Antithese von σάρξ und πνεῦμα einer hellenistisch-jüdischen ‚dualisierten Weisheit‘ verpflichtet sei,[22] die sich *in nuce* in der Sapientia Salomonis zeige und dann vor allem aus Philo zu rekonstruieren sei. Dieses Denken soll dem Apostel – womöglich in Antiochien – „durch das vorpaulinische hellenistisch-jüdische Christentum“ zugeflossen sein.[23]

---

[18] E. KÄSEMANN, Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit, BHTh 9, Tübingen 1933, 105.

[19] K.G. KUHN, Zur Bedeutung der neuen palästinischen Handschriftenfunde für die neutestamentliche Wissenschaft, ThLZ 75 (1950), 81–86; DERS., Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament, ZThK 47 (1950), 192–211. S. zum Problem v.a. DERS., Πειρασμός-ἁμαρτία-σάρξ im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen, ZThK 49 (1952), 200–222, bes. 209f. Vgl. auch S. SCHULZ, Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus, ZThK 56 (1959), 155–185 (184: „kein Zweifel ..., dass Paulus die theologischen Anschauungen dieser Sekte gekannt und aufgegriffen hat“), und J. BECKER, Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament, StUNT 3, Göttingen 1964, bes. 249f., wo mit einem indirekten essenischen Einfluss auf die paulinischen Sündenbegriffe gerechnet wird.

[20] So in Zusammenfassung der älteren Diskussion H. LICHTENBERGER, Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde, StUNT 15, Göttingen 1980, 50.

[21] E. BRANDENBURGER, Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit, WMANT 29, Neukirchen-Vluyn 1968.

[22] Vgl. in Aufnahme der Thesen Brandenburgers PAULSEN, Überlieferung (s. Anm. 7), 45–47; U. WILCKENS, Der Brief an die Römer II. Röm 6–11, EKK 6/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1980, 67f.; U. SCHNELLE, Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes, BThSt 18, Neukirchen-Vluyn 1991, 74f.

[23] Brandenburger spricht lediglich vom palästinisch-syrischen Raum (BRANDENBURGER, Fleisch [s. Anm. 21], 228). Auf Antiochien verweisen J. BECKER, Paulus. Der Apostel der Völker, UTB 2014, Tübingen 1989, 108f.; A. DAUER, Paulus und die christ-

Im Folgenden werde ich daher zunächst Brandenburgers Herleitung der paulinischen Antithese überprüfen und dann anhand der neu veröffentlichten Weisheitstexte aus der Bibliothek von Qumran zeigen, dass das Phänomen der ‚Dualisierung der Weisheit' bereits in der palästinisch-jüdischen Weisheitstradition vorliegt, so dass sich vor diesem Hintergrund eine alternative Möglichkeit der Herleitung der paulinischen Rede vom sündigen Fleisch und seiner Antithese zum Pneuma bietet. Abschließend versuche ich die Herausbildung der paulinischen Antithese auf der erweiterten Quellenbasis zu erklären und einige Konsequenzen für ihre Interpretation anzudeuten. |

1. Die hellenistisch-jüdische Weisheitstradition

Als Quellen für die hellenistisch-jüdische Weisheitstheologie und ihre ‚Dualisierung' zieht Brandenburger zwei alexandrinische Zeugen heran, die Sapientia und dann v.a. Philo.[24]

a) Die *Sapientia* präsentiert ihren Lesern biblische Traditionen im Horizont platonischer und stoischer Konzepte;[25] in ihrem Zentrum steht das Lob der Weisheit (Weish 6,22–11,1), die als Gottes Throngefährtin (9,4; vgl. 8,3f.) und Schöpfungsmittlerin (9,1f.) die Welt durchwaltet (8,1), die Geschicke des Gottesvolkes lenkt und dem Frommen, der sie erbittet und ersehnt, Wissen und Tugend (8,7f.), Heil und Unsterblichkeit (8,17) verleiht. Eine nähere Analyse der anthropologischen Termini zeigt jedoch: σάρξ begegnet in dieser Schrift überhaupt nur dreimal, nur eine Stelle davon ist anthropologisch relevant:[26] In Weish 7,1 berichtet der Weise im

---

liche Gemeinde im syrischen Antiochia. Kritische Bestandsaufnahme der modernen Forschung mit einigen weiterführenden Überlegungen, BBB 106, Weinheim 1996, 77f., 114f.

[24] Andere Schriften des hellenistischen Judentums wie z.B. das 4.Makkabäerbuch bleiben unberücksichtigt, ebenso andere Zeugen des alexandrinischen Judentums wie Aristobul, Demetrius, Pseudo-Aristeas oder die 3. Sibylle, bei denen die fragliche Terminologie nicht belegt ist.

[25] S. dazu H. HÜBNER, Die Sapientia Salomonis und die antike Philosophie, in: ders. (Hg.), Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie, BThSt 22, Neukirchen-Vluyn 1993, 55–83; zur alexandrinischen Herkunft und zur Datierung in der 2. Hälfte des 1. Jh.s v.Chr. s. S. SCHROER, Das Buch der Weisheit, in: E. ZENGER u.a., Einleitung in das Alte Testament, KStTh 1,1 Stuttgart 1995, 277–284. Die alexandrinische Herkunft wird allerdings bestritten von D. GEORGI, Weisheit Salomos, JSHRZ 3/4, Gütersloh 1980, 395f.

[26] Die beiden anderen Belege stehen (wie im älteren griechischen Sprachgebrauch) im Plural: Weish 12,5 werden kannibalistische Praktiken, Mähler „von Menschenfleisch", ἀνθρωπίνων σαρκῶν erwähnt, Weish 19,21 ist vom „Fleisch leicht vergänglicher Wesen"

Gewande Salomos, er sei ein sterblicher Mensch wie alle anderen auch, „im Mutterleib zu Fleisch gebildet“, und einige Verse später heißt es dann, ihm sei auf sein Gebet hin das πνεῦμα σοφίας verliehen worden. Die Begriffe σάρξ und πνεῦμα sind in dieser Passage keineswegs zentral: Mit σάρξ ist – parallel zu αἷμα (7,2) – nichts anderes als die Vergänglichkeit des Menschen bezeichnet,[27] und in dem Ausdruck πνεῦμα σοφίας (7,7) ist nicht πνεῦμα der Oberbegriff, sondern σοφία. Die Weisheit ist die einzige Hypostase, die dem Menschen gegenübersteht und ihn über seine sterbliche Existenz hinausführt. „Πνεῦμα wird [nur] herangezogen, um das Wesen der Weisheit zu ex|plizieren, und nicht umgekehrt“[28]. Ein sachlich gewichtiges und terminologisch zugespitztes „Gegenüber von Fleisch und Geist“[29], das der paulinischen Antithese nahekäme, lässt sich in dieser Passage deshalb nicht erkennen.

b) Brandenburgers Hauptzeuge für die „dualistische Weisheit“ ist freilich *Philo*, bei dem sich zahlreiche Belege für eine negative Wertung der Leiblichkeit finden. Doch lässt eine nähere Analyse auch hier die Rede von einem σάρξ-πνεῦμα-Dualismus problematisch erscheinen.

Während bei Paulus σῶμα und σάρξ ungefähr gleich häufig begegnen, ist bei Philo σῶμα über zehnmal häufiger als σάρξ.[30] Etwa die Hälfte der philonischen σάρξ-Belege steht im Plural (αἱ σάρκες),[31] der Rest kon-

---

(σάρκας ἐμπεριπατούντων), die Rede, das in den Flammen beim Auszug der Israeliten verzehrt worden sei.

[27] Dies zeigt das einleitende εἰμὶ μέν κἀγὼ θνητὸς ἄθνθρωπος in 7,1. Die σάρξ-Aussage ist eingereiht in eine Abfolge von Aussagen über die Teilhabe am menschlichen Geschick: das Fallen des Kleinkindes, das Weinen als erster Laut, das Aufgezogenwerden in Windeln. Am Beginn dieser Reihe stehen die beiden Aussagen über das Heranreifen der Leibesfrucht 7,1b (ἐγλύφην σάρξ) und 7,2a (παγείς ἐν αἵματι) im parallelismus membrorum nebeneinander (vgl. σάρξ καὶ αἷμα, Sir 14,18; 17,31). Dabei schwingt auch in der Erwähnung des Geschlechtsakts und der ἡδονή in 7,2 in keiner Weise ein Gedanke an Sünde mit.

[28] So B.L. MACK, Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum, StUNT 10, Göttingen 1973, 64 Anm. 6. Dies bestätigt auch die Tatsache, dass πνεῦμα in Weish 7–9 gerade 5-mal begegnet, σοφία dagegen 15-mal. Die Rede vom „Weisheitspneuma“ (BRANDENBURGER, Fleisch [s. Anm. 21], 109 u.ö.) verschleiert dieses eindeutige Verhältnis.

[29] BRANDENBURGER, Fleisch (s. Anm. 21), 106.

[30] In den authentischen Paulusbriefen begegnet σῶμα 74-mal, σάρξ 72-mal (vgl. K. Aland [Hg.], Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament II. Spezialübersichten, Berlin 1978, 246f.270f.); in Leisegangs Index zu Philo füllen die σάρξ-Belege gerade 1 1/2 Spalten, während die Belege für σῶμα ca. 20 Spalten belegen (s. H. LEISEGANG, Index ad Philonis Alexandrini Opera, Philonis Alexandrini Opera 7,, Berlin 1926, 703.748–758).

[31] Dies entspricht dem älteren griechischen Sprachgebrauch; vgl. H.G. LIDDELL/R. SCOTT/H.S. JONES, A Greek-English Lexicon. New Edition, Oxford ^{9}1940; SCHWEIZER,

zentriert sich auf Zitat und Auslegung von Schriftstellen, an denen σάρξ vorkommt.[32] Die abstrakte Rede von der σάρξ ist Philo also biblisch vorgegeben. Sein eigener Sprachgebrauch ist hingegen viel mehr auf den Begriff σῶμα konzentriert, der in der LXX noch eine untergeordnete Rolle spielt.[33]

Philos Sprachgebrauch ist im Übrigen sehr variabel. Er kann σάρξ im Singular oder im Plural sowie in zahlreichen Verbindungen aufnehmen.[34] | Häufig steht σάρξ parallel zu σῶμα.[35] Beiden Begriffen setzt Philo zahlreiche andere wie z.B ψυχή, νοῦς, πνεῦμα, λόγος oder σοφία entgegen, so dass sich eine Vielzahl von Antithesen ergibt,[36] so an einigen Stellen auch σάρξ-πνεῦμα.[37] Ich kann hier nur zwei dieser Passagen kurz kommentieren:

In Gig. 29ff. sind beide Termini durch Gen 6,3 vorgegeben: „Mein Geist wird nicht für immer bei diesen Menschen bleiben, denn sie sind Fleisch“ (διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας). Philo bezieht den Begriff πνεῦμα hier nicht wie der hebr. Text auf den Odem Gottes und die mit ihm verliehene Lebendigkeit, sondern auf den Geist der „lautere[n] Erkenntnis“ (ἀκήρατος ἐπιστήμη), an der die Menschen gehindert sind, und zwar – wie Philo aus Gen 6,3 entnimmt – durch ihre Fleischesnatur (ἡ σαρκῶν φύσις). In diesem Zusammenhang kann Philo die σάρξ sogar als die Hauptursache der Unvernünftigkeit (ἀνεπιστημοσύνη) bezeichnen (Gig. 29). Was er je-

---

Art. σάρξ (s. Anm. 3), 99/19. Auch von den 3 Belegen der Sapientia stehen 2 im Plural (s.o. Anm. 26), ebenso alle Belege im 4.Makkabäerbuch.

[32] So etwa Gen 2,24: Gig. 65; leg. all. 2,49f.; Gen 2,7 in Verbindung mit Lev 17,11: Det. Pot. 84f.; Her. 55ff.; Gen 6,12: Immut. 140ff.; Gen 6,3: Gig. 19.29ff.; Immut. 2; in Verbindung mit dem Inzestverbot Lev 18,6: Gig. 32. u.a.

[33] In der LXX begegnet σῶμα 138-mal, σάρξ 202-mal (nach E. HATCH/H.A. REDPATH, A Concordance to The Septuagint I–III, Oxford 1897–1906, s.v.). Während σάρξ in den meisten Fällen *bāśār* wiedergibt, gibt es zu σῶμα kein einheitliches hebr. Äquivalent (s. E. Schweizer in: DERS./F. BAUMGÄRTEL, Art. σῶμα, ThWNT 7 [1964], 1024–1091, 1043). Ein Großteil der σῶμα-Belege der LXX stammt aus Spätschriften ohne hebr. Textgrundlage (Weish, 1–4 Makk) oder aus Schriften, in denen die LXX stark vom MT abweicht (wie z.B. Hiob).

[34] S. z.B. Immut. 140ff. den bei Philo häufiger gebrauchten Ausdruck ἡδονὴ σαρκός (der bei Paulus fehlt) und ὁ σαρκῶν ἑταῖρος, was man wohl am besten mit „Freund der leiblichen Genüsse“ übersetzen kann; Immut. 56: τὸ σαρκῶν περίβλημα, „das Gewand des Fleisches“ [= Leibes].

[35] Vgl. Det. Pot. 84f.; Gig. 31 ψυχαὶ ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι; Immut. 56; Ebr. 69f.87.

[36] Vgl. etwa die Antithese σῶμα-ψυχή Gig. 12; Immut 55, σῶμα-νοῦς Gig. 9; Her. 274, σῶμα-σοφία leg. all. 3,151f., σῶμα (und γῆ)-πνεῦμα leg. all. 161, σάρξ-ψυχή Gig. 40; Ebr. 69f; Immut. 55f.; leg. all. 3,158, σάρξ-νοῦς Gig. 40; leg. all. 2,49f.; Her. 267f. 274; Det. Pot. 84f.; Spec. Leg. 4,122f., σάρξ-λόγος leg. all. 3,158 (vgl. Ebr. 87), σάρξ-σοφία Immut. 141–143; leg. all. 3,152.

[37] Gig. 19f.29, Immut. 2, Det. Pot. 84f., Spec. Leg. 4,122f.; Her. 55ff.; vgl. BRANDENBURGER, Fleisch (s. Anm. 21), 116 Anm. 5.

doch unter σάρξ versteht, zeigt er in einer von Platons Phaidon (66b–67b) inspirierten Aufzählung:[38] Es sind die Pflichten des täglichen Lebens, Ehe, Kindererziehung, Broterwerb, die das Gedeihen von Weisheit hindern: σάρξ bezeichnet hier wie σῶμα die irdisch-materielle Existenz, die die Seele hindert, sich dem Höheren zuzuwenden.[39] Diese ist jedoch höchstens träge und erdenschwer, aber weder sündig noch gar eine aktiv gottfeindliche Macht.

Dies gilt auch für Her. 57, die einzige Stelle, an der πνεῦμα θεῖον und ἡδονὴ σαρκός im Kontext zur Beschreibung unterschiedlicher Existenzweisen verwendet werden. Auch hier ist die Terminologie nicht festgefügt: anstelle von σάρξ steht – durch Lev 17,11.14 veranlasst – mehrfach αἷμα, und neben πνεῦμα begegnen νοῦς und λογισμός. Dass diese Termini auf zwei Formen menschlicher Lebensführung bezogen sind, besagt noch lange nicht, dass hier ein Dualimus der Menschenklassen vorläge. Mit der hier gewählten Gegenüberstellung will Philo seine Leser vielmehr paränetisch ansprechen und sie dazu bringen, sich vom νοῦς als dem höchsten Teil der Seele leiten zu lassen, nicht in der Knechtschaft des Körpers zu verbleiben, aus der trügerischen Sinnlichkeit auszuwandern und so – in Gottbegeisterung emporgetragen – | zu „Erben der geistigen Dinge" zu werden (Her. 66; vgl. 68ff.). Die Rede von Fleisch und Geist dient hier einer Aufstiegsmystik, deren Konzept nur insofern ‚dualistisch' genannt werden kann, als grundlegend unterschieden wird zwischen dem Sinnlich-Irdischen und den geistigen Dingen.

Ein geprägter σάρξ-πνεῦμα-Dualismus liegt daher auch bei Philo nicht vor. Seine Terminologie ist gerade nicht festgefügt, und die Vielzahl der verwendeten Begriffspaare lässt erkennen, dass für Philo der entscheidende Gegensatz stets zwischen der sinnlich-materiellen und der geistig-immateriellen Welt besteht. Gewiss hat die σάρξ Teil an der negativen Wertung der Sinnenwelt: Sie bezeichnet die Trägheit des materiellen Leibes und die vielfältigen Sorgen und Geschäfte des irdischen Lebens, die von der Hinwendung zu den geistigen Dingen abhalten. Sie ist in Verbindung mit der αἴσθησις auch die Wurzel der Leidenschaften. Doch führt Philo die Sünde des Menschen nicht speziell auf die σάρξ zurück.[40] Vor allem ist das Fleisch keine selbständig wirkende Macht. Es ist „eine Sphäre, in die der

[38] Vgl. dazu die Anm. von H. Leisegang in: L. Cohn u.a. (Hg.), Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung IV, Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur 4, Breslau 1923, 64. Weitere, v.a. stoische Parallelen bieten D. WINSTON/J. DILLON, Two Treatises of Philo of Alexandria, Brown Judaic Studies 25, Chico 1983, 250f.

[39] Vgl. Gig. 31: ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι. Zum Leib als Ursache geistiger Trägheit s. schon Weish 9,15.

[40] S. zum Sündenbegriff Philos W. KNUTH, Der Begriff der Sünde bei Philon von Alexandria, Diss. phil. Jena 1934; zum Ursprung der Sünde a.a.O., 3–32: So wesentlich hier Materie und Sinnlichkeit sind, das Fleisch spielt keine nennenswerte Rolle.

Mensch ... sich verstricken kann, nicht aber ... eine dämonische Potenz mit eigenem widergöttlichen Subjekt"[41]. Und wenn Philo gelegentlich personifizierend von der feindlichen σάρξ und ihren Begierden spricht, nimmt er diese Bilder doch stets wieder zurück und vermeidet jeden „Anschein eines mythischen Dualismus"[42].

Die von Brandenburger vorgetragene religionsgeschichtliche Konstruktion einer Dualisierung der Weisheitstradition im alexandrinischen Judentum lässt sich daher textlich nicht erhärten: In der Sapientia ist die Weisheit noch nicht dualistisch gefasst, und aus den philonischen Texten muss Brandenburger den σάρξ-πνεῦμα-Dualismus erst rekonstruieren,[43] was oft nur mit Hilfe der paulinischen ‚Parallelen' und damit in einer zirkulären Argumentationsfigur gelingt.[44] | Die Herleitung der paulinischen Antithese überzeugt nicht: Weder die Sündigkeit der σάρξ noch ihr Charakter als kosmische Macht haben bei den genannten hellenistisch-jüdischen Autoren eine wirkliche Entsprechung.

Brandenburger hat in seiner Arbeit selbst die Frage aufgeworfen, inwieweit die hellenistisch-jüdischen Formulierungen auf Elemente palästi-

---

[41] G. SELLIN, Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1Korinther 15, FRLANT 138, Göttingen 1986, 131. Vgl. auch H. KAISER, Die Bedeutung des leiblichen Daseins in der paulinischen Eschatologie I. Studien zum religions- und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Auseinandersetzung in 2Kor 5, 1–10 (und 1Kor 15) im palästinischen und hellenistischen Judentum, Diss. theol. (masch.), Heidelberg 1974, 90, der mit Recht festhält, dass „der Machtcharakter der σάρξ" bei Philo „nicht wie in gnostischen Spekulationen zu einer Gesamtauffassung der gottfeindlichen ὕλη systematisiert" ist.

[42] SELLIN, Streit (s. Anm. 41), 131 Anm. 148. Brandenburger überzeichnet die kosmischen Dimensionen der Rede von σάρξ und πνεῦμα, so dass Jewett sein Bild der hellenistisch-jüdischen Weisheitstheologie nicht ganz ohne Grund als „virtually manichaean" bezeichnen kann (JEWETT, Terms [s. Anm. 6], 90).

[43] Brandenburger muss konjizieren, dass der philonische Gegensatz von νοῦς bzw. ψυχή und πνεῦμα „auf der Basis des spätjüdischen Gegensatzes von σάρξ und πνεῦμα entwickelt worden" sei (BRANDENBURGER, Fleisch [s. Anm. 21], 225). Ohne überzeugende Quellenbelege bleibt dies ein reines Postulat.

[44] BRANDENBURGER, Fleisch (s. Anm. 21), 141.172.179 und die Zusammenfassung 187: „Wie dem auch sei, Verstehenshorizont und Sprache der paulinischen Texte sind in der dualistischen Weisheit weitgehend vorgegeben: Das feindliche Widereinander der Mächte Sarx und Sophia-Logos bietet trotz aller Unterschiede in der Sache und trotz des Fehlens des Wortes πνεῦμα die naheliegendste Parallele." Hier wird mit affirmativer Rhetorik der Mangel an unabhängigen Quellenbelegen überspielt. S. auch die Kritik von D.M. HAY, The Psychology of Faith in Hellenistic Judaism, ANRW 2.20.2, Berlin 1987, 881–925, 911 Anm. 138: „That much Philonic research is undertaken with an eye to its consequences for early Christianity is probably inevitable; but the effort to prove ‚parallels' is always dangerous, particularly when it becomes the primary interest of the scholar."

nisch-jüdischen Denkens zurückgehen.[45] Diese Frage blieb freilich unbeantwortet – zum Teil sicher mangels eindeutiger Quellen, zum Teil aber auch deshalb, weil er andere Texte, in denen sich dualistische Motive mit weisheitlichen Elementen verbinden (wie die TestXII), beiseite ließ,[46] und die Texte der jüdischen Apokalyptik und aus Qumran allzu weit von der hellenistisch-jüdischen Weisheit und von Paulus abrückte. Gegen diese einseitige Quellenbenutzung hat bereits Robert Jewett eingewandt: „On the key issue of the precedent for Paul's cosmic σάρξ usage, the Qumran tradition offers a somewhat closer correlation than Hellenistic Judaism“[47]. Dieser Tradition müssen wir uns nun zuwenden:

2. Die Qumran-Texte und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition

Inwiefern findet sich in den Qumran-Texten eine Verbindung von Fleisch und Sünde, ein Verständnis von בשׂר als kosmischer Macht oder gar eine Entgegensetzung von „Fleisch“ und „Geist“, die den paulinischen Aussagen näher kommt als die hellenistisch-jüdischen Belege?

Die Problematik ist heute differenzierter zu erörtern als in der älteren Qumran-Diskussion der 50er und frühen 60er Jahre: Damals standen fast ausschließlich die Handschriften aus Höhle 1 (v.a. 1QS, 1QH^a, 1QM) sowie die zuvor in der Kairoer Geniza entdeckte Damaskusschrift (CD) zur Verfügung, und auch deren philologische Erschließung hatte erst begonnen. Die neuere Forschung verfügt nicht nur über eine sehr viel größere Zahl von Texten, sie hat auch gelernt, präziser zwischen literarischen Gattungen, Traditionslinien und Vorstellungskreisen zu differenzieren und damit auch zwischen Texten, deren Terminologie eine Abfassung durch die in Qumran ansässige Gruppe der ‚Essener‘[48] nahelegt, und anderen | Texten, die in der Bibliothek von Qumran zwar vorhanden waren, dort gelesen und evtl. kopiert wurden, aber in anderen Kreisen des antiken Judentums entstanden sind.[49]

---

[45] BRANDENBURGER, Fleisch (s. Anm. 21), 114f.

[46] H. v. LIPS, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament, WMANT 64, Neukirchen-Vluyn 1990, 445, stellt unter Verweis auf diese Traditionen mit Recht die Frage, ob es denn sinnvoll sei, die Rede von der ‚dualistischen Weisheit‘ auf Philo und seine alexandrinischen Traditionen zu reservieren.

[47] JEWETT, Terms (s. Anm. 6), 92f.

[48] S. zu diesem – trotz der zahlreichen publikumswirksamen Infragestellungen im wesentlichen tragfähigen – Konsens der Qumran-Forschung exemplarisch J.J. COLLINS, Art. Essenes, AncBD 2 (1992), 619–626, bes. 622f.; A. LANGE/H. LICHTENBERGER, Art. Qumran, TRE 28 (1997), 45–79; H.-J. FABRY, Art. Qumran, NBL 3 (1998), 230–260 sowie die Darstellung bei H. STEGEMANN, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, Herder Spektrum 4128, Freiburg ^{2}1993, 194ff.

[49] Dies gilt für die biblischen Texte, die Tobit-, Sirach-, Jubiläen- und Henoch-Handschriften, aber auch für viele neue Pseudepigraphen und ebenso für die Mehrzahl

In der damit gegebenen Forschungslage müssen auch einige der in der älteren Diskussion angeführten Argumente und Belege ausscheiden. Insbesondere kann man zur Erklärung der paulinischen Antithese von Fleisch und Geist nicht mehr allgemein auf den ‚qumranischen Dualismus' verweisen, da in der Bibliothek von Qumran ganz unterschiedliche Formen dualistischen Denkens begegnen,[50] und die Antithese von Fleisch und Geist sich terminologisch und sachlich weder in den kosmischen Mächtedualismus der Kriegsregel noch in den kosmisch-ethischen Dualismus der sogenannten Zweigeisterlehre (1QS III 13–IV 26) einfügt. Die Differenz zeigt sich gerade an der häufig angeführten Stelle 1QS IV 20f.: Wenn es dort heißt, dass Gott durch seinen heiligen Geist den Menschen reinigen und „allen frevelhaften Geist aus den Gliedern seines Fleisches" vertilgen werde,[51] dann liegt darin zwar eine Sachparallele zur Rede vom Kampf zweier Mächte im Menschen (Gal 5,17) vor, aber der eigentliche Gegensatz besteht in der Zweigeisterlehre nicht zwischen Fleisch und Geist, sondern zwischen frevelhaftem Geist und heiligem Geist.[52]

2.1 Die essenischen Texte

Terminologische Parallelen zum paulinischen Sprachgebrauch liegen vor, wo sich *bśr* mit Sündenbegriffen verbindet, in der Rede vom „Frevelfleisch" *bśr ʿwl* (1QM IV 4; vgl. 1QS XI 9) und vom „schuldigen Fleisch" *bśr ʾšmh* | (1QM XII 12). Diese Wendungen, die der Rede von der σάρξ ἁμαρτίας in Röm 8,3 zumindest *sprachlich* sehr nahe kommen,[53] bezeichnen in der Kriegsregel „die Männer des Loses Belials" (1QM IV 2), gegen

---

der in Qumran entdeckten Weisheitstexte. Zu den Kriterien s. C. NEWSOM, „Sectually Explicit" Literature from Qumran, in: W.H. Propp/B. Halpern/D.N. Freedman (Hg.), The Hebrew Bible and Its Interpreters, Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego 1, Winona Lake 1990, 167–187; D. DIMANT, The Qumran Manuscripts: Contents and Significance, in: dies./L.H. Schiffman (Hg.), Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990, StTDJ 16, Leiden 1995, 23–58; A. LANGE, Weisheit und Prädestination. Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran, StTDJ 18, Leiden 1995, 6–20; LANGE/LICHTENBERGER, Art. Qumran (s. Anm. 48), 45f.

[50] Dazu ausführlich J. FREY, Different Patterns of Dualism in the Qumran Library. Reflections on their Background and History, in: M. Bernstein/F. García Martínez/J. Kampen (Hg.), Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies Cambridge 1995 (J.M. Baumgarten), StTDJ 23, Leiden 1997, 275–335.

[51] Zur Übersetzung s. G. JEREMIAS, Der Lehrer der Gerechtigkeit, StUNT 2, Göttingen 1963, 228 Anm. 11; LICHTENBERGER, Menschenbild (s. Anm. 20), 138f. Anm. 55.

[52] Das „Fleisch" ist hier nicht wesenhaft mit der Sünde verbunden, sondern kann gereinigt werden (vgl. auch 1QS III 8), und die eschatologische Hoffnung in 1QS IV 20f. zielt auf eine solche Reinigung. Umgekehrt ist „Geist" in der Zweigeisterlehre nicht rein positiv, im Sinne des Geistes Gottes, sondern für die beiden, von Gott eingesetzten „Geister" verwendet. S. dazu H. BRAUN, Qumran und das Neue Testament I, Tübingen 1966, 179; H.-J. FABRY, Art. בשר VII-VIII, ThWAT 7 (1993), 419–425, bes. 420.

[53] So bereits KUHN, Πειρασμός (s. Anm. 19), 210 Anm. 2; vgl. BECKER, Heil (s. Anm. 19), 248.

die der eschatologische Kampf ergeht, „die Völkerwelt, weil und insofern sie frevelhaft ist“[54]. Semantisch heißt dies aber, dass *bāśār* auch hier noch nichts anderes meint als im alttestamentlichen Begriffsgebrauch, nämlich bestimmte ‚Menschen‘[55], für die nun durch *ʿæwæl* und *ʾašmāh* eine besondere Frevelhaftigkeit ausgesagt wird.

Dass *bāśār* selbst eine derart negative Qualifikation tragen kann, zeigen einige Stellen in den Hodajot[56] sowie in dem Psalm, der sich in 1QS an die Gemeinderegel anschließt.[57] Eine der für die Hodajot charakteristischen Niedrigkeitsdoxologien (1QH[a] V 30f. [= XIII 13f. Sukenik]) formuliert: „[Was ist der][58] Geist des Fleisches (*rwḥ bśr)* , dass er all dies erkenne und Einsicht gewinne [...]?“, und kurz darauf: „Und ich, dein Knecht, habe erkannt durch den Geist, den du in mich gegeben hast...“[59]. Der Zusammenhang macht deutlich: „Die durch *bśr* bestimmte Erkenntnisunfähigkeit wird aufgehoben durch die Gabe des göttlichen Geistes“[60]. Eine andere Niedrigkeitsdoxologie (1QH[a] XII 30ff. [= IV 29ff. Sukenik]) bezeichnet das „Fleisch“ ausdrücklich als sündig: Nach dem Preis des göttlichen Heilshandelns bringt der Beter das Elend des menschlichen Daseins zur Sprache: „Was ist Fleisch im Vergleich dazu? Und was ist ein Lehmgebilde, die Wundertaten groß zu machen? Ist es doch in Sünde (*bʿwwn*)) von Mutterleib an und bis zum Alter in der Schuld der Treulosigkeit (*bʾšmt mʿl*).“ Und im Anschluss daran heißt es, dass allein Gott dem Menschen Gerechtigkeit und vollkommenen Wandel verleiht „durch den | Geist“, den er ihm geschaffen hat. Der Mensch ist „Fleisch“ und als solcher nicht nur vergänglich und schwach, sondern blind für Gottes Werke und durch

---

[54] BECKER, Heil (s. Anm. 19), 111.

[55] So mit Recht H. HUPPENBAUER, *bśr* „Fleisch“ in den Texten von Qumran, ThZ 13 (1957), 299f.

[56] Belege aus 1QH[a] werden im folgenden nach der korrekten Kolumnen- und Zeilenzählung aufgrund der Rekonstruktion von H. Stegemann zitiert, in Klammern wird die konventionelle Zählung nach der editio princeps von Sukenik angegeben. Vgl. H. STEGEMANN, Rekonstruktion der Hodajot. Ursprüngliche Gestalt und kritisch bearbeiteter Text der Hymnenrolle aus Höhle 1 von Qumran, Diss. (masch.) Heidelberg 1963. Ich danke Prof. Stegemann für die Erlaubnis, seine Edition zu benutzen und nach ihr zu zitieren.

[57] Der „Schlusspsalm“ 1QS IX 26–XI 22 ist eine Komposition mehrerer Teiltexte, s. LANGE/LICHTENBERGER, Art. Qumran (s. Anm. 48), 58; BECKER, Heil (s. Anm. 19), 103ff. Der Abschnitt ist nicht in allen Handschriften mit der vorausgehenden Gemeinderegel verbunden, er fehlte wohl in 4QS[c.e], während in 4QS[b.d.f.j] Parallelen zu 1QS IX 26–XI 22 belegt sind (s. S. METSO, The Textual Development of the Qumran Community Rule, StTDJ 21, Leiden 1997).

[58] Zu dieser Ergänzung s. LICHTENBERGER, Menschenbild (s. Anm. 20), 91 Anm. 64.

[59] 1QH[a] V 35f. (= XIII 18f. Sukenik). S. auch 1QH[a] VII 34f. (= XV 21f. Sukenik).

[60] LICHTENBERGER, Menschenbild (s. Anm. 20), 91.

„elementare Unreinheit und Sündhaftigkeit" bestimmt.[61] Er kommt zu Erkenntnis und Heil allein durch den für ihn gebildeten Geist, d.h. durch Gottes Bestimmung.[62] Dabei ist die Rede vom sündigen Fleisch an diesen Stellen der Hodajot nicht nur – wie in der Kriegsregel – auf Außenstehende bezogen. Vielmehr ist auch der Beter selbst „Fleisch" und „Sünder", und als solcher ist er des Heils gewürdigt.

In 1QS XI 7 sagt der Beter zunächst, dass ihm Erkenntnis zuteil wurde, die verborgen ist vor der „Versammlung des Fleisches". Doch im Anschluss daran bekennt er, dass er selbst auch zu diesem Bereich gehört: „Aber ich gehöre zur ruchlosen Menschheit (*lʾdm ršʿh*) und zur Versammlung des Frevelfleisches (*bśr ʿwl*). Meine Freveltaten, mein Treubruch, meine Sünde und die Verkehrtheit meines Herzens lassen mich gehören zur Gemeinschaft des Gewürms und derer, die in Finsternis wandeln" (1QS XI 9f.). Der in den Heilsstand versetzte Beter teilt das Los des Sünderseins mit den Menschen, „weil auch er *bśr* ist."[63] Nach einem Bekenntnis, dass allein Gott den Weg des Menschen lenkt und Gerechtigkeit und vollkommenen Wandel schafft, heißt es dann (Z. 11f.): „Ich aber, wenn ich wanke, so sind Gottes Gnadenerweise meine Hilfe für immer, und wenn ich strauchle durch die Sünde des Fleisches (*bʿwwn bśr*), so besteht meine Gerechtigkeit (*mšpty*) durch die Gerechtigkeit Gottes auf ewig." Die Wendung *bʿwwn bśr* zeigt, dass hier nicht nur gesagt werden soll: „wenn ich fehle als schwacher Mensch..."[64]. *bśr* ist vielmehr als *genetivus auctoris* zu verstehen: das Fleisch bewirkt das böse Tun (*ʿwwn*, es ist geradezu „die Macht, die zur Sünde verführt"[65].

An den genannten Belegen aus Qumran ist *bśr* über den alttestamentlichen Gebrauch hinaus nicht nur mit Schwäche und Hinfälligkeit, sondern mit Erkenntnisunfähigkeit und elementarer Sündigkeit verbunden. Zwar ist – im Unterschied zu Paulus – die Antithese zum Geist noch nicht festgefügt.[66] | Aber in der Rede vom *Sündenfleisch* und vom Fleisch als einer zur

---

[61] Vgl. LICHTENBERGER, Menschenbild (s. Anm. 20), 87.

[62] „Geist" bezeichnet hier und an anderen Stellen (vgl. 1QH[a] VII 34f. [= XV 21f. Sukenik]); IX 10f. [= I 8f. Sukenik]) das von Gott gesetzte Sein des Menschen, s. dazu K.G. KUHN, Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu, StUNT 4, Göttingen 1966, 120–130.

[63] BECKER, Heil (s. Anm. 19), 112.

[64] So die Wiedergabe bei F. NÖTSCHER, Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte, BBB 10, Bonn 1956, 86; ähnlich HUPPENBAUER, Fleisch (s. Anm. 55), 299. Auch die paraphrasierende Rede vom „Straucheln durch das der Sünde widerstandslos ausgelieferte Fleisch" (BRANDENBURGER, Fleisch und Geist [s. Anm. 21], 101) schwächt den Ausdruck unzulässig ab.

[65] So mit Recht BECKER, Heil (s. Anm. 19), 111f.

[66] Wo *rwḥ* im Kontext von *bśr* verwendet wird, wird damit gelegentlich der göttliche Geist als Offenbarungsmittel, gelegentlich auch das prädestinierte Sein des Menschen

Sünde verleitenden *Macht* besteht in den Qumran-Belegen eine terminologische und z.T. sachliche Nähe zu Paulus, wie sie sich in *keiner* der hellenistisch-jüdischen Parallelen nachweisen lässt.[67]

Freilich steht jedem Versuch, die paulinischen Termini auf dem Hintergrund der Qumrantexte zu erklären, ein gravierender Einwand entgegen: Die bisher angeführten Texte sind alle im Rahmen jener unter anderem in Qumran ansässigen ‚essenischen' Gemeinschaft entstanden,[68] zu der der Apostel kaum unmittelbare Kontakte gehabt haben dürfte.[69] Eine Einwirkung *dieser* Texte auf die paulinische Terminologie ist daher historisch sehr unwahrscheinlich. Dieser Einwand ließe sich nur umgehen, wenn es Parallelen gäbe, mit deren Überlieferung und Bekanntheit auch außerhalb des Essenismus gerechnet werden kann. Es scheint, als könnten die seit kurzem zugänglichen *nicht-essenischen* Weisheitstexte aus der Bibliothek von Qumran[70] hier weiterführen und sowohl hinsichtlich der Herausbildung der essenischen Aussagen als auch im Blick den religionsgeschichtlichen Hintergrund der paulinischen Antithese von σάρξ und πνεῦμα neue Perspektiven eröffnen.

2.2 Die nichtessenischen Weisheitstexte aus Qumran

Mit der Publikation der restlichen Texte und Fragmente aus Höhle 4 hat sich auch die Zahl der Belege für *bśr* vermehrt. Die Konkordanz der vor-

---

bezeichnet. Vgl. dazu KUHN, Enderwartung (s. Anm. 62), 120ff.; zur Vielfalt der Rede von *rwḥ* in den Qumran-Texten s. FABRY, Art. *rwḥ* (s. Anm. 52); H.E. SEKKI, The Meaning of *ruaḥ* in Qumran, SBL.DS 110, Atlanta 1989.

[67] So bereits JEWETT, Terms (s. Anm. 6), 92f.; s. auch BECKER, Heil (s. Anm. 19), 249.

[68] Essenische Herkunft (s. zu den Kriterien o. Anm. 49) ist sicher für die Hodajot (s. LANGE/LICHTENBERGER, Art. Qumran [s. Anm. 48], 64); für die Teiltexte von 1QS mit Ausnahme der Zweigeisterlehre (a.a.O., 54–58), und auch für die Kriegsregel in ihrer in 1QM belegten Gestalt (wenngleich diese evtl. auf eine ältere, z.T. noch in den 4QM-Handschriften dokumentierte nichtessenische Urform zurückgeht [a.a.O., 60–62]).

[69] Eine Vertrautheit Außenstehender mit der spezifisch essenischen Theologie und Terminologie ist in Anbetracht der in den Qumrantexten geforderten Arkandisziplin (1QS IX 16f.; X 24f.; vgl. Josephus, bell. iud. 2,141) fraglich. Dies gilt auch dann, wenn essenische Gruppen – wie heute immer mehr anerkannt wird – nicht nur in Qumran, sondern an zahlreichen Orten Judäas (s. Josephus, bell. iud. 2,124ff.) und auch in Jerusalem lebten.

[70] S. zur Einführung D.J. HARRINGTON, Wisdom Texts from Qumran, London 1996; DERS., Wisdom at Qumran, in: E. Ulrich/J.C. VanderKam (Hg.), The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls, Notre Dame, 1994, 137–152; DERS., Ten Reasons Why the Qumran Wisdom Texts are Important, DSD 4 (1997), 245–254; J.J. COLLINS, Jewish Wisdom in the Hellenistic Age, OTL, Louisville 1997, 117–128.

läufigen Edition von Wacholder und Abegg verzeichnet 63 neue Belege,[71] davon entfallen 22 auf neue Handschriften bereits bekannter Texte (4QS, 4QD, | 4QH), von den restlichen 41 stammen 21 aus weisheitlichen Werken,[72] 16 davon aus den Handschriften 4Q416-418, d.h. aus Abschriften eines einzigen Werkes, das bislang als *Sapiential Work A* bezeichnet wurde und nun von den Herausgebern J. Strugnell und D. Harrington „*Mûsār l^e^ Mēḇîn*" (= MLM), also „Unterweisung für den Einsichtigen" genannt werden wird.[73] Ich kann mich daher im Folgenden auf dieses Werk beschränken,[74] und nur sporadisch das verwandte *Buch der Geheimnisse* (= 1Q/4QMyst) mit heranziehen.[75]

---

[71] B.Z. WACHOLDER/M.G. ABEGG, A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four, Fasc. 4: Concordance, Washington 1996, 95f.

[72] 4Q 301; 4Q306; 4Q411; 4Q416–418; 4Q426 und 4Q525.

[73] Die ‚offizielle' Edition des Textes: Qumran Cave 4: XXIV. Sapiential Texts. Part 2: 4Q415ff., The Manuscripts of *Mûsār l^e^ Mēḇîn* or of the Great Instruction, ed. by D.J. Harrington and J. Strugnell with an Edition of 4Q423 by T. Elgvin and a Concordance by S. Pfann, DJD 34, Oxford 1999. Vgl. die vorläufige Ausgabe in WACHOLDER/ABEGG, Edition (s. Anm. 71), 54ff. und die vorläufige Edition von 4Q417 2 in LANGE, Weisheit (s. Anm. 49), 45ff. Zur Einführung in den Text s. LANGE, Weisheit (s. Anm. 49); DERS., In Diskussion mit dem Tempel. Zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel, in: A. Schoors (Hg.) Qoheleth in the Context of Wisdom, BETL 136, Leuven 1998, 113–159; HARRINGTON, Wisdom Texts (s. Anm. 70), 40–59; COLLINS, Jewish Wisdom (s. Anm. 70), 117–127; sowie die Arbeiten von T. ELGVIN, Admonition Texts from Qumran Cave 4, in: M.O. Wise u.a. (Hg.), Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site. Present Realities and Future Prospects, Annals of the New York Academy of Sciences 722, New York 1994, 179–194; DERS., The Reconstruction of Sapiental Work A, RdQ 15 (1995), 559–580; DERS., Wisdom, Revelation, and Eschatology in an Early Essene Writing, SBLSP 34 (1995), 440–463; DERS., Early Essene Eschatology. Judgment and Salvation according to Sapiential Work A, in: D.W. Parry/S.D. Ricks (Hg.), Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls, StTDJ 20, Leiden 1996, 126–165.

[74] Die 5 weiteren Belege für *bśr* in neuen Weisheitstexten lassen sich weithin vernachlässigen, weil ihr Kontext nicht mehr hinreichend klar erkennbar ist (so 4Q306 1 4; 4Q411 1 11; 4Q426 4 4; 4Q525 8 5). Eine anthropologisch relevante Aussage dürfte in 4Q301 5 3, einem Fragment des *Book of Mysteries* vorliegen, wo es wohl in der Form der einer Niedrigkeitsdoxologien heißt: „Was ist das Fleisch, dass..." (*m*]*h bśrky*ʾ[...).

[75] 1Q27; 4Q299–301; s. die Editionen: D. BARTHÉLEMY/J.T. MILIK, Livre des Mystères, in: Qumran Cave I, DJD 1, Oxford 1955, 102–107 u. Taf. XXI–XXII; L.H. SCHIFFMAN, Mysteries, in: Qumran Cave 4: XV. Sapiential Texts, Part 1, by T. Elgvin u.a., DJD 20, Oxford 1997, 31–123. Anders als SCHIFFMAN (a.a.O., 113f.) wird man auch in 4Q301 eine weitere Handschrift von Myst sehen müssen, s. dazu LANGE, Weisheit (s. Anm. 49), 93 Anm. 2.; DERS., Physiognomie oder Gotteslob? 4Q301 3, DSD 4 (1997), 282–296, 283. Zum Charakter und zur Einordnung des Werks s. SCHIFFMAN, Mysteries, 31f.; HARRINGTON, Wisdom Texts (s. Anm. 70), 70–73; COLLINS, Jewish Wisdom (s. Anm. 70), 127f.; LANGE, Weisheit (s. Anm. 49), 93ff.; DERS., Physiognomie (s. Anm.

Der MLM ist in 6 oder 7 z.T. sehr fragmentarischen Handschriften belegt (1Q26; 4Q415–418.423),[76] die paläographisch alle der herodianischen Zeit entstammen.[77] Obwohl | von 4Q416–418 längere Passagen erhalten sind und textliche Überlappungen bestehen, lässt sich über den Aufbau des Werks derzeit noch wenig sagen.[78] Der weisheitliche Charakter ist angesichts des gehäuften weisheitlichen Vokabulars und der rezipierten Gattungen sicher,[79] dabei zeigt sich eine eher lockere Verknüpfung unterschiedlicher Elemente. Reihen von weisheitlichen Mahnungen zu Fragen von Geld und Gut, sozialen und familiären Beziehungen sind verbunden mit theoretischen, theologischen Abschnitten, die die Unterweisung in einen schöpfungstheologischen und eschatologischen Rahmen stellen. Der – meist im Singular – Angeredete ist als „Einsichtiger" (*mbyn*), und zugleich als „Armer" (*ʾbywn; rš*) bezeichnet,[80] und er wird wiederholt aufgefordert, den *rz nhyh*, das „Geheimnis des Seins" bzw. „Geheimnis des Werdens" zu studieren.[81] Dieser auffällige Terminus

75), 283–287; DERS., Diskussion (s. Anm. 73), mit einer Zusammenstellung der terminologischen und thematischen Berührungen mit dem MLM.

[76] Strittig ist, ob 4Q419 eine weitere Abschrift des MLM darstellt (so zunächst HARRINGTON, Wisdom Texts [s. Anm. 70], 133; anders ELGVIN, Admonition Texts [s. Anm. 73], 180) und ob es sich bei den Fragmenten von 4Q418 um Stücke aus zwei von demselben Kopisten angefertigten Handschriften des MLM handelt (so ELGVIN, Admonition Texts [s. Anm. 73], 180 Anm. 4; DERS., Reconstruction [s. Anm. 73], 570–572).

[77] HARRINGTON, Wisdom Texts (s. Anm. 70), 40; LANGE, Weisheit (s. Anm. 49), 46.

[78] Ein Urteil über den Textbestand des Werks und seine Redaktionsgeschichte lässt sich nur durch die von H. Stegemann entwickelte Methode der materialen Rekonstruktion der einzelnen Schriftrollen gewinnen. Einen ersten Versuch bietet ELGVIN, Reconstruction (s. Anm. 73). Eine Rekonstruktion der Stegemann-Schülerinnen A. Steudel und B. Lucassen ist jedoch zu abweichenden Resultaten gelangt. Nach mündlicher Auskunft von A. Steudel muss man der schon von HARRINGTON (Wisdom Texts [s. Anm. 70], 41) geäußerten Vermutung zustimmen, dass das Fragment 4Q416 1, das einen außerordentlich breiten rechten Rand aufweist, den Beginn dieser Handschrift bildete. Ebenso könnte Fragment 4Q417 2 am Anfang dieser Handschrift stehen, woraus sich dann folgern ließe, dass der MLM in zwei Versionen mit je unterschiedlichem Textanfang überliefert ist. S. auch die Hinweise bei LANGE, Diskussion (s. Anm. 73), 127f., und die Rekonstruktion von Annette Steudel und Birgit Lucassen (s. dazu den Bericht in: Harrington/Strugnell [Hg.], Qumran Cave 4: XXIV [s. Anm. 73], 18f.).

[79] Hier ist sowohl auf die ‚kleinen' Formen der Weisheitssprüche und weisheitlichen Mahnungen als auch auf die übergreifende Form der weisheitlichen Lehrrede zu verweisen, die im MLM belegt sind. Die Lehrreden nehmen andere Gattungen wie z.B. Heilsworte-, Gerichts- und Theophanieankündigungen auf. Hingegen fehlt im Gegensatz zu Prov 1–9, Sir oder Weish jede Spur einer Personifizierung der Weisheit.

[80] Vgl. 4Q416 2 III 2.8.12.19 u.a. Diese Termini sind nicht im Sinne einer ‚idealisierten' Armenfrömmigkeit gebraucht, sondern weisen wohl auf einen faktisch niedrigen sozialen Status hin, wenn der Adressat z.B. ermahnt wird, sich nicht wegen seines Mangels hochzuschätzen (4Q416 2 II 20f.) und andererseits auch seine Bedürftigkeit nicht zum Vorwand zu nehmen, um auf die Suche nach Erkenntnis zu verzichten (4Q416 2 III 12f.). Vgl. COLLINS, Jewish Wisdom (s. Anm. 70), 118; ELGVIN, Wisdom (s. Anm. 73), 444.

[81] *nhyh* ist ein Nif'al Partizip von *hyh* und wohl im futurischen Sinne zu verstehen (vgl. Sir 42,19 LXX, wo hebr. *nhywt* durch τὰ ἐσόμενα wiedergegeben wird; in 1QS III 15 und CD II 10 begegnet *nhywt* [ohne *rz*] für die zukünftigen Dinge). Vgl. LANGE,

ist in den erhaltenen Fragmenten des MLM über 20-mal belegt, in den Fragmenten von 1Q/4QMyst 4-mal, aber sonst in Qumran nur noch einmal in 1QS XI 3. Gemeint ist wohl eine präexistente Schöpfungs- und Geschichtsordnung, die eine ethische Dimension enthält und sich auch in der Sinaitora bekundet, aber über diese hinaus den ganzen Weltlauf und das eschatologische | Gericht umgreift.[82] Diese Ordnung ist den Menschen eigentlich verborgen und nur den Einsichtigen erschlossen. So wird der Adressat – als *mbyn* – aufgefordert, das Geheimnis zu studieren, um zur Erkenntnis und zum rechten Verhalten zu gelangen. Die Unterweisung präsentiert sich somit als Offenbarungsweisheit, und zwar im Rahmen eines kosmischen und eschatologischen Dualismus[83].

Obwohl der MLM in Qumran offenbar geschätzt wurde,[84] spricht nichts für eine essenische Abfassung.[85] Sein Vokabular weicht klar von dem der essenischen Schriften ab, die spezifische Gemeindeterminologie fehlt. Auch inhaltlich sind die Mahnungen ganz auf das tägliche Leben bezogen, und es gibt keine Hinweise auf eine religiöse Gemeinschaft, geschweige denn auf eine vom Tempelbetrieb separierte Gruppierung. Der MLM ist deshalb – wie die meisten Weisheitstexte aus Qumran[86] – als *nichtessenisch* oder besser *vor*essenisch anzusehen. Er entstammt weisheitlichen Kreisen, die noch mit dem Tempel verbunden waren.[87] Die Vorschläge zur Datierung reichen vom 4./3. Jh.[88] bis zur

---

Weisheit (s. Anm. 49), 57 Anm. 60: „Geheimnis des Werdens“; COLLINS, Jewish Wisdom (s. Anm. 70), 118.121: „the mystery that is to be“.

[82] Vgl. v.a. 4Q417 1 I 10–12, s dazu COLLINS, Jewish Wisdom (s. Anm. 70), 122; zum Verständnis des Terminus weiter LANGE, Weisheit (s. Anm. 49), 57ff. Angesichts der in 4Q417 2 I 15ff. vorliegenden Verbindung mit einer himmlischen Niederschrift lässt sich der Sachverhalt am ehesten mit dem Phänomen der himmlischen Tafeln z.B. im Jubiläenbuch vergleichen: Auch diese umgreifen die Sinaitora und gehen doch zugleich über diese hinaus als Urschrift einer umfassenden Welt- und Geschichtsordnung, und das Jub versteht sich selbst als Auszug aus den himmlischen Tafeln, wie Jub 1,27 und der jetzt vorliegende hebräische Text dieser Stelle in 4QJub[a] IV 6 zeigen. S. dazu J. FREY, Zum Weltbild im Jubiläenbuch, in: M. Albani/J. Frey/A. Lange (Hg.), Studies in the Book of Jubilees, TSAJ 65, Tübingen 1997, 261–292, 265 Anm. 24 und 267; zu den himmlischen Tafeln s. F. GARCÍA MARTÍNEZ, The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees, a.a.O., 243–260.

[83] Zum Dualismus im MLM s. ausführlicher FREY, Different Patterns (s. Anm. 50), 298f.

[84] Dafür spricht die Zahl der erhaltenen Handschriften wie auch die Tatsache, dass eine Handschrift in Höhle 1 zusammen mit den wichtigsten Manuskripten der Qumran-Gemeinschaft deponiert wurde.

[85] Vgl. LANGE, Weisheit (s. Anm. 49) 48f.; HARRINGTON, Wisdom Texts (s. Anm. 70), 148; DERS., Wisdom Texts (s. Anm. 70), 41, 85. Auch T. Elgvin stellt fest, dass „our composition predates the *yaḥad* as an established community“ (ELGVIN, Eschatology [s. Anm. 73], 133). Es ist daher terminologisch verwirrend, wenn er das Werk dennoch als „a wider representative of the Essene movement, not of the *yaḥad*“ bezeichnen will (ebd.).

[86] Vgl. W.L. LIPSCOMB/J.A. SANDERS, Wisdom at Qumran, in: J.G. Gammie u.a. (Hg.), Israelite Wisdom (FS S. Terrien), Missoula 1978, 277–285, 278: „There are no true wisdom text among the scrolls of undisputed Essene authorship“; vgl. auch STEGEMANN, Essener (s. Anm. 48), 143.

[87] Dass das Werk nicht das Produkt eines Einzelgängers ist, zeigen die didaktischen Redeformen, die auf einen irgendwie gearteten Schulbetrieb hinweisen, andererseits die

Mitte des 2. Jh. v.Chr.[89], am wahrscheinlichsten dürfte eine Ansetzung gegen Ende des 3. oder am Anfang | des 2. Jh.s sein.[90] Das bislang unbekannte weisheitliche Werk dürfte also ungefähr gleichzeitig mit der – ebenfalls in Qumran belegten – Weisheitsschrift Ben Siras entstanden sein. Seine weitere Erschließung dürfte das Bild weisheitlicher Zirkel und weisheitlicher Traditionsbildung im palästinischen Judentum dieser Zeit beträchtlich erweitern. Neu ist dabei v.a. die im MLM – im Unterschied zu Sirach – belegte Verbindung traditionell weisheitlicher und kosmologisch-eschatologischer Elemente.

Der MLM ist seinerseits in den essenischen Hodajot einmal zitiert und einmal frei rezipiert,[91] und der für MLM und 1Q/4QMyst charakteristische Terminus *rz nhyh* begegnet wieder im Schlusspsalm von 1QS, in 1QS XI 3.[92] D.h., gerade jene essenischen Texte, in denen der negative Gebrauch von *bśr* nachweisbar ist, scheinen in besonderem Maße durch die voressenische Weisheitstradition beeinflusst zu sein.

Was lässt sich nun über die Verwendung von *bśr* in der voressenischen Weisheitstradition des MLM sagen? Über den biblisch vorgegebenen und natürlich auch in diesem Werk belegten Sinn der Schwachheit der geschöpflichen Existenz[93] weisen drei Passagen hinaus:

a) In 4Q418 81 wird der Schüler ermahnt, sich fernzuhalten vom „Geist des Fleisches“: In Z. 1f. heißt es: „Als Heiliges hat Er dich abgesondert von jedem Fleisch-Geist (*mkwl rwḥ bśr*), und du sondere dich ab von allem, was Er hasst, und enthalte dich von allen Abscheulichkeiten“. *rwḥ bśr*

---

terminologische und sachliche Verwandtschaft mit 1Q/4QMyst sowie mit der in 1QS III 13–IV 26 übernommenen Zweigeisterlehre (dazu LANGE, Weisheit [s. Anm. 49], 128–130; FREY, Different Patterns [s. Anm. 50] , 296–300; COLLINS, Jewish Wisdom [s. Anm. 70], 122). Die noch bestehende Verbindung mit dem Tempel wird durch die Passagen im MLM und (noch stärker) in Myst nahegelegt, in denen – für weisheitliche Texte ungewöhnlich – auch kultische Phänomene zum Thema werden, s. dazu LANGE, Diskussion (s. Anm. 73), 133f.

[88] STEGEMANN, Essener (s. Anm. 48), 143.

[89] ELGVIN, Eschatology (s. Anm. 73), 133.

[90] LANGE, Weisheit (s. Anm. 49), 47, verweist für den *terminus post quem* auf sprachliche Beobachtungen, so z.B. darauf, dass das persische Lehnwort *rz* im Hebräischen erst bei Sirach und im Aramäischen in Daniel und in der Henochtradition belegt, was in Verbindung mit anderen sprachlichen Argumenten eine Datierung vor dem 3. Jh. v.Chr. unwahrscheinlich macht. Der *terminus ante quem* ist durch die Zitierung in 1QH[a] gegeben, da die Hodajot wohl in der 2. Hälfte des 2. Jh. v.Chr. verfasst wurden.

[91] 1QH[a] XVIII 29f. (= X 27f. Sukenik) zitiert 4Q418 55 10; 1QH[a] IX 28f. (= I 26f. Sukenik) spielt an 4Q417 2 I 8 an; s. LANGE, Weisheit (s. Anm. 49), 46.

[92] G.W.E. NICKELSBURG, Wisdom and Apocalypticism in Early Judaism. Some Points for Discussion, SBLSP 33 (1994), 715–732, hat auf die zahlreichen apokalyptischen Elemente in 1QS XI 39 hingewiesen. Diese könnten durch den MLM beeinflusst sein (so ELGVIN, Eschatology [s. Anm. 73], 139).

[93] 4Q416 2 II 3 = 4Q417 1 II 4: „Wenn er zusammenkrümmt seine Hand, wird der Geist allen Fleisches hinweggerafft“ (*nʿsph rwḥ kwl bśr*). Hier bezeichnet *rwḥ* die Lebenskraft und *bśr* die Menschen in ihrer Hinfälligkeit. Vgl. in sehr ähnlicher Terminologie bereits Hi 34,14f: „Wenn er ... seinen Geist und Odem zu sich zurücknähme, verginge alles Fleisch (*kwl bśr*) miteinander, und der Mensch kehrte zum Staub zurück.“

steht hier parallel zu dem, was Gott hasst, der „Fleisch-Geist" ist somit eine Gott entgegengesetzte, seinem Willen ungehorsame Größe. Der Einsichtige (*mbyn*) ist – indem er der Erkenntnis gewürdigt wurde (Z. 15ff.) – von jedem „Fleisch-Geist" abgesondert, sein Erbteil ist Gott allein (Z. 3), und nun soll er Gott ehren, indem er sich heiligt (Z. 4) und fernhält von den bösen Taten der als gottwidrig charakterisierten Menschen.

b) In 4Q416 1 ist eine eschatologische Gerichtsankündigung erhalten.[94] Darin heißt es: „Im Himmel wird er über den Freveldienst richten, aber alle | Söhne der Wahrheit werden wohlgefällig angenommen werden [...] sein (sc. des Frevels?) Ende. Und es werden sich fürchten und schreien alle, die sich in ihm (sc. dem Frevel?) wälzen (*htgllw*), denn [...] Wasser und Tiefen werden beben, und aller Geist des Fleisches wird zerstört werden (*ytʿrʿrw kwl rwḥ bśr*)[95], aber die Söhne des Himme[ls ...]." Trotz der Textlücken ist die Antithetik deutlich: *kwl rwḥ bśr* und alle Frevler, werden gerichtet, während die Söhne der Wahrheit Wohlgefallen finden sollen. Damit besteht ein ethischer und eschatologischer Gegensatz zweier Gruppen, deren eine durch *bśr*, näherhin durch Frevel und Unreinheit, gekennzeichnet ist, während die andere die Söhne der Wahrheit und vermutlich auch die Himmelssöhne, also die irdischen Gerechten zusammen mit den Engeln, zu umfassen scheint. In dieser Passage liegt somit ein ethischer und kosmisch-eschatologischer Dualismus vor, der den Vorstellungen der vermutlich etwas jüngeren Zweigeisterlehre 1QS III 13–IV 26 terminologisch und sachlich nahe kommt.[96]

c) Der kosmische Hintergrund des im MLM vorliegenden Dualismus zeigt sich noch deutlicher in einer epistemologischen Passage in 4Q417 2 I.[97] Der Einsichtige soll das „Geheimnis des Werdens" studieren, um Wahrheit und Frevel, Weisheit und Torheit zu erkennen (Z. 6f.). Er soll das Werk der Gerechten und der Frevler und ihre ‚Heimsuchungen', ihr

---

[94] Wenn Fragment 4Q416 1 als Rollenanfang zu beurteilen ist (s.o. Anm. 78), dann kann man die von ELGVIN, Eschatology (s. Anm. 73), 146ff., gebotene Ergänzung des Textbestandes durch Fragmente aus 4Q418 in der vorliegenden Form nicht übernehmen. Deshalb liegt hier nur der Textbestand von 4Q416 1 nach WACHOLDER/ABEGG, Edition (s. Anm. 71) II, 54, zugrunde. Die Übersetzung folgt weithin LANGE, Diskussion (s. Anm. 73), 141.

[95] Zur Übersetzung des schwierigen *ytʿrʿrw* s. LANGE, Diskussion (s. Anm. 73), 141 Anm. 103, der unter Verweis auf Jer 51,58 ein Hitpalpel von *ʿrr* annimmt.

[96] S. dazu FREY, Different Patterns (s. Anm. 50), 298f.; vgl. auch D.J. HARRINGTON, Two Early Jewish Approaches to Wisdom. Sirach and Qumran Sapiential Work A, JSP 16 (1997), 25–38, 35: „The world view of Sapiential Work A seems midway between Ben Sira's timid doctrine of the pairs and the fully fleshed out dualistic schema of 1QS 3–4".

[97] S. dazu die ausführliche Interpretation bei LANGE, Weisheit (s. Anm. 49), 50ff.

zeitliches und eschatologisches Ergehen betrachten,[98] um gut und böse zu unterscheiden (Z. 8). Einige Zeilen später folgt ein Hinweis auf eine himmlische Niederschrift der göttlichen Ordnung (Z. 14–16): „Einschlagen ließ er alle Heimsuchung, denn Eingemeißeltes wurde eingehauen von Gott um all der F[revel] der Söhne Seths willen, und das Buch der Erinnerung (*spr zkrwn*) wurde vor ihm geschrieben für die, die auf sein Wort achten, und die Vision der Erklärung (*ḥzwn hhgh*) ist das Buch der Erinnerung.“[99] Das hier genannte Buch – unter dem man wohl einen Auszug der auf himmlischen Tafeln eingemeißelten Ordnung verstehen muss – wird das in den Qumrantexten mehrfach genannte „Buch Hago“, das „Buch der Erklärung“, sein.[100] Von diesem wird gesagt (Z. 15–18): Gott „hat es Enosch | (*ʾnwš*) gemeinsam mit dem Volk des Geistes (*ʿm rwḥ*) zum Erbteil gegeben, [den]n gemäß der Gestalt der Heiligen ist seine [Ge]sinnung (*yṣr*). Doch die Erklärung wurde nicht dem Geist des Fleisches (*rwḥ bśr*) gegeben, denn er vermag nicht, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden gemäß dem Gesetz seines Geistes.“ Das Buch der himmlischen Weisheit ist also geschrieben für die, die auf Gottes Wort achten, und es ist *ʾnwš* und dem *ʿm rwḥ*, zum Erbteil gegeben, nicht aber dem „Geist des Fleisches“ (*rwḥ bśr*), der nicht zwischen Gut und Böse unterscheiden kann. Anders als in den späteren essenischen Belegen dürfte *ʾnwš*hier nicht einfach den „Menschen“ bezeichnen,[101] sondern – da zuvor vom Frevel der Söhne Seths die Rede war – jenen Enosch, den Sohn Seths, der nach Jub 4,12 (vgl. Gen 4,26 LXX) als erster den Herrn angerufen haben soll.[102] „4Q417 2 I 15ff. liegt demzufolge ein Mythos zugrunde, der den Engelfall

---

[98] S. 4Q417 1 I 10f. und 2 I 7f. Zu den Heimsuchungen vgl. 1QH[a] V 26f. (Sukenik XIII 9f.), wo eine sprachliche Parallele zu 4Q417 2 I 7f. vorliegt (s. LANGE, Weisheit [s. Anm. 49], 61) sowie die Rede von den Heimsuchungen in der Zweigeisterlehre 1QS III 14f. und IV 11–20.26.

[99] Übersetzung hier und im folgenden Zitat (Z. 15–18) nach LANGE, Weisheit (s. Anm. 49), 53.

[100] So die Bezeichnung 1QSa I 6f.; CD X 6; XIV 6–8; zum Begriff „Buch der Erinnerung“ s. Mal 3,16. Zur Identifikation des hier genannten Buches s. LANGE, Weisheit (s. Anm. 49), 84f.

[101] Gegen HARRINGTON, Wisdom Texts (s. Anm. 70), 145; COLLINS, Jewish Wisdom (s. Anm. 70), 124.

[102] Während Enosch in der rabbinischen Tradition (MekhY zu Ex 20,3; BerR 23,6f.; PRE § 7; 3 Hen § 8 [Schäfer]) und in den Targumim zu Gen 4,26 negativ, als Urheber des Götzendienstes, bewertet wird, zeigen einige ältere Quellen die frühere, positive Bewertung dieser Gestalt (s. neben Jub 4,12 und Gen 4,26 LXX auch Jub 19,23–25; Sir 49,16; 4Q369 1 I 1ff; 1Hen 37,1; 2Hen 71,32; Ps.-Philo, Ant. Bibl. 1,5–8; Philo, Abr. 7ff.). S. zum Ganzen P. SCHÄFER, Der Götzendienst des Enosch, in: DERS., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, AGJU 15, Leiden 1978, 134–152; S.D. FRAADE, Enosh and His Generation. Pre-Israelite Hero and History in Postbiblical Interpretation, SBL.MS 30, Chico 1984.

und den Beginn des Frevels zur Zeit der Söhne Seths geschehen lässt, und Enosch sowie das Volk des Geistes als die einzigen Frommen darstellt“[103]. Dieser Enosch entsprach in seiner Gesinnung den Engeln und bekam mit ihnen das himmlische Buch der Erinnerung zum Erbbesitz, so dass er nun für die weisheitlichen Kreise hinter dem MLM als ‚Ahnherr‘ der Einsichtigen fungiert, die das Buch der Erklärung und das „Geheimnis des Werdens“ studieren. Ihnen entgegen steht der „Geist des Fleisches“, die Menschheit, die auf Gottes Wort nicht achtet und zwischen Gut und Böse nicht unterscheiden kann.

2.3 Die Rede vom „sündigen“ Fleisch im Rahmen der palästinisch-jüdischen Tradition

„Fleisch“ ist an den genannten Stellen des voressenischen Weisheitstextes durch Unfähigkeit zur Erkenntnis (von Gut und Böse) und Ungehorsam gegenüber Gott gekennzeichnet. Damit ist der im AT belegte Begriffsumfang klar überschritten: Dort bezeichnet *bśr* zwar die kreatürliche Hinfälligkeit,[104] aber | eine unmittelbare Verbindung mit Ungehorsam und Sünde liegt nicht vor – auch dort nicht, wo *bśr* in unmittelbarer Opposition zu *rwḥ* begegnet: In Jes 31,3 steht die Machtlosigkeit der Rosse Ägyptens im Unterschied zur rettenden Macht Gottes,[105] und in Gen 6,3 bezeichnet *bśr* die Hinfälligkeit des Menschen, dessen Leben ohne den belebenden Odem Gottes keinen Bestand hat.[106] Im MLM ist die Rede vom *rwḥ bśr* ne-

---

[103] LANGE, Weisheit (s. Anm. 49), 88.

[104] WOLFF, Anthropologie (s. Anm. 1), 56, will im Zusammenhang der kreatürlichen auch eine ethische Hinfälligkeit feststellen, ebenso meint besonders BRATSIOTIS, *bāśār*, (s. Anm. 1), 863, dass *bśr* neben der physischen auch eine „ethische Unzulänglichkeit und Sünd-Anfälligkeit widerspiegelt“; dagegen s. H.D. PREUSS, Theologie des Alten Testaments II. Israels Weg mit JHWH, Stuttgart 1992, 117 mit Anm. 73. Auch an den bei Bratsiotis genannten Stellen Jer 17,5; Ps 56,5 und 2Chr 32,8 liegt wie in Jes 31,3 nur der Gegensatz von menschlicher Ohnmacht und göttlicher Macht vor, in Ps 78,39 kennzeichnet *bśr* des Menschen Vergänglichkeit; in Hi 10,4 steht die menschliche Sichtweise dem Sehen Gottes gegenüber.

[105] S. dazu H. WILDBERGER, Jesaja III (Jesaja 28–39). Das Buch des Propheten und seine Botschaft, BK 10/3, Neukirchen-Vluyn 1982, 1231–1234; S. TENGSTRÖM, Art. רוח ThWAT 7 (1993), 382–418, 400, und jetzt J. BARTHEL, Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6–8 und 28–31, FAT 19, Tübingen 1997, 446.

[106] Immerhin könnte der Zusammenhang von Gen 6 Anlass geboten haben, die Rede vom „Fleisch“ in stärker negativer Wertung dem „Geist“ gegenüberzustellen, wenn es dann in Gen 6,12 heißt, dass alles Fleisch „seinen Wandel verderbt“ hatte. Jedenfalls wird in der Interpretation des Wächtermythos in 1Hen 15,4.6.8 der Kontrast zwischen den „geistigen“ Wächterengeln und dem „Fleisch“ der Frauen und der mit ihnen gezeugten Riesen besonders hervorgehoben. Gen 6,3 ist dann auch die einzige Stelle, an der die Targumim die Rede vom „Fleisch“ mit der Sünde in Verbindung bringen.

gativer, sie ist eingebettet in den ethischen und kosmisch-eschatologischen Dualismus dieser Schrift.

Wie es zu dieser semantischen Erweiterung gegenüber der älteren Weisheitstradition kommen konnte, ist angesichts der dürftigen Quellenlage und der erst beginnenden Erforschung der voressenischen Qumrantexte nur schwer zu beantworten. Gattungsgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Aspekte sind zu verbinden:

a) Die voressenischen Weisheitstexte bieten die ältesten Belege der später in den Hodajot hervortretenden Gattung der Niedrigkeitsdoxologie,[107] die meist als Weiterbildung der atl. Gerichtsdoxologie angesehen wird, in der nun „neben dem Bekenntnis der Sünde" auch „die kreatürliche Nichtigkeit des Menschen hervorgehoben" wird.[108] Beides ist im weisheitlichen Kontext schon in Hi 4,17–21; 14,1–4 und 15,14–16 miteinander verbunden. An diesen Stellen fehlt nur der Terminus *bśr*,[109] der aber an anderen Hiob-Stellen zur | Bezeichnung der Hinfälligkeit des Menschen begegnet, so Hi 34,14f. „Wenn er ... seinen Geist und Odem zu sich zurücknähme, dann würde alles Fleisch miteinander vergehen, zum Staube kehrte der Mensch zurück." Eine auffällige Parallele zu dieser Stelle begegnet dann im MLM: „Wenn er zusammenkrümmt seine Hand, wird der Geist allen Fleisches hinweggerafft"[110]. So kann man folgern, dass der MLM in den Aussagen über die Hinfälligkeit des Menschen an die Reflexionen der älteren Weisheitstradition, z.B. bei Hiob, anknüpft. Es ist dann nur noch ein kleiner Schritt, auch den Terminus *bśr* mit den Aussagen über die Ungerechtigkeit des Menschen in den gerichtsdoxologischen Passagen Hi 4,17ff.; 14,1ff. und 15,14ff. zu verbinden. Die Tatsache, dass in 4QMystc (4Q301 5 3) dann auch *bśr* im Rahmen einer Niedrigkeitsdoxologie begegnet, legt nahe, dass die hinter dem MLM und Myst stehenden Kreise tatsächlich so vorgingen.

b) Hinzu kommt eine traditionsgeschichtliche Beobachtung: Die negative Aussage über *bśr* begegnet zumindest in 4Q417 1 I 15ff. im Rahmen einer mythologischen Tradition vom urzeitlichen Abfall, in der Gerichtsankündigung 4Q416 1 steht sie im Zusammenhang der endzeitlichen Abschaffung des Frevels. Beide Kontexte zeigen, dass sich die weisheitliche Tradition im MLM mit apokalyptischen Elementen verbindet, die als solche erst den Gegensatz von Gerechten und Frevlern zu einem kosmischen und

---

[107] 4Q417 1 I 15–17: „Wer wird gerecht gesprochen in seinem Gericht, und ohne Vergebung... „ (*my yṣdq bmšpṭy wbly slyḥh* ...); vgl. dazu 1QH^{a} XV 31 (= VII 28 Sukenik); s. auch 4QMyst^{c} = 4Q301 5 3: „Was ist das Fleisch, dass ..." (*m*]*h bśr ky*ʾ[...), wo erstmals *bśr* in einer Niedrigkeitsdoxologie begegnet. S. zur Gattungsdefinition und ihrem Aufweis in den Hodajot KUHN, Enderwartung (s. Anm. 62), 27–29; LICHTENBERGER, Menschenbild (s. Anm. 20), 73ff.

[108] KUHN, Enderwartung (s. Anm. 62), 27; vgl. auch LICHTENBERGER, Menschenbild (s. Anm. 20), 73; BECKER, Heil (s. Anm. 19), 136; grundlegend zur Gerichtsdoxologie F. HORST, Die Doxologien im Amosbuch, in: DERS., Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 12, München 1961, 155–166; G. v. RAD, Gerichtsdoxologie, in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament II, ThB 48, München 1973, 245–254.

[109] Vgl. jedoch die Bezeichnung des Menschen als „der von einer Frau Geborene" (*ylwd* ʾ*šh*) Hi 14,1; 15,14; die Rede vom Staub und Lehm Hi 4,19 und die Rede vom Sterben Hi 4,19.21; 14,2 neben der Rede von Unreinheit Hi 4,17; 14,4; 15,14 und Frevel (ʿ*wlh*) Hi 15,16.

[110] 4Q416 2 II 3 = 4Q417 1 II 4. Vgl. die noch näher bei Hi 34,14f. liegende Parallele 4Q419 8 II 7f.

zugleich eschatologischen werden lassen.[111] Erst die hier belegte Verbindung traditionell-weisheitlicher und kosmisch-eschatologischer Traditionen ermöglicht die Rede vom „Fleisch-Geist" oder vom „Fleisch" als einer gottfeindlichen Größe.

In der voressenischen Weisheitstradition ist die Terminologie noch ganz im Fluss. Neben dem negativ gebrauchten *rwḥ bśr* begegnet auch einfach *bśr*.[112] Eine Opposition zu *rwḥ* liegt außer der Kontextverbindung von *'m rwḥ* und *rwḥ bśr* in 4Q417 2 I 15ff. noch nicht vor.

Die voressenisch-weisheitliche Sicht wird dann in den essenischen Texten aufgenommen und weitergeführt: Auch hier begegnet die Wendung *rwḥ bśr,*[113] das „Fleisch" verbindet sich mit den Motiven der Erkenntnisunfähigkeit und Sündigkeit, an einer Stelle kann es sogar als eine zur Sünde verleitende Macht erscheinen. V.a. aber leuchtet nun die Erkenntnis auf, dass auch der Fromme am „sündigen Fleisch" teilhat. Die an einigen Stellen belegte Antithese zum „Geist" bleibt dagegen noch uneindeutig, weil *rwḥ* in Qumran (wie im AT) in sehr | vielfältiger Weise verwendet wird.[114] Als Hintergrund der essenischen Aussagen über das sündige Fleisch lässt sich nun der ethische und kosmisch-eschatologische Dualismus jener weisheitlichen Kreise erkennen, deren Schriften – der MLM, Myst und die wohl gleichfalls ebenfalls voressenische Zweigeisterlehre – in der Qumran-Bibliothek erhalten blieben.[115]

Die vorgeführten Textstellen liefern den Beweis, dass eine „Dualisierung" der Weisheit nicht erst im alexandrinischen Judentum erfolgte, sondern dass schon in weisheitlichen Kreisen Palästinas im 3. bis 2. Jh. v.Chr. der überkommene ethische Dualismus von Gerechten und Frevlern kosmisch und eschatologisch ausgeweitet wurde. Diese Belege bestätigen zugleich die Sicht, die sich einer Reihe von Forschern schon angesichts der ersten Qumran-Belege nahelegte, dass auch die paulinische Rede von der

---

[111] Zu der Gen 6,1f.4 bezeugten Tradition vom Fall der Wächterengel (vgl. 1Hen 15; s.o. Anm. 106) besteht zwar keine traditionsgeschichtliche Abhängigkeit, aber doch eine offenkundige Parallele. Die Beziehungen des MLM zur älteren Henochtradition bedürften noch einer eingehenden Untersuchung. Wichtige Hinweise finden sich bei ELGVIN, Wisdom (s. Anm. 73), 448; DERS., Eschatology (s. Anm. 73), passim.

[112] Vgl. 4Q416 1 16: „ein Gebilde von Fleisch ist er" (*yṣr bśr hw'h*), hier im Anschluss an die vorausgehende Gerichtsankündigung wohl mit negativer Konnotation.

[113] 1QH[a] IV 37 (= XVII 25 Sukenik) und V 30 (= XIII 13 Sukenik). Im Licht der Belege aus dem MLM wird man auch hier eine negative Konnotation nicht ausschließen dürfen, so insbesondere an der letztgenannten Stelle. Die bei SEKKI, Meaning (s. Anm. 66), 104, als *communis opinio* referierte Deutung auf „the spirit of man" wäre insofern neu zu diskutieren.

[114] S. zum Überblick die o. Anm. 66 genannte Literatur.

[115] Schon E. Brandenburger hatte in seiner Arbeit die Vermutung geäußert, „ob die Anschauungen der Qumrantexte, insoweit sie in diesem Zusammenhang in Frage kommen, nicht eher aus weisheitlichen ... Gedankengängen zu verstehen sind" (BRANDENBURGER, Fleisch und Geist [s. Anm. 21], 85).

gottfeindlichen σάρξ und damit auch die Antithese von σάρξ und πνεῦμα nicht aus einer primär hellenistischen Auffassung der trägen und dem Geistigen hinderlichen Leiblichkeit zu erklären ist, sondern durchaus auf dem Boden des palästinischen Judentums entstanden sein kann.[116] Die Antithese in Gal 5 oder Röm 7–8 rekurriert nicht auf einen ‚ontologischen' Dualismus zweier Sphären, sondern bringt einen ethischen und eschatologischen Gegensatz zur Sprache, zwischen Gut und Böse, Gehorsam und Übertretung, Leben und Tod. Dieser steht den Aussagen über das „Fleisch" in den palästinisch-jüdischen Quellen – essenischen wie nichtessenischen – sehr viel näher als den alexandrinischen Parallelen.

Im Unterschied zu den essenischen Texten sind die voressenischen Weisheitstexte keine gruppeninterne Literatur. Sie wurden in Qumran zwar geschätzt, aber ihre Kenntnis dürfte nicht in dem Maße auf die essenischen Kreise beschränkt gewesen sein, wie dies für die Hodajot oder die essenischen Regelwerke (CD, 1QS und Parallelen) anzunehmen ist. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass diese Texte wie Sirach, Jubiläen oder die Henochschriften in weiteren Kreisen gelesen und tradiert wurden, am ehesten bei den Weisen im Umkreis des Tempels.

Ein Reflex dieser Traditionen dürfte in den TestXII vorliegen, in denen nicht nur die Motive der „zwei Wege" (TestAss 1,3–5) und der „zwei Geister", der Wahrheit und des Irrtums (TestJud 20,1ff.), sondern auch die Rede vom sündigen Fleisch begegnen, in TestJud19,4: „Der Herrscher des Irrtums verfinsterte mich, und ich war unwissend wie ein Mensch und wie Fleisch, in Sünden verdorben (ὡς σάρξ ἐν ἁμαρτίαις φθαρείς)"[117]. Da die TestXII weder | essenisch beeinflusst noch im Ganzen christlich sind und da die genannten Passagen auch nicht als christliche Interpolation auszugrenzen sind,[118] wird man in ihnen einen Beleg für die weitere Verbreitung jener weisheitlich-dualistischen Motive sehen müssen, wie wir sie aus dem MLM und der Zweigeisterlehre kennen. Die Rede vom sündigen „Fleisch"

---

[116] Vgl. W.D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology, Philadelphia ^{4}1980, 364: „The significant factor is that the Pauline concept of the ‚flesh' could be native to Palestinian Judaism."

[117] Übersetzung. nach J. Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen, JSHRZ 3/1, Gütersloh 1980, 74. Vgl. TestSeb 9,7f. „und er rechnet den Menschen die Bosheit nicht an, denn sie sind Fleisch und irren in ihren bösen Taten" (v. l.: „und die Geister der Verführung täuschen sie bei allen ihren Handlungen"). Im Übrigen wird σάρξ in den TestXII im atl. Begriffsumfang gebraucht (TestJud 21,8; TestNaph 1,4; TestGad 7,2 u.ö.).

[118] Vgl. zu den Einleitungsfragen Becker, Testamente (s. Anm. 117), 23–27; A.-M. Denis, Introduction aux Pseudépigraphes Grecs d'Ancien Testament, SVTP 1, Leiden 1970; A. Hultgård, L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches II. Composition de l'ouvrage, textes et traductions, HR[U] 7, Uppsala 1982, 214ff., sowie die abgewogene Diskussion bei K.-W. Niebuhr, Gesetz und Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur, WUNT 2/28, Tübingen 1987, 73–86.

scheint daher ebenso wie die Vorstellung widerstreitender Geistwesen im Judentum um die Zeitenwende weiter verbreitet gewesen und auch bereits in den griechischen Sprachbereich vorgedrungen zu sein.

3. Die paulinische Antithese von σάρξ und πνεῦμα

3.1 Ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund in der palästinisch-jüdischen Tradition

Ein unmittelbarer literarischer Einfluss der genannten Weisheitstexte lässt sich in den paulinischen Briefen nicht nachweisen. Doch bieten diese Texte – neben den essenischen – die engsten sachlichen Parallelen zur Rede von der sündigen σάρξ und – wenigstens *in nuce* – zur Antithese von σάρξ und πνεῦμα, und man kann diese Parallelen nicht einfach ignorieren als irrelevante Zeugnisse einer „Sekte“, zu deren Denken Außenstehende keinen Zugang bekommen konnten. Die essenischen Texte dokumentieren, *wie* die Motive der dualisierten Weisheit des palästinischen Judentums rezipiert und weitergeführt werden konnten. Die TestXII belegen eine Rezeption dieser Motive auch außerhalb der essenischen Zirkel und sogar in griechischer Sprache. Ihre Überlieferung hatte einen institutionellen Rahmen bei den Weisen im Umkreis des Tempels.[119] Es ist deshalb durchaus möglich, wenn nicht sogar wahrscheinlich, dass auch der pharisäische *talmîd ḥāḵām* aus Tarsus im Zuge seiner Jerusalemer Ausbildung mit derartigen Überlieferungen in Berührung kam.

Dass der vorchristliche Paulus seine schriftgelehrte Ausbildung in Jerusalem genossen hat, ist schwerlich zu bestreiten. Die verbreitete Skepsis gegenüber dem lukanischen Bericht erscheint zumindest an diesem Punkt ungerechtfertigt.[120] Mit Ausnahme der Notizen über | seine Herkunft aus Tarsus und Jerusalem als den Ort seiner Ausbildung (Act 22,3; 26,4f.) entsprechen die lukanischen Angaben weithin dem paulinischen Selbstzeug-

---

[119] Auch die pharisäischen Lehrer wurden *ḥāḵāmîm* genannt, s. R. MEYER, Art. Φαρισαῖος, ThWNT 9 (1973), 11–36, 20–22.

[120] So bereits G. BORNKAMM, Art. Paulus, RGG³ 5 (1961) 166–190, 168. Zur kritischen Einbeziehung der lukanischen Darstellung in die Rekonstruktion der Geschichte des Paulus s. insbesondere M. HENGEL, Der vorchristliche Paulus, in: ders./U. Heckel (Hg.), Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, Tübingen 1991, 177–291; R. RIESNER, Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie, WUNT 71, Tübingen 1994, 6–26; M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, Paul Between Damascus and Antioch. The Unknown Years of the Apostle, London/Philadelphia 1997 (erweiterte dt. Ausgabe: Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels, WUNT 108, Tübingen 1998).

nis über seine religiöse Prägung (Gal 1,13f.; Phil 3,4–6; 2Kor 11,22).[121] Deutet schon das Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων (Phil 3,5) auf eine enge Verbindung mit Palästina und den Gebrauch der hebräischen bzw. aramäischen Sprache hin,[122] so weist das κατὰ νόμον Φαρισαῖος (Phil 3,5) noch deutlicher auf den Bezug zum Mutterland: Ziel des Pharisäismus war ja die Heiligung des Lebens im Land der Väter, so dass die Bewegung – trotz gelegentlicher Aktivitäten pharisäischer Lehrer in der Diaspora – letztlich auf Eretz Israel konzentriert war.[123] Vor der Zerstörung des Tempels war Jerusalem „der einzige richtige Ort für den *strengen* Juden ..., um die Tora zu studieren“[124]. Daher kann die schriftgelehrte Ausbildung, die Paulus zum „Eiferer für die Überlieferungen der Väter“ (Gal 1,14) werden ließ, kaum anderswo erfolgt sein. Auch die Notiz Gal 1,22, dass Paulus den Gemeinden in Judäa nicht persönlich bekannt war, kann die historische Plausibilität dieser Überlieferung nicht entscheidend in Frage stellen.[125]

Wie auch immer die Vermittlung erfolgt sein mag, *religionsgeschichtlich* ist die paulinische Rede von der σάρξ als einer den Menschen bestimmenden, gottfeindlichen Macht nicht ohne Schwierigkeiten aus der hellenistisch-jüdischen Anthropologie und dem dort bestimmenden Sphärendenken herzuleiten. Sachlich und terminologisch sehr viel näher liegt der in der palästinisch-jüdischen Weisheitstradition wurzelnde kosmisch-ethische Dualismus: Nur hier ist „Fleisch“ wesenhaft mit Sünde und Ungehorsam verbunden, an einzelnen Stellen dem – noch vielfältig gebrauchten – Begriff „Geist“ entgegengesetzt und im Rahmen prädestinatianischen Denkens als eine die Menschen beherrschende, zur Sünde verleitende Macht begriffen. Eben diese Punkte sind es, in denen der paulinische Gebrauch von σάρξ über den atl. belegten Begriffsumfang hinausgeht.

---

[121] S. zu den paulinischen Selbstzeugnissen HENGEL, Paulus (s. Anm. 120), 220–239; K.-W. NIEBUHR, Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen, WUNT 62, Tübingen 1992.

[122] NIEBUHR, Heidenapostel (s. Anm. 121), 106; HENGEL, Paulus (s. Anm. 120), 220–222.

[123] Die gelegentlich angenommene Existenz von Diaspora-Pharisäern lässt sich quellenmäßig nicht belegen; s. NIEBUHR, Heidenapostel (s. Anm. 121), 55; HENGEL, Paulus (s. Anm. 120), 225–232, bes. 231f. Die neuerliche Behauptung einer Ausbildung des Paulus in der Diaspora bei G. STRECKER/T. NOLDING, Der vorchristliche Paulus. Überlegungen zum biographischen Kontext biblischer Überlieferung – zugleich eine Antwort an Martin Hengel, in: T. Fornberg/D. Hellholm (Hg.), Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts (FS L. Hartman), Oslo 1995, 713–742, 732ff., basiert auf bloßen Vermutungen und kann deshalb nicht überzeugen. Zum Pharisäismus vor 70 s. auch M. HENGEL/R. DEINES, E.P. Sanders' „Common Judaism“, Jesus und die Pharisäer, in: M. HENGEL, Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I, WUNT 90, Tübingen 1996, 392–479, 411ff.

[124] HENGEL, Paulus (s. Anm. 120), 222.

[125] So bereits BORNKAMM, Paulus (s. Anm. 120), 168; s. auch HENGEL, Paulus (s. Anm. 120), 218f.

3.2 Zur Herausbildung der Antithese bei Paulus

Auf dem Hintergrund dieser Parallelen ist neu zu fragen, wie es bei Paulus zur Herausbildung der Antithese von σάρξ und πνεῦμα kommen konnte. | Plausibel ist weder eine bloße Übernahme noch eine völlige Neubildung: Eine einfache Übernahme einer vorgeprägten Sprachform ist nicht anzunehmen, weil eine exakte Entsprechung zur paulinischen Antithese weder in der hellenistischen noch in der palästinisch-jüdischen Tradition nachweisbar ist. Eine reine Neubildung ist gleichfalls unwahrscheinlich, weil zumindest für die Rede von der sündigen σάρξ mit einer Bekanntschaft mit entsprechenden Formulierungen zu rechnen ist. Drei in der Forschung diskutierte Herleitungen werden dem textlichen Befund daher nicht gerecht:

a) Unzureichend ist zunächst der von E. Schweizer vorgetragene Hinweis auf die vorpaulinische Formel Röm 1,3f.[126] Diese setzt Jesu Abstammung „aus dem Samen Davids κατὰ σάρκα" und seine Inthronisation als „Sohn Gottes in Macht κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης" zueinander in Beziehung und verwendet das Begriffspaar σάρξ/πνεῦμα zur Bezeichnung des Gegensatzes zwischen Jesu irdischer Herkunft und der göttlichen Machtfülle des Inthronisierten. Man kann erwägen, inwieweit schon hier (wie dann in 1Petr 3,18 und 1Tim 3,16) ein hellenistisches Sphärendenken vorliegt[127] – das semitisierende πνεῦμα ἁγιοσύνης (= *rûᵃḥ haqqôdæš*)[128] spricht eher dagegen –, keinesfalls aber erklärt die Formel die Rede vom *sündigen* Fleisch und damit den spezifisch paulinischen Gebrauch der Antithese. Dass die Herleitung aus Röm 1,3f. nicht genügt, sieht Schweizer selbst, wenn er schließlich erklärt, dass Paulus von der Macht der σάρξ „nur zögernd und nur als Gegenformulierung zu den Aussagen über das *πνεῦμα*" zu reden beginne.[129]

b) Problematisch ist auch die Vermutung von F.W. Horn, dass Paulus seine Antithese in der Auseinandersetzung mit den Korinthern entwickelt habe.[130] Zwar geht der Apostel im 1Kor auf die Termini seiner Adressaten ein, wie sich etwa in der Antithese von ψυχικός und πνευματικός in 1Kor 2,14f. und 15,44ff. zeigt.[131] Aber in 1Kor 3,1–3 scheint er mit Bedacht mit den Selbstbezeichnungen der korinthischen Weisheitsanhänger zu spielen: Diejenigen, die nach ihrem eigenen Anspruch πνευματικοί (3,1) und τέλειοι (2,6) sind, erweisen sich – in ihrem Parteienstreit (3,3; vgl. 1,11–13) – tatsächlich als noch Unmündige (νήπιοι), ja trotz ihrer Christuszugehörigkeit „fleischlich" Bestimmte (σαρκικοί 3,3).[132] Paulus verwen|det die Termini σάρκινοι bzw. σαρκικοί[133] im Kontrast

---

[126] SCHWEIZER, Röm 1,3f. (s. Anm. 2); DERS., Art. σάρξ (s. Anm. 3), 125, 36ff.

[127] So SCHWEIZER, Art. σάρξ (s. Anm. 3), 126, 1f.

[128] S. die Belege bei U. WILCKENS, Der Brief an die Römer I. Röm 1–5, EKK 6/1, Zürich/ Neukirchen-Vluyn 1978, 57.

[129] SCHWEIZER, Art. σάρξ (s. Anm. 3), 132, 13f.

[130] HORN, Angeld (s. Anm. 6), 274ff.

[131] S. zu dieser Antithese besonders SELLIN, Streit (s. Anm. 41), 181–187, sowie B.A. PEARSON, The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1Corinthians. A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and its Relation to Gnosticism, SBLDS 12, Missoula 1973.

[132] Paulus will den Korinthern natürlich nicht die Teilhabe am Geist absprechen. Es geht ihm vielmehr um den Aufweis, dass Anspruch und Wirklichkeit bei ihnen auseinanderklaffen: „Sie ‚sind' fleischlich, ‚insofern' sie sich als solche verhalten" (H. MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther I. Kapitel 1–4, ÖTK 7/1, Gütersloh 1992,

zu πνευματικοί und in negativer Überbietung der von den Korinthern vielleicht selbst gegenüber ihren innergemeindlichen Gegnern pejorativ verwendeten Bezeichnung ψυχικοί.[134] Der „fleischliche" Wandel κατὰ ἄνθρωπον[135] ist dabei ethisch gerade nicht neutral, er steht vielmehr im Gegensatz zu der dem Evangelium bzw. der Kreuzesbotschaft angemessenen Lebensweise und zeigt, dass die Adressaten Gottes wahre Weisheit noch nicht erkannt haben (vgl. 1,25; 2,13). Damit belegt 1Kor 3,1–3, dass der Apostel schon zur Zeit der Abfassung des 1Kor die Vorstellung der Gottes Handeln entgegengesetzten Ausrichtung der σάρξ gekannt und geteilt hat.

c) Nicht verifizierbar ist schließlich auch die Auffassung von R. Jewett, der die Rede von der sündigen σάρξ aus der Auseinandersetzung mit den Galatern, konkret aus der Rede von der Beschneidung herleiten will, die ja an der σάρξ erfolgt.[136] Da Jewett – anders als Horn[137] – den Gal chronologisch *vor* 1/2 Kor ansetzt,[138] ist für ihn Gal 3,3 die erste Stelle in den erhaltenen Paulusbriefen, an denen die Antithese begegnet. Tatsächlich bezieht sich der Apostel hier auf das Ansinnen der Adressaten, sich beschneiden zu lassen, wenn er sie fragt, ob sie, was sie durch den Geist (πνεύματι)[139] begonnen hatten, nun im Fleisch vollenden wollten (σαρκί ἐπιτελεῖσθαι). Doch lässt sich die gewählte Formulierung nicht aus einer geprägten Rede von der Beschneidung herleiten,[140] und die Wendungen καυχᾶσθαι (ἐν) σαρκι; (Gal 6,13; vgl. Phil 3,3) oder πεποιθέναι ἐν σαρκί (Phil 3,4) begegnen in Gal 3 gerade nicht. Die hier erstmals im Gal gebrauchte Antithese von πνεῦμα und σάρξ ist theologisch viel prägnanter: Eine nachträgliche Beschneidung der Galater wäre ja für Paulus ein Widerspruch gegenüber dem Evangelium (Gal 1,6f.), ein Rückfall hinter den in ihnen durch den Geist gewirkten Anfang. Das meint Paulus, wenn

---

251). Der Aufweis zielt letztlich auf die Mahnung, sich tatsächlich vom Geist (vgl. Gal 5,16.25) bzw. – was dasselbe ist – vom „Wort vom Kreuz" (1Kor 1,18ff.) bestimmen zu lassen und den „fleischlichen" Streit mit seinem falschen Rühmen aufzugeben (3,18ff.; 4,6f. 16ff.), s. auch G.D. FEE, The First Epistle to the Corinthians, NICNT, Grand Rapids 1987, 123.126f.

[133] Beide Derivate von σάρξ sind hier wohl ohne Bedeutungsunterschied verwendet, s. SCHWEIZER, Art. σάρξ (s. Anm. 3), 144, 30f.; W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther I. 1Kor 1,1 – 6,11, EKK 7/1, Zürich 1991, 281f.; MERKLEIN, Brief (s. Anm. 132), 251; anders FEE, Corinthians (s. Anm. 132), 124.

[134] S. dazu MERKLEIN, Korinther (s. Anm. 132), 141f.

[135] Paulus hätte ebenso κατὰ σάρκα περιπατεῖν sagen können (vgl. Röm 8,4; 2Kor 10,2). Das vorausgesetzte Oppositum ist κατὰ πνεῦμα (Röm 8,4) bzw. κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν (Röm 15,5); s. SCHRAGE, Korinther I (s. Anm. 133), 283.

[136] Vgl. JEWETT, Terms (Anm. 6), 95: Die Rede vom καυχᾶθαι ἐν σαρκί Gal 6,13f. „provides the key to the interpretation as well as the source of the σάρξ concept in Paul's theology". Jewett versucht (a.a.O., 112–114), drei Stufen der Herausbildung der Rede von der σάρξ zu unterscheiden.

[137] HORN, Angeld (s. Anm. 6), 346.

[138] JEWETT, Terms (s. Anm. 6) 17ff.; vgl. HORN, Angeld (s. Anm. 6), Die Problematik ist hier nicht zu erörtern.

[139] S. dazu H. SCHLIER, Der Brief an die Galater, KEK 7, Göttingen [13]1965, 123: „Das Pneuma war die Macht, in der sich und durch die sich ihr ‚Anfang' vollzog."

[140] Die LXX redet häufig von σάρξ im Kontext der Beschneidung, in unterschiedlichen syntaktischen Konstruktionen: meist mit dem Akk.: Gen 17,11.13.14.24f.; 34,24; Lev 12,3; Jdc 14,10; seltener mit dem Dat.: Jer 9,26; Ez 44,9, sowie vereinzelt mit ἐπί + Gen. (Gen 17,13) oder ἐν + Dat. (Sir 44,20).

er hier den Begriff σάρξ als „Unwertbegriff“ und Bezeichnung der „Sphäre des Gegengöttlichen, des Unheils, des Sündigen“ verwendet.[141] So setzt auch Gal 3,3 bereits den Gedanken des gottwidrigen Strebens der σάρξ | voraus, der dann in den weiteren Belegen der Antithese in Gal 4,29; 5,16f.19ff.22ff.; 6,8 (vgl. auch 4,23f.; 5,13f.) weiter verdeutlicht wird. Dass Paulus die Antithese von σάρξ und πνεῦμα erst in der galatischen Krise aus Anlass der konkreten Frage nach der Beschneidung gebildet hätte, ist daher – auch ungeachtet der Frage der Chronologie der paulinischen Briefe – nicht zu begründen.[142]

Somit scheinen die Versuche, eine Entstehung der paulinischen Antithese in den konkreten, durch die erhaltenen Briefe belegten Auseinandersetzungen seines Wirkens zu begründen, gescheitert zu sein. Man wird deshalb auch dem Sachverhalt, dass die Antithese von „Fleisch“ und „Geist“, ja überhaupt der Begriff σάρξ im ältesten erhaltenen Paulusbrief, dem 1.Thessalonicherbrief, ganz fehlt, kein allzugroßes Gewicht beimessen dürfen.[143] Überhaupt scheint die Auffassung, dass der Apostel wesentliche Elemente seiner Theologie und Terminologie erst in seiner Spätzeit ausgeformt habe, die Bedeutung jener gut 15 Jahre zu unterschätzen, die der Apostel schon vor der Abfassung der uns erhaltenen Briefe als christlicher Missionar und Theologe gewirkt hat. Sie unterschätzt darüber hinaus das Gewicht seiner vorchristlich-pharisäischen Prägung und der alles umstürzenden Berufung.[144] Gerade die Fragen von Gesetz und Beschneidung musste der einstige Eiferer für das Gesetz für sich selbst und mit dem Beginn der beschneidungsfreien Heidenmission auch für seine Verkündigung geklärt haben. Die mehr oder weniger deutlichen terminologischen Unterschiede zwischen den erhaltenen Briefen, die ja alle der Spätzeit seines Wirkens entstammen und in sehr unterschiedliche Gemeindesituationen und Konflikte eingreifen, bieten schwerlich eine hinreichende Basis für die Rekonstruktion tiefgreifender „Wandlungen im paulinischen Denken“[145].

---

[141] J. BECKER, Der Brief an die Galater, in: Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, NTD 8, Göttingen ^{14}1976, 32f.

[142] Jewetts These wird weiter dadurch geschwächt, dass er in seiner Interpretation hinter dem negativen σάρξ-Begriff im Gal eine zweifache Stoßrichtung annimmt, einerseits gegen die nomistische Bedrohung, andererseits gegen einen pneumatischen Libertinismus, s. JEWETT, Terms (s. Anm. 6), 95ff.101ff.

[143] Gegen JEWETT, Terms (s. Anm. 6), 108ff., der postuliert, dass Paulus die Termini auch schon im 1Thess hätte verwenden müssen, wenn sie ihm zu dieser Zeit schon zur Verfügung gestanden wäre.

[144] S. dazu HENGEL/SCHWEMER, Paul (s. Anm. 120), 11–15; zur theologischen Bedeutung der Berufung s. C. DIETZFELBINGER, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, WMANT 58, Neukirchen-Vluyn ^{2}1989, R.N. Longenecker (Hg.), The Road from Damascus. The Impact of Paul’s Conversion on His Life, Thought, and Ministry, Grand Rapids 1997, sowie HENGEL/SCHWEMER, a.a.O., 24–105.

[145] U. SCHNELLE, Wandlungen im paulinischen Denken, SBS 137, Stuttgart 1989; grundlegend im Blick auf die paulinische Auffassung von Rechtfertigung und Gesetz: G. STRECKER, Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der

Die entscheidenden terminologischen und sachlichen Weichenstellungen im Denken des Apostels müssen früher geschehen sein. Auf die grundlegende und – bei aller Umwertung – bleibende Bedeutung palästinisch-jüdischer Kategorien weist dabei nicht zuletzt die Tatsache, dass wir jetzt aus Qumran – aus essenischen *und* nichtessenischen Texten – enge, zum Teil wörtliche | Parallelen kennen zu Kernbegriffen der Rechtfertigungslehre wie ἔργα νόμου[146], δικαιοσύνη θεοῦ[147] und δικαιοῦσθαι[148], zu καινὴ κτίσις[149], zu „dualistischen" Ausdrücken wie Kinder des Lichts[150] und Werke der Finsternis[151], zur σάρξ ἁμαρτίας[152] und zu dem Gal 5,17 belegten Kampf zweier Mächte.[153]

Theologie des Paulus, in: J. Friedrich u.a. (Hg.), Rechtfertigung (FS Ernst Käsemann), Tübingen/Göttingen 1976, 479–508.

[146] *mʿśy htwrh* 4QMMT C 27 (s. den zusammengesetzten Text in der Edition von E. Qimron/J. Strugnell [Hg.], Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿśe ha-Torah, DJD 10, Oxford 1994, 62); vgl. dazu J. KAMPEN, 4QMMT and New Testament Studies, in: ders./M.J. Bernstein (Hg.), Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History, SBLSymS 2, Atlanta 1996, 129–144. In 4QMidrEschat[a] III 7 (= 4Q174, *olim* 4Q Flor I 7) ist nicht *mʿśy twrh*, sondern *mʿśy twdh* („Werke des Dankes") zu lesen, s. A. STEUDEL, Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat[a.b]). Materielle Rekonstruktion, Textbestand, Gattung und traditionsgeschichtliche Einordnung des durch 4Q174 („Florilegium") und 4Q177 („Catena A") repräsentierten Werkes aus den Qumranfunden, StTDJ 13, Leiden 1994, 44; K.G. KUHN, Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis des Galaterbriefs aus dem Münchener Projekt: Qumran und das Neue Testament, in: G. Brooke (Hg.), New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies Paris 1992, StTDJ 15, Leiden 1994, 169–222, 202ff.

[147] Vgl. zu Röm 1,17a z.B. 1QH[a] VI 26f. (= XIV 15f. Sukenik): *wnglth ṣdqtk*.

[148] Vgl. zu Röm 3,24 z.B. 1QH[a] 33f. (= XIII 16f. Sukenik): *rq bṭwbk yṣdq ʾyš*; s. weiter 4QMMT C 31 (= 4Q398 14 II 7) *wnḥšbh lk lṣdqh* als Parallele zu der für Paulus so wichtigen Formel Gen 15,6 ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνη Röm 4,3; Gal 3,6 vorliegt. Weitere wichtige Parallelen sind die Auslegung von Hab 2,4 in 1QpHab VII 17 - VIII 3 als Kontrast zur paulinischen Auslegung in Gal 3,11 (dazu s. KUHN, Bedeutung [s. Anm. 146]).

[149] Gal 6,15; 2Kor 5,17a; vgl. 1Hen 72,1 („das neue Werk"); 11QT XXIX 9 („Tag der Schöpfung"); Jub 1,29 („Tag der Schöpfung"); und v.a. Jub 4,26 („in der neuen Schöpfung"), sowie in verbaler Umschreibung einige Passagen der Hodajot; vgl. U. MELL, Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie, BZNW 56, Berlin 1989.

[150] 1Thess 5,5; vgl. 1QS 1,9; 2,16; 3,13.24.25 u.ö.; 1QM passim (s. auch Joh 12,36; Eph 5,8ff.).

[151] Röm 13,12; vgl. 1QS 2,5 *mʿśy ršʿ* und ähnliche Ausdrücke.

[152] Röm 8,3; vgl. *bśr ʿwl* 1QM IV 4; ähnlich 1QS XI 9 *bśr ʾšmh* 1QM XII 12.

[153] So grundlegend in der Zweigeisterlehre 1QS IV 23f.; vgl. aber auch TestJud 20,1–4; TestAs 6,6 oder die beiden Engelsgestalten im Testament des Amram (4Q544 1 10ff.), deren einer *Melchirešaʿ* heißt (4Q544 2 3; als Name des anderen ist vielleicht *Melchizedeq* zu konjizieren) und die um die Herrschaft über Amram streiten (s. dazu FREY, Patterns [s. Anm. 50], 320f.).

Die vorgeführten palästinisch-jüdischen Parallelen legen auch nahe, dass dem Apostel die Rede vom *sündigen Fleisch*, die Vorstellung *widerstreitender kosmischer Mächte* und *in nuce* auch die Antithese von Fleisch und Geist aus der von ihm rezipierten Tradition bekannt war. Freilich besitzt in der paulinischen Sicht – anders als in den weisheitlichen und essenischen Parallelen – das πνεῦμα eindeutig die Oberhand (Gal 5,16.18.24f.; Röm 7,6; 8,9–11).[154] | Es ist die Kraft des Neuen (Röm 7,6), der Geist des Gottes, der Jesus von den Toten erweckt hat (Röm 8,11), in dem das neue Leben der Glaubenden seinen Anfang nahm (Gal 3,3) und von dem es bestimmt ist und bestimmt sein soll (Gal 5,25).[155] Von der Erfahrung des rettenden πνεῦμα her gelangt die Antithese zur σάρξ bei Paulus erst zu begrifflicher Klarheit.[156] Dennoch wird man nicht sagen können, dass der Apostel „nur zögernd und nur als Gegenformulierung zu den Aussagen über das πνεῦμα“ von der σάρξ als einer quasi-personalen Macht geredet habe.[157] Er hat eher umgekehrt *die Vorstellung einer für Gottes Werke blinden, ihm ungehorsamen σάρξ aus der ihm vertrauten jüdischen Tradition rezipiert, um angesichts der Erfahrung des im Evangelium wirksamen πνεῦμα die für sein eigenes Denken charakteristische Antithese zu formen.*[158]

3.3 Einige Konsequenzen für die Interpretation der paulinischen Antithese

1) Auf dem Hintergrund der vorgeführten Parallelen ist für die paulinische Terminologie *keine völlige Umprägung* von zunächst ganz anders konnotierten Begriffen anzunehmen. So musste U. Wilckens auf der Basis der hellenistisch-jüdischen Ableitung annehmen, Paulus habe den „ontologischen Skopos des Gegensatzes zwischen materieller Körperlichkeit und

---

[154] Hierher gehört auch die Beobachtung von SCHWEIZER, Art. σάρξ (s. Anm. 3), 131, 22ff., dass bei Paulus σάρξ anders als πνεῦμα nie mit instrumentalem Dativ eingeführt wird. Die σάρξ ist für Paulus – anders als für die Tradition (vgl. 1QS XI 12) – offenbar nicht in gleichem Maße Subjekt wie das πνεῦμα. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass Paulus von ihrem ἐπιθυμεῖν redet und sie Träger eines φρόνημα sein lässt.

[155] Dazu SCHWEIZER, Art. πνεῦμα κ.τ.λ.. E: Das Neue Testament, ThWNT 6 (1959), 394–440, 422–428.

[156] Paulus redet nicht, wie der MLM oder auch die Hodajot, von einem πνεῦμα σαρκός (= *rwḥ bśr*), sondern vermeidet die mit diesem Ausdruck gegebene Äquivokation im Geist-Begriff. Bei ihm heißt es stattdessen φρόνημα τῆς σαρκός (Röm 8,6) oder εἶναι κατὰ σάρκα (Röm 8,5) etc.

[157] Gegen SCHWEIZER, Art. σάρξ (s. Anm. 3), 132, 13f.; vgl. schon BECKER, Heil (s. Anm. 19), 248 Anm. 4; BRANDENBURGER, Fleisch und Geist (s. Anm. 21), 229.

[158] D.h., dass Paulus von Anfang an um die Macht der σάρξ weiß; diese lässt sich nicht einfach als eine bloß sekundäre ‚Personifikation‘ klassifizieren – und damit entschärfen, wie dies für den paulinischen Begriff Sünde versucht wird bei G. RÖHSER, Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia, WUNT 2/25, Tübingen 1987.

immaterieller Geistigkeit" eliminiert und den Gegensatz ganz „auf den Widerstreit zwischen der Erkenntnis des Gesetzes Gottes und dem faktischen Sündigen" konzentriert.[159] In der hier vorgeführten palästinisch-jüdischen Tradition ist die Rede vom ‚Fleisch' ge|rade *nicht* durch *einen ‚ontologischen' Gegensatz zum Geistigen* bestimmt, sondern durch den Ungehorsam gegen Gott, die Sünde. Zugleich *ist der Mensch als Ganzer ‚Fleisch'*, nicht nur sein materieller Teil, und dies impliziert keine Abwertung seiner leiblich-geschöpflichen Natur, sondern ein Urteil über die Ausrichtung seiner Existenz. Dementsprechend kommt auch bei Paulus der Mensch stets als Ganzer ins Blickfeld: Er ist ganz Fleisch (Röm 7,18) und von der Macht der Sünde beherrscht (Röm 7,14.20.23), sofern er nicht im Glauben an Christus der Sünde abgestorben (Röm 6,10f.) und vom Geist bestimmt ist (Röm 8,9f.). Der Rekurs auf die palästinisch-jüdischen Traditionen macht die Hypothese komplizierter semantischer Umprägungen obsolet.

2) Wesentliche *Differenzen* zwischen der paulinischen und der voressenisch-weisheitlichen oder essenischen Rede von ‚Fleisch' und ‚Geist' bestehen *in soteriologischer Hinsicht*, in bezug auf die *Stellung der Tora*: In den weisheitlichen und essenischen Zeugnissen ist der Mensch *bār* angesichts seines in Tatsünden manifesten Ungehorsams gegenüber Gott und seiner Ordnung, dem Gesetz. Der MLM verbindet damit die Aufforderung an den Frommen, sich vom ‚Geist des Fleisches' fernzuhalten, die Hodajot und der Psalm in 1QS XI wissen, dass auch der Fromme ‚Fleisch' und Sünder ist.[160] Aber während die durch den Geist vermittelte Einsicht in das göttliche Heil die Qumran-Frommen zu einem noch intensiveren Toragehorsam motiviert, ist für Paulus die Forderung der Toraobservanz auf die Seite der σάρξ gerückt (Gal 3,3). Für ihn sind die vom πνεῦμα bestimmten nicht mehr ὑπὸ νόμον (Gal 5,19). Paulus kann so analog formulieren, dass die Christus Zugehörenden „ihr Fleisch gekreuzigt haben" (Gal 5,24) und dem Gesetz (an dem die Sünde nach Röm 7,8 erst ihren Ansatzpunkt finden konnte) und damit auch der Sünde „abgestorben" sind (Röm 7,6; vgl.

---

[159] WILCKENS, Römer II (s. Anm. 22), 98. Analog vermutet W. SCHMITHALS, Die theologische Anthropologie des Paulus. Auslegung von Röm 7,17–8,39, KTB 1021, Stuttgart 1980, 104, in Röm 8,5f. eine Aufnahme und Umdeutung des „hellenistisch-gnostischen Dualismus". Dabei sieht er allerdings, dass dieser Dualismus, so sehr er die Sprache der Gnosis spreche, „*sachlich* mehr dem apokalyptischen Dualismus" entspricht. Hier zeigen sich die ungelösten Probleme der religionsgeschichtlichen Rekonstruktion.

[160] Für die Hodajot und 1QS XI (nicht aber für den MLM) ist die Formel „*simul iustus et peccator*" durchaus sachgemäß, s. dazu H. BRAUN, Römer 7,7–25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen, in: DERS., Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen ³1971, 100–119, 112.

6,10f.).[161] Neu und im Kontrast zur jüdischen Tradition ist bei Paulus also vor allem die soteriologische Stellung des νόμος. Diese grundlegende Umwertung dürfte letztlich darin gründen, dass Paulus als ζηλωτής τῶν πατρικῶν παραδόσεων (Gal 1,14) berufen worden war und infolgedessen – höchst existentiell – diesen Eifer als ein Gottes Heilshandeln in Christus widerstrebendes πεποιθέναι ἐν σαρκί erkannt hatte.[162]

3) Die personale Rede von der σάρξ ist angesichts der palästinisch-jüdischen Parallelen nicht als eine bloß sekundäre Analogiebildung zum πνεῦμα | oder gar als eine sachlich letztlich irrelevante „Abstrakt-Personifikation" zu relativieren.[163] Dass im Hintergrund der paulinischen Rede von σάρξ und πνεῦμα vielmehr eine recht konkrete *Vorstellung vom Widerstreit zweier kosmischer Mächte* steht, lässt die Formulierung Gal 5,17 erkennen, wo Paulus ganz im Sinne des kosmisch-ethischen Dualismus z.B. der Zweigeisterlehre von Fleisch und Geist als zwei widerstreitenden Mächten spricht und den Gegensatz der jeweiligen „Werke" bzw. „Früchte" (5,19–23) und des eschatologischen Ausgangs (6,8) anfügt. Freilich ist diese Aussage so knapp formuliert, dass das Verhältnis der Mächte zum menschlichen Ich unklar bleibt: Wer bewirkt, dass der Mensch tut, was er nicht will – der Geist oder das Fleisch –, und was will der Mensch ‚eigentlich'?[164] Man ist versucht, diese Frage von Röm 7,19f. her zu ent-

---

[161] BRAUN, Selbstverständnis (s. Anm. 160), 116: „Gottes Heilstun befreit bei Paulus *von* der Tora ..., in Qumran *zur* Tora." Vgl. auch KÄSEMANN, Römer (s. Anm. 8), 192f.

[162] Vgl. die klare Darstellung bei DIETZFELBINGER, Berufung (s. Anm. 144), 95–106, sowie zuletzt S. WESTERHOLM, Sinai as Viewed from Damascus. Paul's Reevaluation of the Mosaic Law, in: Longenecker (Hg.), Road (s. Anm. 144), 147–165; G.W. HANSEN, Paul's Conversion and His Ethic of Freedom in Galatians, a.a.O., 213–237.

[163] So will RÖHSER, Metaphorik (s. Anm. 158), 143, die paulinischen Sündenbegriffe klassifizieren, im pointierten Widerspruch gegen E. Käsemanns Rede von der Sünde als Macht (s. KÄSEMANN, Römer [s. Anm. 8], 172f. u.ö.). Mit dieser Klassifikation „wird ein mythologischer Vorstellungshintergrund ausdrücklich verneint" (RÖHSER, ebd.), ἁμαρτία ist dann lediglich „Inbegriff alles tätigen Sündigens" (RÖHSER, a.a.O., 18).

[164] Die beiden Möglichkeiten, das ἵνα μή ... zu verstehen, hat R. Bultmann präzise beschrieben (R. BULTMANN, Christus des Gesetzes Ende, in: DERS., Glauben und Verstehen II, Tübingen ³1961, 32–58, 46 Anm. 6): „Es ist entweder vom Gesichtspunkt des πνεῦμα aus gesprochen: das πνεῦμα kämpft gegen die σάρξ, damit der Mensch nicht tut, was er und d.h. die σάρξ will; oder vom Gesichtspunkt der σάρξ aus: die σάρξ kämpft gegen das πνεῦμα, damit der Mensch nicht das tut, was er *eigentlich* will, nämlich das, was auch das πνεῦμα will: dass er lebe (vgl. Röm. 7,14ff.)." Bultmann zieht letzteres vor, umgekehrt urteilt A. SUHL, Der Galaterbrief – Situation und Argumentation, ANRW 2.25.4 (1987), 3067–3134, 3124. Eine ganz andere Sicht vertritt F. Mußner (F. MUSSNER, Der Galaterbrief. Auslegung, HThK 9, Freiburg, 1974, 377f.), demzufolge sich die beiden widerstreitenden Mächte neutralisieren, so dass sich für Christen die Freiheit ergibt, zwischen gut und böse wählen zu können. Dies lässt sich freilich am Text nicht keinesfalls verifizieren (s. zur Kritik H.D. BETZ, Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia, Hermeneia, Philadelphia 1979, 281 Anm. 83).

scheiden,[165] doch ist eine solche Konjektur problematisch, wenn Paulus in Röm 7,14ff. – nach einem breiten exegetischen Konsens – die vorchristliche ‚adamitische' Existenz aus der Sicht des Glaubens beschreibt,[166] während Gal 5 unmittelbar die christliche Existenz anspricht. Die ambivalente Formulierung in Gal 5,17 dürfte zunächst traditionsgeschichtlich zu erklären sein: Paulus formuliert hier ganz im Sinne des über-|kommenen Dualismus der beiden widerstreitenden Mächte.[167] Seine eigene Applikation des Motivs lässt sich dann in V.18 und 23 erkennen: Die Glaubenden haben ihr Fleisch σάρξ „gekreuzigt" mit seinem sündigen Begehren und sind nicht mehr unter dem Gesetz. Deshalb sollen sie im Geist (V. 16.25) und in der Liebe (V. 13) leben.

4) Ausführlicher thematisiert Paulus die καινότης (Röm 7,6) der christlichen Existenz in Röm 8 auf dem Hintergrund der in c. 7 beschriebenen Wirklichkeit des von der Sünde beherrschten ‚adamitischen' Ich: Dabei kontrastiert er die beiden einander ausschließenden Existenzweisen κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα. Trotz dieser *konzentriert anthropologischen Weiterführung des überkommenen Dualismus* bleibt in der Rede vom φρόνημα der σάρξ bzw. des πνεῦμα der Gedanke zweier aktiver, den Menschen bestimmender Mächte erhalten: Ohne den Geist, *extra Christum*, ist der Mensch als σαρκινός (7,14) von der ihm innewohnenden Sünde beherrscht (vgl. 7,17.20.23), während die Glaubenden kraft des Todes Christi dem Gesetz und der Sünde abgestorben (6,10f.; 7,5f.) und unter die Herrschaft des Geistes (8,9) gestellt sind. Natürlich weiß Paulus, dass sie nicht von der Versuchung frei sind, der σάρξ zu trauen und sich ihrer zu rühmen,[168] doch zielt die Verkündigung in Röm 8 auf den Zuspruch, dass die Christus Zugehörenden ἐν πνεύματι leben und nicht mehr der Macht der gottfeindli-

---

[165] So BULTMANN, Glauben (s. Anm. 164); vgl. auch P. ALTHAUS, „... Daß ihr nicht tut, was ihr wollt". Zur Auslegung von Gal 5,17, ThLZ 76 (1951), 15–18.

[166] S. grundlegend R. BULTMANN, Das Problem der Ethik bei Paulus (1924), in: DERS., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 36–54, bes. 43: Röm 7,7–25 ist „die Darstellung des objektiven Seins des Unerlösten, wie es vom Standpunkt des Erlösten aus sichtbar geworden ist." Vgl. weiter W.G. KÜMMEL, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, UNT 17, Leipzig 1929, Nachdruck in: DERS., Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien, ThB 53, München 1974, IX–160. S. jetzt in modifizierender Weiterführung der Position Kümmels H. LICHTENBERGER, Adams Ich und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild nach Römer 7, WUNT 164, Tübingen 2004.

[167] „The situation forces us to conclude that the theory in v. 17 is basically ‚pre-Pauline'. It states the common anthropological doctrine on the basis of which Paul works out his own doctrine, but his doctrine is much more complex" (BETZ, Galatians [s. Anm. 164], 280).

[168] Dies zeigt nicht zuletzt die Paränese von Gal 5–6; vgl. auch 1Kor 3,1ff.; 2Kor 11,18 und Phil 3,3f.

chen σάρξ verhaftet, von der ἁμαρτία beherrscht und vom Verderben bedroht sind.

5) Theologisch expliziert die paulinische Antithese von Fleisch und Geist in Gal 5–6 wie in Röm 7–8 den *Gegensatz von tötendem Gesetz und rettendem Glauben,*[169] sie tritt in Korrelation zu anderen Antithesen wie Buchstabe und Geist[170] alter und neuer Existenz, ja altem und neuem Äon. Die Bedeutungsbreite des σάρξ -Begriffs, der ja von der schlichten Leiblichkeit bis hin zu einer quasi-dämonischen Macht reicht, ermöglicht es zugleich, beides zu verbinden und *das Neue im Alten zur Sprache zu bringen*: Dies geschieht am präzisesten in der Formel 2Kor 10,3, wo Paulus sein eigenes Wirken als Existenz ἐν σαρκί, aber nicht κατὰ σάρκα charakterisiert. In dieser Unterscheidung – die Paulus freilich nicht konsequent durchführt[171] – kommt die καινότης der christlichen Existenz in bezug auf die σάρξ am klarsten zur Sprache. |

4. Schluss

In seinem Kommentar zum Römerbrief hatte Ernst Käsemann bemerkt, die religionsgeschichtliche Erklärung der absoluten Rede von σάρξ und πνεῦμα sei noch nicht gelungen.[172] Er selbst redete dann vage von einem „nichtjüdischen metaphysischen Dualismus"[173]. In Anbetracht der Texte aus Qumran und der neuen voressenischen Weisheitstexte dürfte dieses Urteil zumindest teilweise zu revidieren sein. Auch wenn diese Parallelen nicht alle Details der Herausbildung der paulinischen Antithese von Fleisch und Geist erklären können, so zeigt sich doch deutlicher als bisher, wie sehr Paulus in seiner theologischen Terminologie zumindest teilweise – wenngleich nicht ausschließlich – von den Kategorien der palästinisch-jüdischen Tradition geprägt ist. Von hier aus lässt sich der theologische Sachverhalt besser verstehen, dass der Apostel weder von einem die Leiblichkeit abwertenden Sphärendenken noch von einer dichotomischen Anthropologie ausgeht, sondern den Menschen als Ganzen in Relation, ja unter der Herrschaft von ihn bestimmenden Mächten versteht. Auch die Rede von der als Subjekt handelnden σάρξ ist nicht einfach eine „bildlich-

[169] S. dazu D. LÜHRMANN, Der Brief an die Galater, ZBK.NT 7, Zürich 1978, 89; vgl. 83.

[170] Röm 7,6; vgl. KÄSEMANN, Römer (s. Anm. 8), 183: „Für Paulus ist die Antithese von Buchstabe und Geist mit dem [sic!] von Fleisch und Geist identisch." Vgl. auch Röm 2,28f. im Blick auf die vom Buchstaben befohlene Beschneidung ‚am Fleisch'.

[171] Gerade in Röm 8,9 verwendet Paulus ἐν σαρκί im Sinne von κατὰ σάρκα; vgl auch Röm 7,5f.

[172] KÄSEMANN, Römer (s. Anm. 8), 180.

[173] KÄSEMANN, Römer (s. Anm. 8), 211.

rhetorische" Redeweise,[174] eine bloße Personifikation, die der Apostel verlegen der Rede vom personalen πνεῦμα zur Seite gestellt hätte.[175] Sie bringt vielmehr – ganz im Sinne der Interpretation Käsemanns – den für Paulus grundlegenden Sachverhalt zur Geltung, dass der Mensch nicht sein eigener Herr ist und unter den Mächten dieses Äons steht, sofern und solange ihn nicht Christus zum neuen Leben im Glauben und „im Geist" befreit.[176]

---

[174] So BULTMANN, Theologie (s. Anm. 17), 245.

[175] So SCHWEIZER, Art. σάρξ (s. Anm. 3), 132, 13f.

[176] Vgl. E. KÄSEMANN, Zur paulinischen Anthropologie, in: DERS., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 9–60, 50–52.

8. Paulus als Pharisäer und Antiochener[*]

Biographische Grundlagen seiner Schriftrezeption

Die Diskussion darüber, durch welche geistigen Horizonte Paulus und seine Theologie geprägt sind, bestimmt die neuzeitliche Paulusforschung seit dem 19. Jahrhundert. Die Fragestellung lässt sich in zwei miteinander verwobene Teilaspekte unterscheiden: einerseits die religionsgeschichtliche Frage nach den Hintergründen des paulinischen Denkens, andererseits die Frage nach möglichen Entwicklungen und Brüchen im Denken des Apostels.

Die erste Frage ist traditionell geprägt von der Alternative „alttestamentlich-jüdisch" vs. „pagan-hellenistisch": Sind die Anschauung des Apostels – v.a. seine christologisch-soteriologischen Vorstellungen – aus der (hebräischen oder griechischen) Bibel, aus Vorstellungen des zeitgenössischen Judentums oder eher aus der pagan-hellenistischen Religiosität und Kultur seiner Heimatstadt Tarsus inspiriert? Die Frage nach den frühjüdischen Hintergründen des paulinischen Denkens hat dabei in den letzten Jahrzehnten vielfältige Differenzierungen erfahren: Ist Paulus von Traditionen des palästinischen Judentums geprägt, dessen Bild sich für uns seit den Qumran-Funden beträchtlich differenziert hat, oder ist er primär Diasporajude (wobei auch hier näher zu präzisieren bleibt, was dies inhaltlich bedeutet)?

Die zweite Frage betrifft die paulinische Biographie, von der wir trotz der Fülle von Informationen aus den authentischen Paulusbriefen und der Apostelgeschichte relativ wenig wissen.[1] Zu fragen ist, welche Phasen und Impulse für das Denken des Apostels prägend waren und inwiefern sie dieses beeinflusst haben. Bestimmt seine ‚Bekehrung' oder Berufung vor Damaskus seine gesamte Theologie? Oder ist er in seinem Denken in erster

---

[*] Vortrag im Rahmen einer Veranstaltungsreihe zur paulinischen Schriftverwendung beim SBL International Meeting in Wien 2014. Ich danke den Kollegen Markus Öhler und Florian Wilk herzlich für ihr Interesse.

[1] S. dazu J. FREY, Paul the Apostle – A Life Between Mission and Captivity, in: A. Puig i Tàrrech/J. Barclay/J. Frey (Hg.), The Last Years of Paul. Essays from the Tarragona Conference, June 2013, WUNT 352, Tübingen 2015, 553–577, 554–556 (= Nr. 9 in diesem Band).

Linie geprägt von der antiochenischen Gemeinde, der er zumindest in einer wesentlichen Phase seiner missionarischen Wirksamkeit als Mitarbeiter verbunden war? In welchem Maße ist Paulus abhängig von Jesusüberlieferung oder überhaupt von anderen urchristlichen Überlieferungen? Sind die entscheidenden Weichenstellungen für seine Theologie womöglich erst durch die Konflikte mit den Korinthern und in Galatien erfolgt? Bei diesen Überlegungen stellt sich zugleich stets die methodologische Frage, inwiefern sich solche Entwicklungen aus den erhaltenen Briefen des Apostels noch rekonstruieren lassen, oder ob man annehmen muss, dass die entscheidende Rekonfiguration im Denken des Paulus in den „unbekannten Jahren" zwischen Damaskus und Antiochien erfolgt ist.[2] Und schließlich stellt sich die Frage, in welchem Maß das Denken des Heidenapostels trotz aller Abgrenzungsrhetorik auch vom ‚Bildungsprofil' des ‚vorchristlichen' Paulus, von seiner jüdischen Prägung und ggf. pharisäischen Ausbildung, abhängig ist.

Im Blick auf die Schrift-Rezeption reduziert sich die Bandbreite der zu berücksichtigenden Möglichkeiten. Paulus zitiert die Schrift und argumentiert mit ihr v.a. dort, wo er mit jüdischen oder judaisierenden Gesprächspartnern diskutiert, also im Galater- und Römerbrief, sowie in geringerer Dichte in der korinthischen Korrespondenz. Hingegen zitiert er die Schriften Israels nicht explizit in seinen Briefen an die überwiegend heidenchristlichen Gemeinden in Thessaloniki und Philippi, wenngleich auch hier zahlreiche Formulierungen implizit durch die Schriften geprägt sein dürften.[3] Dies zeigt, dass für den Hintergrund die Schriftrezeption des Paulus in erster Linie der jüdische Diskursrahmen zu betrachten ist. Auch wenn seine Christusbegegnung und ihre gedankliche Verarbeitung in der Zeit danach das Denken des ‚vorchristlichen' Paulus vom Kopf auf die Füße gestellt haben mag, ist im Blick auf die Rezeption und Interpretation der Schriften Israels das von Paulus vor seiner Berufung erworbene und gepflegte Bildungsprofil von wesentlicher Bedeutung. Der Kreis der von ihm rezipierten Schriften, deren mögliche Textgestalt sowie die Techniken ihrer Kombination und Interpretation boten nach wie vor die Basis dafür, wie der Apostel auch nach ‚Damaskus' im Gespräch mit seinen jüdischen Zeitgenossen die Schrift aufnimmt und auslegt.

Von möglichen paganen Kontexten seines Denkens können wir im Blick auf die Frage nach der Schriftrezeption am ehesten absehen. Auch die Fra-

[2] So die These bei M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels. Mit einem Beitrag von Ernst Axel Knauf, WUNT 108, Tübingen 1998.

[3] S. die Aufstellung bei M. TIWALD, Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation, HBS 52, Freiburg 2008, 90–104.

ge der von Paulus vermutlich erfahrenen griechisch-hellenistischen Bildung[4] kann für die Frage nach seiner Schriftrezeption beiseitegelassen werden, da diese – soweit Paulus eine solche durchlaufen hat[5] – in erster Linie seine literarischen und rhetorischen Fertigkeiten betrifft und zumindest in der Diaspora nicht in einem Gegensatz zu einer spezifisch jüdischen Grundbildung hinsichtlich der Tora und der jüdischen Traditionen gesehen werden darf. Auch die spätere Zuwendung zur pharisäischen Torapraxis und die Aneignung pharisäischer Schriftgelehrsamkeit dürfte dem Diasporajuden Paulus kaum „als etwas seiner früheren Ausbildung Entgegengesetztes“ und auch nicht „als ein Bildungsakt im Sinne einer Bekehrung erschienen sein.“[6]

Zu bedenken ist freilich neben der spezifisch jüdischen Bildung und Ausbildung, inwiefern Paulus als Jesusnachfolger andere, vor oder neben ihm in der frühesten Jesusbewegung entwickelte (und insofern natürlich auch grundlegend jüdisch geprägte) Perspektiven auf die Schrift rezipiert hat. Wo sich deren Entstehung und die Aufnahme durch den Jesusnachfolger und Missionar Paulus ‚verorten‘ lassen, ist allerdings aus den sogenannten ‚vorpaulinischen‘ Traditionen in den Paulusbriefen oder auch aus den Charakteristika urchristlicher Schriftrezeption nur schwer zu bestimmen. Die Forschung verweist hier zumeist auf Antiochien als den Ort, an dem Paulus wesentliche Traditionen übernommen haben könnte, doch geschieht dies auch aus einer gewissen Verlegenheit, weil sich andere Orte der Prägung noch weniger greifen lassen. Insofern müssen wir im Folgenden zunächst kurz die Frage nach der Prägekraft der antiochenischen Phase für die Theologie und die Schriftauslegung des Paulus thematisieren, bevor dann die Frage nach dem jüdischen und insbesondere pharisäischen Bildungsprofil thematisiert werden kann.

---

[4] Dazu grundlegend T. VEGGE, Paulus und das antike Schulwesen. Schule und Bildung des Paulus, BZNW 134, Berlin 2006; DERS., Die kulturelle Prägung. Sprache, Erziehung, Bildung, in: F.W. Horn (Hg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 66–72.

[5] VEGGE, Paulus (s. Anm. 4), 462, rechnet optimistisch damit, dass Paulus „eine literarische Ausbildung in ihrer allgemeinen griechisch-hellenistischen Form erhielt und daß er danach bei einem Redelehrer die Progymnasmata durchlief… Seine Schriften legen außerdem nahe, daß Paulus auch mit philosophischer Lehre und philosophischem Ethos vertraut war und belegen … seine literarische und rhetorische Kompetenz.“ Zutreffend dürfte zumindest sein, dass die Ausbildung des Paulus „die eines gewöhnlichen Juden übersteigt“, und „die Fähigkeit, gut Griechisch schreiben zu können, konnte er schwerlich in einer Synagoge erwerben“ (463).

[6] Dies betont mit Recht VEGGE, Paulus (s. Anm. 4), 462.

1. Paulus als Antiochener und die Schriftrezeption im frühesten Urchristentum

Paulus selbst erwähnt in seinem autobiographischen Abriss in Gal 1 nach seiner Berufung nur einen ca. zweijährigen Aufenthalt in der Arabia mit Rückkehr nach Damaskus (Gal 1,17; vgl. 2Kor 11,32) und, nach dem kurzen Besuch in Jerusalem, einen ca. 13jährigen Aufenthalt in Syrien und Kilikien (Gal 1,21), d.h. zunächst wohl im Umfeld seiner Heimatstadt Tarsus, bevor er dann – wenn man Apg 11,25 folgt – von der antiochenischen Gemeinde unter Leitung von Barnabas als Missionsmitarbeiter angeworben wurde. Was wissen wir von dieser antiochenischen Zeit des Paulus, und inwiefern hat sie seine Theologie geprägt?[7] Immerhin umspannt die antiochenische Zeit des Paulus einen Zeitraum von 6–10 Jahren, d.h. eine Zeitspanne, die jener ungefähr vergleichbar ist, die die uns erhaltenen Briefe abdecken.[8] Daher sollten man nicht versuchen, die Bedeutung der antiochenischen Zeit des Paulus zu minimieren, wenngleich die gegenläufige Tendenz, die paulinische Theologie wesentlich aus der antiochenischen Gemeindetheologie heraus zu erklären,[9] nicht weniger problematisch ist.

1.1 Paulus als antiochenischer Gemeindemitarbeiter und Missionar

Bemerkenswert ist zunächst, dass Paulus in dieser Zeit Mitarbeiter einer Gemeinde war, nicht ein unabhängiger Missionar. Seine Wirksamkeit war also eingefügt in eine Gemeinde- und Missionspraxis, die schon vor seiner Ankunft in Antiochien bestanden haben dürfte. Sie beinhaltete bereits die beschneidungsfreie (und damit auch gesetzeskritische) Heidenmission und die Tischgemeinschaft von jüdischen und nichtjüdischen Jesusnachfolgern als reguläre Praxis. Paulus war also zu dieser Zeit nicht der eine Kopf jener

---

[7] S. dazu HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 2), 404–461; U. SCHNELLE, Paulus. Leben und Denken, Berlin 2003, 107–115.

[8] Nach R. RIESNER, Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie, WUNT 71, Tübingen 1994, 105–110 ist der Anschluss des Paulus an die antiochenische Gemeinde mit der Verfolgung der Urgemeinde durch Agrippa zu verbinden (Apg 12,1–17), die wohl im Jahr 42 n.Chr. anzusetzen ist. HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 2), 267–275, rechnen mit nur 3–4 Jahren selbständiger Missionstätigkeit in Kilikien und setzen den Anschluss an die antiochenische Mission um 39/40 n.Chr. an, so dass sich bis zur Trennung von den Antiochenern nach dem Apostelkonvent und dem antiochenischen Zwischenfall (Gal 2), d.h. um 49/50 n.Chr., ein Zeitraum von ca. 10 Jahren ergibt.

[9] So die Tendenz bei J. BECKER, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, 107–119, und K. BERGER, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1994, 177–405, der Antiochien überhaupt als Kulminationspunkt der gesamten urchristlichen Theologiegeschichte betrachten will.

eigenständigen Mission, die er später, nach dem ‚antiochenischen Zwischenfall' und dem für ihn selbst traumatischen[10] Bruch mit den Antiochenern, in eigener Verantwortung betrieb. Er sah sich vermutlich auch noch nicht als ‚Apostel allein von Gottes Gnaden', in Abwehr jeglicher Abhängigkeit von menschlichen Instanzen, als der er sich in den späteren Briefen (v.a. im Galaterbrief) stilisiert, sondern als Mitarbeiter in einer Dienstgemeinschaft von Aposteln, Propheten und Lehrern. Noch auf der sogenannten ersten Missionsreise, die er als Abgesandter der antiochenischen Gemeinde unternahm (Apg 13–14), war er der ‚Juniorpartner'[11] seines älteren ‚Kollegen' Barnabas.[12] Paulus hat dessen Vorrang anerkannt, und die Tatsache, dass Barnabas ebenso wie Paulus im Rahmen der antiochenischen Kollegialmission die ehrenvolle Bezeichnung ἀπόστολος[13] trug, konnte Paulus auch später nicht leugnen (vgl. 1Kor 9,6).[14] Erst nach dem Bruch mit der antiochenischen Gemeinde, der vielleicht erst nach der sogenannten zweiten Missionsreise erfolgte,[15] wurden der Aposteltitel und seine unabhängig von jeder menschlichen Vermittlung, unmittelbar durch Christus erfolgte Berufung für Paulus zum alleinigen und allein tragfähigen Legitimationsgrund seines missionarischen Wirkens.[16] In der Zeit seiner Verbindung mit dieser Gemeinde – und auch auf der zweiten Missionsreise, die Paulus zwar mit zwei anderen Mitarbeitern, aber noch in Verbun-

[10] Vgl. A. DAUER, Paulus und die christliche Gemeinde im syrischen Antiochia. Kritische Bestandsaufnahme der modernen Forschung mit einigen weiterführenden Überlegungen, BBB 106, Weinheim 1996, 127.

[11] So B. KOLLMANN, Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte, SBS 175, Stuttgart 1998, 36; mit Verweis auf N. TAYLOR, Paul, Antioch and Jerusalem. A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity, JSNT.S 66, Sheffield 1992, 143.

[12] Zu Barnabas s. weiter ausführlich M. ÖHLER, Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte, WUNT 156, Tübingen 2003; DERS.: Barnabas. Der Mann in der Mitte, BG 12, Leipzig 2005.

[13] Dies geht insbesondere aus Apg 14,4.14 hervor, wo auch Lukas (vielleicht aufgrund einer antiochenischen Quelle) entgegen seinem sonstigen Sprachgebrauch Barnabas *und* Paulus als ‚Apostel' bezeichnet.

[14] Zur Geschichte des Apostelbegriffs s. J. FREY, Paulus und die Apostel. Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen ‚Kollegen', in: E.-M. Becker/P. Pilhofer (Hg.), Biographie und Persönlichkeit des Paulus, WUNT 187, Tübingen 2005, 192–227, 194–213 (= Nr. 10 in diesem Band), sowie ausführlicher DERS., Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der ‚Apostolizität' der Kirche, in: T. Schneider/G. Wenz (Hg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I. Grundlagen und Grundfragen, DiKi 12, Freiburg/Göttingen 2004, 91–188, 111–138 (= Nr. 19 in diesem Band).

[15] So HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 2), 330.

[16] Dies zeigt sich dann in den *inscriptiones* seiner späteren Briefe, nach dem 1. Thessalonicherbrief. Der Philipperbrief ist eine Ausnahme, doch dürfte sich der Verzicht auf den Titel durch die andere Schreibsituation erklären.

denheit mit den Antiochenern durchführte – dürfte dies noch anders gewesen sein.

Dies impliziert auch, dass Paulus in seiner antiochenischen Zeit die missionarischen und theologischen Konzepte dieser Gemeinde mitverantwortete und vermutlich auch selbst mitgestaltete.[17] In diesem Rahmen hat er sicher zunächst auch Traditionen, Auslegungen und Verkündigungsmuster der Gemeinde übernommen, die dort zuvor von anderen Verkündigern geformt worden waren. Und es spricht vieles dafür, dass er diese dann auch selbst in seiner Mission verwendet hat, auch noch über die Zeit der Zugehörigkeit zur antiochenischen Mission hinaus. Was sich auf der ersten Missionsreise bewährt hatte, konnte auch bei den weiteren Reisen und Gründungsaufenthalten tragfähig sein. Andererseits dürfte Paulus als aktiver und bereits in gewisser Hinsicht erfahrener Verkündiger und ‚Apostel' in der Zeit seiner Mitarbeit auch an der Ausgestaltung und weiteren Reflexion der antiochenischen Verkündigungspraxis mitgewirkt haben, so dass nicht ausgeschlossen werden kann, dass auch manche der ‚vorpaulinischen' Formeln von Paulus selbst mit entwickelt und geprägt wurden.

Die Zeit der Mitarbeit des Paulus in der antiochenischen Gemeinde ist allein schon aufgrund ihrer Dauer für seine spätere Missionsverkündigung von Bedeutung. Ob man freilich sagen kann, dass alles, „was Paulus später an alter Tradition benutzt, … im wesentlichen dem antiochenischen Gemeindewissen [entstammt],"[18] muss fraglich bleiben.[19] Dies unterschätzt den ‚vorantiochenischen' Paulus, der bereits eigene Missionserfahrungen gesammelt hatte, auf eine für ihn umstürzendes Berufungserfahrung zurückblicken konnte und sich bereits in seiner ‚vorchristlichen' Zeit Kenntnisse der jüdischen Schriftauslegung und der theologischen Reflexion angeeignet hatte, die er auch nach seiner Berufung unter neuen Vorzeichen benutzen konnte. Es unterschätzt zudem den paulinischen Anteil an der Entwicklung der Verkündigung in der Gemeinde von Antiochien.

1.2 Die Wirksamkeit vor seinem Eintritt an die antiochenische Mission

Prägend für die paulinische Verkündigung und Theologie dürften insbesondere jene ‚unbekannten Jahre' gewesen sein, in denen Paulus bereits *vor* seiner Übersiedlung nach Antiochien seine ‚Damaskuserfahrung' ver-

---

[17] Dies betont auch BECKER, Paulus (s. Anm. 9), 110: „Das heidenchristliche Denken Antiochias ist nicht unwesentlich von Paulus selbst bestimmt." Freilich ist Paulus kein Heidenchrist!

[18] So BECKER, Paulus (s. Anm. 9), 109; ähnlich auch E. RAU, Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum, Stuttgart 1994, 109–114.

[19] S. die Kritik bei SCHNELLE, Paulus (s. Anm. 7), 112f.; sowie HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 2), 423–433.

arbeitet und erste Erfahrungen der Heidenmission gesammelt hat. Seine ersten missionarischen ‚Gehversuche' dürften bereits in die Zeit seines Aufenthalts in der Arabia (Gal 1,17), d.h. dem Nabatäerreich, fallen.[20] Paulus sagt darüber in seinen Briefen nichts, und wir wissen auch nicht, was ihn in jene Konflikte mit der nabatäischen Herrschaft brachte, die dann zu der 2Kor 11,32 erwähnten Flucht aus Damaskus geführt haben,[21] doch ist anzunehmen, dass dies bereits mit einer gewissen missionarischen Agitation zusammenhängt. Vermutlich hat Paulus auch schon in dieser frühesten Zeit nach seiner Lebenswende seine Christuserfahrung erzählt und die ihm zuteilgewordene neue Einsicht verkündigt. Dies dürfte zunächst im Rahmen der dortigen jüdischen Bevölkerung, evtl. im Rahmen synagogaler Versammlungen, erfolgt sein und vielleicht konnte Paulus aufgrund seiner Aktivitäten schon hier als Unruhestifter auffallen. Auch in dieser Region dürften sich im Umfeld der Synagogen ‚Gottesfürchtige' und Sympathisanten paganer Herkunft befunden haben, und es ist gut möglich, dass schon hier die ersten geborenen Heiden, die den Glauben an Jesus annahmen, getauft wurden. Vielleicht hat man schon hier damit begonnen, diese nicht auch noch zu beschneiden – ohne dass die Konsequenzen dessen gleich deutlich gewesen wären.[22]

Ziemlich sicher ist, dass Paulus in der folgenden Periode in seiner kilikischen Heimat (Gal 1,21) als Missionar gewirkt hat.[23] Leider erfahren wir auch über diese Wirksamkeit von Paulus nichts Näheres. Allerdings scheint das Bemühen der Antiochener unter Leitung des Barnabas, Paulus für ihre Missionsarbeit zu gewinnen (Apg 11,25f.), doch darauf zu beruhen, dass er kein unbeschriebenes Blatt mehr war, sondern sich bereits als

---

[20] E.A. KNAUF, Die Arabienreise des Apostels Paulus, in: HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 2), 465–471, 469, denkt an Petra und das nordwestarabische Hegra (vgl. dazu Gal 4,25). Vgl. HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 2), 175f.; vorsichtiger D.-A. KOCH, Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen 2013, 211.

[21] HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 2), 175, vermuten zu 2Kor 11,32f., „daß das Vorgehen des nabatäischen Ethnarchen gegenüber Paulus noch irgendwie mit dem Aufenthalt des Apostels in Arabien, d.h. im Nabatäerreich zusammenhängt".

[22] Man konnte Glaubende aus den Heiden zunächst in ähnlicher Weise betrachten wie Gottesfürchtige, die sich im Rahmen der Diasporasynagoge dem Judentum assoziierten. Wenn diese Heiden getauft wurden, dann waren sie durch diesen Initiationsakt allerdings wie die Glaubenden aus Israel Glied der messianischen Heilsgemeinde, so dass es naheliegen konnte, nicht mehr auf einer noch zusätzlichen Beschneidung zu bestehen. Vgl. dazu F.W. HORN, Der Verzicht auf die Beschneidung im frühen Christentum, NTS 42 (1996), 479–505.

[23] Vgl. HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 2), 244f.; RIESNER, Frühzeit (s. Anm. 8), 234f. Dass er sich nur in seine Heimat zurückgezogen habe, ist wenig wahrscheinlich. Ein zusätzliches Indiz könnte die Erwähnung von Gemeinden in Kilikien Apg 15,23.41 sein (so SCHNELLE, Paulus [s. Anm. 7], 107). Lukas erwähnt nichts von einer Missionstätigkeit des Paulus in Tarsus und Kilikien, vielleicht hatte er dazu einfach keine Quellen.

Verkündiger des Evangeliums bewährt hatte[24] und somit auch für die antiochenische Mission unter geborenen Heiden wertvoll erschien. Daraus lässt sich mit Vorsicht folgern, dass Paulus schon in seiner tarsischen Heimat eigenständig und wohl auch nicht ganz ohne Erfolg[25] die missionarische Anrede an Heiden praktiziert hat, die im Umfeld der traditionsreichen Diasporasynagoge in Tarsus sicher zu finden waren.[26] Vermutlich wurden auch diese schon ohne Beschneidung in die Gemeinde der Jesusanhänger aufgenommen.

Paulus war also schon vor seiner Wirksamkeit in Antiochien Missionar, er hatte vermutlich auch schon in der Verkündigung gegenüber Heiden Erfahrungen gesammelt, und es ist auch anzunehmen, dass er diese Erfahrungen bereits früh im Rahmen seiner eigenen Bildung reflektiert hat. Insofern lässt sich das paulinische Denken im Blick auf die Heidenmmission und die Verkündigung gegenüber Nichtjuden nicht einfach von Antiochien und von den Auffassungen der antiochenischen Gemeinde herleiten.

1.3 ‚Vorpaulinische' Traditionen und Antiochien

Die Frage, welche der gemeinhin als ‚vorpaulinisch' bezeichneten Überlieferungen[27] Paulus in seiner antiochenischen Zeit und von der antiochenischen Gemeinde übernommen haben könnte, berührt ein unsicheres Feld.

Methodisch ist nur möglich, die uns erhaltenen ‚vorpaulinischen' Überlieferungen mit den Konturen der Gemeinde von Antiochien zu vergleichen, soweit diese uns – vorwiegend aus der Apostelgeschichte – erkennbar sind,[28] und zu überlegen, welche dieser

---

[24] Vgl. auch KOCH, Geschichte (s. Anm. 20), 214.

[25] SCHNELLE, Paulus (s. Anm. 7), 107, meint hingegen, die Mission sei nicht besonders erfolgreich gewesen, da Paulus sich dann der antiochenischen Mission anschloss. Diese Begründung ist freilich wenig überzeugend. Anzunehmen ist, dass Paulus in der Region aus der er kam, die ihm vertrauten Netzwerke nutzte, und vermutlich dürfte er in seiner Heimat (wie später auch anderswo) auf Skepsis und Widerstand gestoßen sein, doch eine Erfolglosigkeit ist deshalb hier wie später nicht anzunehmen. Dass später nicht von Gemeinden (oder gar paulinischen Gründungen) in diesem Raum die Rede ist, mag verschiedene Gründe haben. Denkbar ist, dass diese (wohl eher in der Substanz zunächst judenchristlichen) Gemeinden später nach dem antiochenischen Zwischenfall die antiochenische Position übernommen haben, so dass er auch mit diesen Gemeinden keine weiteren Verbindungen hatte.

[26] S. dazu HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 2), 256ff.

[27] Vgl. die Aufstellung bei DAUER, Paulus (s. Anm. 10), 77–119.

[28] Vgl. dazu DAUER, Paulus (s. Anm. 10), 23–76; SCHNELLE, Paulus (s. Anm. 7), 107–117; M. WOLTER, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 32–38, bes. 34–37, und mit ausführlichen historischen und religionsgeschichtlichen Erörterungen HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 2), 274–312, zum Vergleich besonders HENGEL/SCHWEMER, a.a.O., 434–438.

Traditionen aus diesem Kontext stammen könnten und nicht z.B. aus der palästinischen Situation oder gar von einem semitischen Sprachhintergrund zu erklären sind. Andererseits könnten auch solche älteren Überlieferungen über Antiochien zu Paulus gelangt sein, und umgekehrt lässt sich auch bei hellenistisch-judenchristlichen Überlieferungen oft nicht positiv belegen, dass Paulus in Antiochien auf sie gestoßen ist (und nicht an einem anderen Ort seiner Wirksamkeit).

1.3.1 Das Profil und die Praxis der antiochenischen Gemeinde

Von der antiochenischen Gemeinde und ihrem Gepräge erfahren wir v.a. durch Lukas, dessen knappe Notizen kritisch auszuwerten sind.[29] Demnach erfolgte in dieser bedeutenden Großstadt der ‚programmatische' Schritt zur Heidenmission: Die dortigen Jesusanhänger – die zunächst eine Sondergruppe innerhalb der großen[30] griechischsprachigen jüdischen Volksgruppe bildeten[31] – sollen hier erstmals auch Nichtjuden mit der Botschaft vom ‚Kyrios' Jesus konfrontiert und nichtjüdische Glaubende in die Gemeinde aufgenommen haben (Apg 11,20f.). Auch wenn es – wie zuvor erörtert – vielleicht schon vorher und anderswo zu Taufen von Nichtjuden gekommen ist, war hier unter den Bedingungen der Großstadt wohl eine neue Dimension erreicht. Zum Glauben gekommene ‚Gottesfürchtige' konnten ihre Verwandten und Kollegen ansprechen, so dass sich die Gemeinde deutlich über den Bereich geborener (oder Proselyten gewordener) Juden hinaus ausdehnte. Die Jesusanhänger hielten ihre gottesdienstlichen Versammlungen in Privathäusern, wobei stets das gemeinsame Mahl im Mittelpunkt stand. In dieser Mahlpraxis kann man einen wesentlichen Unterschied zu den herkömmlichen synagogalen Versammlungen sehen. Die Bindung dieser „messianischen Konventikel"[32] oder Hausgemeinden an eine konkrete Synagoge mag im Einzelnen mehr oder weniger stark gewesen sein, je nach der personellen Zusammensetzung der Hausgemeinde. Ohnehin waren die aus Jerusalem vertriebenen ‚Hellenisten' in Antochien selbst ‚Zugewanderte', so dass sie auch in der jüdischen Bevölkerung der Stadt zunächst eher am Rande standen. Insofern konnte eine ‚eigenständige' Entwicklung dieser Hausgemeinden zunächst unauffällig einsetzen, und die Anbindung der zum Glauben gekommenen Heiden erfolgte in ers-

[29] Vgl. KOCH, Geschichte (s. Anm. 20), 193–200; BECKER, Paulus (s. Anm. 9), 90f.; HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 20), 300–312; DAUER, Paulus (s. Anm. 10), 23–75.

[30] HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 2), 300, schätzen die Zahl der Juden in Antiochien auf 20000–35000.

[31] KOCH, Geschichte (s. Anm. 20), 197, weist darauf hin, dass „die aus Jerusalem unfreiwillig abgewanderten Stephanusanhänger in Antiochia von Anfang an eine Sondergruppe bildeten, die faktisch am Rande des dort ansässigen Judentums existierte. Eine derartige Randexistenz erleichterte sicher die Öffnung zu sympathisierenden Nichtjuden, allerdings machte dies zugleich die Integration in den lokalen Verband des Judentums, der ja auch durchaus kommunale Rechte hatte, unmöglich."

[32] So HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 2), 301.

ter Linie an die betreffende Hausgemeinde, nicht an eine der Synagogen oder den jüdischen ‚Ethnos'.

In der nach Gal 2,12 in Antiochien praktizierten Tischgemeinschaft von jüdischen und nichtjüdischen Jesusnachfolgern wurde jedenfalls deutlich, dass das gemeinsame Neue bestimmender war als das Alte, die Gemeinschaft im Mahl war nicht mehr durch die von der jüdischen Halacha geforderte Trennung von Juden und Heiden eingeschränkt. Mochten diese Reinheits- und Speisebestimmungen für jesusgläubige Juden noch mehr oder weniger relevant gewesen sein, konnten sie für ehemalige Gottesfürchtige schnell ihre Bedeutung verlieren, für neu hinzukommende Griechen waren sie ohnehin irrelevant.[33] Es ist daher verständlich, dass die Jesusnachfolger in diesem Kontext erstmals als eigene, von der Synagoge oder dem jüdischen Ethnos distinkte Gruppe wahrgenommen und mit der Fremdbezeichnung Χριστιανοί (‚Christianer') belegt wurden, die zeigt, welche Zugehörigkeit ihre Gemeinschaft kennzeichnete.[34]

Zusätzlich zum programmatischen Übergang zur ‚Heidenmission' hat man dann in dieser Großstadtgemeinde auch mit einer dezidierten Aussendung von ‚Reisemissionaren' in angrenzende Regionen begonnen,[35] die ebenfalls Juden und Heiden missionarisch ansprachen und – wohl nicht ohne Konflikt mit örtlichen Synagogen – ‚heidenchristliche' oder ‚gemischte' Gemeinden gründeten.

Die Missions- und Gemeindepraxis der Antiochener war neben der Praxis der gemeinsamen Mähler sicher durch den Initiationsritus der Taufe ‚im Namen Jesu' bestimmt, die in gewisser Analogie zur Beschneidung als Initiationsakt fungierte, die neue Identität der Glaubenden konstituierte und mit der Vorstellung der Verleihung des heiligen Geistes verbunden war.[36] Weiterhin dürfte mit dem Bewusstsein der Gegenwart des Geistes eine eschatologische Naherwartung verbunden gewesen sein. Andere Aspekte der hellenistisch-judenchristlichen Verkündigung waren die Verkündigung des einen Gottes als Schöpfer und Vollender, die Deutung des Todes Jesu als Heilsgeschehen und die Rede von seiner Auferstehung und der Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes sowie vermutlich eine

---

[33] So die luzide Beschreibung bei HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 2), 301f.

[34] Die Loslösung vom Synagogenverband war wohl kaum ein ‚Beschluss' der christlichen Gemeinde, wie BECKER, Paulus (s. Anm. 9), 91, formulierte, mit dem Ziel, „die Probleme mit dem Gesetz und der Synagoge los" zu werden, sondern eher ein schleichender Übergang, der durch die Treffen in Privathäusern und die zunehmende Zahl der Heidenchristen erfolgte.

[35] So die sogenannte erste Missionsreise; dazu C. BREYTENBACH, Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f., 16,6, 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes, AGJU 38, Leiden 1996; DERS., Die erste Missionsreise, in: Horn (Hg.), Paulus Handbuch (s. Anm. 4), 98–103.

[36] Vgl. WOLTER, Paulus (s. Anm. 28), 35.

gewisse kritische Haltung gegenüber dem Jerusalemer Tempel und evtl. bestimmten Formen der dortigen Torafrömmigkeit.[37] Diese Aspekte sind natürlich nicht spezifisch antiochenisch, dürften aber auch in der antiochenischen Gemeinde vertreten worden sein und deren Gepräge mit bestimmt haben.

1.3.2 Die ‚vorpaulinischen' Traditionen, ihr Ursprung und ihre Vermittlung

Wie lassen sich die als vorgeformte Tradition erkennbaren Stücke der paulinischen Briefe dieser Gemeindesituation und dem antiochenischen Gepräge zuordnen?[38] Welche dieser Traditionen könnten in Antiochien entstanden oder geformt worden sein? Die oben angedeutete kritische Einschränkung ist hier freilich zu beachten. Nicht alles, was als hellenistisch-judenchristlich zu bestimmen ist, muss in Antiochien entstanden oder Paulus dort vermittelt worden sein.[39] Einige Texte und Themen verdienen jedoch kurz bedacht zu werden.

a) Die von Paulus selbst offenbar in seiner Mission gebrauchte Formel von der Umkehr „von den Götzen zum lebendigen und wahren Gott" (1Thess 1,9f.) bietet ein Summarium, das „in formelhafter Sprache Inhalt und Schema der hellenistisch-christlichen, monotheistischen Missions- und Bekehrungspredigt wiedergibt"[40] und in Anknüpfung an die jüdisch-hellenistische ‚Propaganda' nun in der christlichen Mission gegenüber Heiden Verwendung fand. Das Traditionsstück belegt, wie viel die Heidenmission der hellenistischen Judenchristen der hellenistisch-jüdischen Tradition verdankt – was nicht zuletzt im Blick auf den Umgang mit der Schrift bedeutsam ist. Die Formel könnte aus der antiochenischen Missionspraxis übernommen sein, aber eben weil es sich hier um eine ganz jüdische Formulierung handelt, könnte Paulus sie auch schon zuvor aus der Praxis der Synagoge in Tarsus gekannt und in seiner Mission weiterverwendet haben. Eine Entscheidung lässt sich hier kaum begründen.

b) Ein Bereich, in dem häufig antiochenische Prägung vermutet wird, sind Tauformeln wie 1Kor 6,11 oder auch 1Kor 12,13. Hier wird explizit die Relativierung der ethnischen und sozialen Unterschiede zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien in der neuen, durch Taufe und Geist bestimmten Identität formuliert, und vielleicht gehört auch Gal 3,27f. in diesen Zusammenhang.[41] Hinzu kommen könnten weitere

---

[37] Vgl. den Überblick zur Verkündigung der hellenistisch-jüdischen Gemeinden bei F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments I. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen 2002, 163–178.

[38] Vgl. DAUER, Paulus (s. Anm. 10), 77–119, sowie zur urchristlichen Formel- und Bekenntnisüberlieferung sind nach wie vor grundlegend P. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin 1975, 9–57, und K. WENGST, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, StNT 7, Gütersloh 1972.

[39] Sicher zu optimistisch ist BECKER, Paulus (s. Anm. 9), 108.

[40] So P. STUHLMACHER, Das paulinische Evangelium I. Vorgeschichte, FRLANT 95, Göttingen 1968, 259.

[41] So KOCH, Geschichte (s. Anm. 20), 195.

Wendungen, in denen die Relativierung mit dem Begriffspaar ‚Beschneidung – Unbeschnittenheit' (1Kor 7,19; Gal 5,6; 6,15) zur Sprache kommt.[42] Diese Thematik würde zumindest sehr gut in den Rahmen der in Antiochien entwickelten programmatischen Heidenmission passen.

c) Komplizierter ist der Befund bei den christologischen und soteriologischen Bekenntnisformeln, die einen wichtigen Teil des ‚vorpaulinischen' Traditionsguts ausmachen. Ein Teil dieser Formeln dürfte über Antiochia weiter zurück nach Jerusalem, in die Frühzeit der dortigen ‚Hellenisten' oder in die aramäischsprachige Urgemeinde reichen (wenngleich die Indizien nicht unumstritten sind).[43] Ein Ursprung im semitischen Sprachraum ist z.B. für die vorpaulinische Formel Röm 1,3f. zu vermuten, die einerseits mit der Davidssohnschaft Jesu ein eher palästinisch-jüdisches Motiv aufnimmt und andererseits mit der Rede vom πνεῦμα ἁγιωσύνης ein semitisches Gepräge trägt.[44] Auch das Bekenntnis 1Kor 15,3–5, das Paulus explizit als eine von ihm empfangene Tradition kennzeichnet, weist zwar nicht durch sichere sprachliche Merkmale,[45] aber doch durch die genannten Zeugen (Kephas und die Zwölf) auf Jerusalemer Ursprünge zurück.[46] Wo Paulus diese Formel ‚empfangen' hat, in Damaskus, Jerusalem, Antiochien oder anderswo, lässt sich kaum klären. Deutlich ist aber, dass die soteriologische Deutung des Todes Jesu und der Rückbezug auf die Schriften nicht erst in Antiochien wurzeln, sondern sich sehr viel weiter, wahrscheinlich auf die Jerusalemer Urgemeinde, zurückführen lassen.

d) Das Bekenntnis 1Kor 8,6, in dem das israelitische Grundbekenntnis, das *Shema*, auf der Basis des Septuaginta-Textes im Sinne einer ‚binitarischen' Zuordnung von Gott und Christus entfaltet wird,[47] ist wohl eindeutig auf das hellenistische Judenchristentum

---

[42] So WOLTER, Paulus (s. Anm. 28), 36.

[43] Sicher auf die Jerusalemer Urgemeinde ist die aramäische Akklamation ‚Maranatha' in 1Kor 16,22 zurückzuführen, die die Anrufung des erhöhten Herrn im frühesten Gottesdienst belegt. Dies könnte dann auch für die griechische Akklamation ‚Herr ist Jesus' gelten, die keineswegs erst einem heidenchristlichen Milieu zugeschrieben werden muss,

[44] So dezidiert O. MICHEL, Der Brief an die Römer, KEK 4, Göttingen [14]1978, 73f.; weiter M. HENGEL, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen [2]1977 (auch in: DERS., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 201, Tübingen 2006, 74–145), 95; zuletzt ausführlich D. HÄUSSER, Christusbekenntnis und Jesusüberlieferung bei Paulus, WUNT 2/210, Tübingen 2006, 213.

[45] Eine semitische Grundlage wollte J. JEREMIAS, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen [4]1967, 96f. erkennen; dagegen argumentierte energisch H. CONZELMANN, Zur Analyse der Bekenntnisformel 1.Kor. 15,3–5, EvTh 25 (1965), 1–11, 4ff., der zeigt, dass zumindest einige Wendungen der Formel erst griechisch formuliert sind. Das weist auf eine Gestaltung im hellenistischen Judenchristentum.

[46] Vgl. in diesem Sinne so unterschiedliche Exegeten wie P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments I. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen [2]1997, 170.317; G. LÜDEMANN, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen 1994, 49; L.W. HURTADO, Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand Rapids 2003, 99, 168. Vgl. zuletzt HÄUSSER, Christusbekenntnis (s. Anm. 44), 151f.

[47] Vgl. grundlegend und überzeugend O. HOFIUS, „Einer ist Gott – Einer ist Herr". Erwägungen zu Struktur und Aussage des Bekenntnisses 1Kor 8,6, in: DERS., Paulusstudien II, WUNT 143, Tübingen 2002, 167–180.

zurückzuführen.[48] Antiochien könnte als Entstehungsort in Frage kommen, doch lässt sich darüber keine Sicherheit gewinnen. Wenn 1Kor 8,6 Zitat aus dem Fragebrief der Korinther ist, dann könnten diese die Formel entweder von Paulus oder z.B. auch von Apollos erhalten haben. Falls Paulus sie bei seinem Gründungsaufenthalt vermittelt hat, könnte sie aus Antiochien kommen, aber es ist nicht auszuschließen, dass sie (oder eine Vorstufe) schon von den ‚Hellenisten' dorthin mitgebracht wurde oder dass Paulus sie zu irgendeinem Zeitpunkt selbst gebildet hat.[49] Wichtiger als der Ort ist jedenfalls, dass die Verkündigung von Christus als Kyrios und präexistentem Schöpfungsmittler schon relativ früh und auf der Grundlage der Schriften Israels entwickelt wurde.

e) Für die ‚hymnische'[50] oder besser bekenntnishafte Tradition vom Weg des Gottessohnes Phil 2,6–11 – den sogenannten ‚Philipperhymnus'[51] – ist gleichfalls immer wieder eine Entstehung in Antiochien angenommen worden.[52] Doch bleibt dies unsicher. Zum einen ist in letzter Zeit immer wieder vermutet worden, dass Paulus selbst an der Ausgestaltung dieses Bekenntnistextes intensiver beteiligt war.[53] Noch wesentlicher ist aber erneut die Wahrnehmung des grundlegenden Bezugs auf die Schriften: Während die Komposition im ersten Teil Epiphanie-Motive aufnimmt, wie sie in der hellenistischen Welt und auch im hellenistischen Judentum verbreitet waren,[54] lehnt sich der zweite Teil in der Darstellung der universalen Huldigung des Kyrios V. 10f. intensiv an die Septu-

---

[48] Vgl. C. WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, ThHK 7, Leipzig 1996, 175f.; H. MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther II. Kapitel 5,1–11,1, ÖTBK 7/2, Gütersloh/Würzburg 2000, 188. S. weiter zur Diskussion der Vorstufen WENGST, Formeln (s. Anm. 38), 136–143; W. KRAMER, Christos, Kyrios, Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden, AThANT 44, Zürich 1963, 91–95.

[49] Die Aporien verdeutlichen HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 2), 417f.

[50] Ein Hymnus im Sinne der griechischen Poesie liegt natürlich nicht vor.

[51] S. dazu zuletzt J. FREY, Der Philipperbrief im Rahmen der Paulusforschung, in: J. Frey/B. Schliesser (Hg., unter Mitwirkung von V. Niederhofer), Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt, WUNT 353, Tübingen 2015, 1–32, 12–17.

[52] So z.B. N. WALTER, Der Brief an die Philipper, in: DERS./E. REINMUTH/P. LAMPE, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon, NTD 8/2, Göttingen 1998, 8–101, 59. Anders HÄUSSER, Christusbekenntnis (s. Anm. 44), 294f., der – m.E. kaum belegbar – hier eine semitische Vorlage vermutet.

[53] Der lange vorausgesetzte Konsens, dass die Erwähnung des Kreuzes Phil 2,8 erst ein paulinischer Nachtrag zum traditionellen Hymnus sei, wurde zuletzt zunehmend in Frage gestellt (so z.B. O. HOFIUS, Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms, WUNT 17, Tübingen ^{2}1991, 10; vgl. auch HÄUSSER, Christusbekenntnis [s. Anm. 44], 222, und S. VOLLENWEIDER, Der „Raub" der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2, 6[–11], in: DERS., Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, WUNT 144, Tübingen 2002, 263–284, 264 Anm. 12). Manche Ausleger rechnen sogar damit, dass Paulus den Text selbst geformt hat, so R. BRUCKER, ‚Christushymnen' oder ‚epideiktische Passagen'? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt, FRLANT 176, Göttingen 1997, 310ff.

[54] Vgl. VOLLENWEIDER, „Raub" (s. Anm. 53); s. auch DERS., Die Metamorphose des Gottessohns. Zum epiphanalen Motivfeld in Phil 2,6–8, in: DERS., Horizonte (s. Anm. 53), 285–306.

aginta (Jes 45,23 LXX) an.[55] Dies belegt erneut, dass die Texte der griechischen Schriften Israels für die der Entwicklung der frühchristlichen Bekenntnisse von zentraler Bedeutung waren. Der Text ist somit ein wesentliches Zeugnis für die frühe Herausbildung einer ‚hohen' Christologie unter Verwendung von (hier hellenistisch-)jüdischen Sprachformen.[56]

f) Als Beleg urchristlicher Schriftrezeption ist schließlich auch die von Paulus explizit als ‚empfangene' Tradition gekennzeichnete Herrenmahlsformel 1Kor 11,23–25 zu nennen. Ungeachtet des vermutlichen Ursprungs der ‚Deuteworte' im letzten Wirken Jesu belegt die ‚paulinisch'-lukanische Überlieferungsgestalt eine spezifische Rezeption der Schrift. Mit der Rede von der καινὴ διαθήκη spielt diese Version im Unterschied zur markinischen Parallelüberlieferung (Mk 14,22–24) auf Jer LXX 38,31ff. an und belegt somit, dass die jeremianische Verheißung der ‚neuen Heilssetzung' im frühen hellenistischen Judenchristentum mit der Feier des Herrenmahls verbunden und als deren Ausdeutung verstanden wurde.[57]

Über den Entstehungsort dieser Überlieferungen und den Ort der Vermittlung an Paulus ist aber kaum Sicherheit zu gewinnen. Die Auffassung, der Apostel sei in all seinen Aussagen primär Exponent der antiochenischen Gemeindetheologie, unterschätzt erstens die Möglichkeiten, dass Paulus bereits zuvor für seine Missionstätigkeit Überlieferungen aufgenommen haben dürfte und darin an einer weiteren Praxis der Schriftrezeption im frühesten Urchristentum partizipiert. Sie unterschätzt außerdem die Kreativität und theologische Denkleistung des Apostels und die für ihn schon aus seiner vorchristlichen religiösen Prägung und Bildung mitgegebene Nötigung, das ihm Widerfahrene anhand der Schriften und im Blick auf die Tora hin zu reflektieren. Beide Aspekte sind im Folgenden zu erörtern.

1.4 Die urchristliche Rezeption der Schriften

Aus einigen der erörterten vorpaulinischen Traditionen geht hervor, dass die Urgemeinde sehr früh, sicher schon in Jerusalem, damit begann, die Ereignisse um Jesus im Licht der Schriften Israels zu deuten und umgekehrt die Schriften im Licht des neuen, mit den Osterereignissen angebrochenen endzeitlichen Gotteshandelns zu lesen. Dieses eschatologische Bewusstsein geht zurück auf das Wirken Jesu und seine Resonanz unter seinen Zeitgenossen und ersten Nachfolgern.

---

[55] Grundlegend HOFIUS, Christushymnus (s. Anm. 53), 41–55.

[56] Vgl. dazu auch J. FREY, Eine neue religionsgeschichtliche Perspektive. Larry W. Hurtados *Lord Jesus Christ* und die Herausbildung der frühen Christologie, in: C. Breytenbach/J. Frey (Hg.), Reflections on Early Christian History and Religion – Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte, AJEC 81, Leiden 2013, 117–168.

[57] S. dazu J. FREY: The Reception of Jeremiah and the Impact of Jeremiah Traditions in the New Testament. A Survey, in: H. Najman/K. Schmid (Hg.), Jeremiah's Scriptures. Production, Reception, Interaction, and Transformation, JSJ.S 173, Leiden 2016, 499–522.

Wenn Jesus aufgrund seines Wirkens von seinen Anhängern als messianische Heilsgestalt angesehen wurde und wenn er selbst in Worten wie z.B. dem Exorzismuswort (Lk 11,20 = Mt 12,28) oder der Antwort an den Täufer (Lk 7,22f = Mt 11,5f) die Heilszeit als gegenwärtig erfasst[58] und in seinen Makarismen (Lk 6,20f.; vgl. Mt 5,3–11) das Heil seinen Hörern in Anlehnung an prophetische Texte wie Jes 61,1ff. zugesprochen hat,[59] dann war es nur konsequent, dass seine Nachfolger nach den Osterereignissen diese prophetischen Verheißungen der Schriften erneut aufnahmen und im Bewusstsein der nun angebrochenen Erfüllung und der Gegenwart des endzeitlichen Geistes in neuer Weise lasen. Erste Hinweise auf das in Jesu Tod und Auferstehung geglaubte Erfüllungsgeschehen bieten Bekenntnisformeln wie Röm 1,3f. und 1Kor 15,3f., die zeigen, dass „diese messianisch-enthusiastische Schriftdeutung unter den Vorzeichen der Erfüllung der prophetischen Verheißung auf die ersten Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem zurückgehen“ muss.[60] Die Überzeugung, dass Gott seinen Gesalbten nicht im Tod gelassen, sondern in der Kraft des Geistes auferweckt, zum Sohn Gottes eingesetzt und auf den Thron seiner Herrlichkeit erhöht hat, speiste sich aus der Lektüre von Leidenspsalmen wie Ps 22, 69 oder 118 und messianischen Psalmen wie Ps 2 und Ps 110,[61] die unmittelbar als Anrede an den Messias und damit als prophetische Ansage des an ihm erfüllten Gotteshandelns gelesen werden konnten.

Die messianische und charismatische Lektüre der Schriften in hebräischer und – vermutlich von Anfang an – auch in griechischer Sprache erfasste zunächst wohl Passagen aus den Propheten und den Psalmen, die als Weissagung des nun erfahrenen Heilsgeschehens gelesen wurde. Dabei konnten in Analogie zu frühjüdischen eschatologischen Texten wie der sogenannten ‚messianischen Apokalypse‘ 4Q521 oder dem Midrasch zur

[58] Vgl. noch z.B. das Wort vom Satanssturz Lk 10,18 oder auch die indirekte Gegenwartsaussage in dem „mehr als Salomo“ und „mehr als Jona“ (Mt 12,41f. par Lk 11,31). S. zum Ganzen J. FREY, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in: J. Schröter/R. Brucker (Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, BZNW 114, Berlin 2002, 273–336, 313–319 (= Nr. 2 in diesem Band).

[59] Dazu s. M. HENGEL, Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund, in: DERS., Kleine Schriften II. Judaica, Hellenistica et Christiana, WUNT 109, Tübingen 1999, 219–292, 243ff., sowie ausführlich W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, The Gospel According to Saint Matthew I. Introduction and Commentary on Matthew 1–7, ICC, Edinburgh 1988, 436–439.

[60] M. HENGEL, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, in: DERS., Jesus und die Evangelien, Kleine Schriften V, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 211, Tübingen 2007, 601–643, 608.

[61] Vgl. dazu M. HENGEL, „Setze Dich zu meiner Rechten!“ Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: DERS., Studien zur Christologie, Kleine Schriften IV, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 201, Tübingen 2006, 281–367.

Eschatologie (4QMidr Eschat, olim 4QFlorilegium und 4QCatena A) unterschiedliche Stellen kombiniert und im Bewusstsein des wirkenden Geistes auch adaptiert werden.[62] Der Bezug der Schriften auf das gegenwärtige Geschehen hat Parallelen in der Prophetendeutung der Qumrangemeinde, wenngleich der Grund des Gegenwartsbewusstseins dort differiert.[63] Die Freiheit der Kombination und Adaption von Texten ist in der zeitgenössisch-jüdischen Schriftrezeption bis hin zu den frühen Targumim breit belegt, andererseits unterscheidet sich diese charismatische Schriftverwendung natürlich signifikant von der ‚schulmäßigen' Schriftgelehrsamkeit der Tora- und Weisheitslehrer.

Gerade die paulinische Schriftverwendung zeigt, dass der Apostel nicht nur im Vergleich mit der charismatischen Schriftlektüre der Urgemeinde, sondern auch im Vergleich mit vielen jüdischen Zeitgenossen einen recht akkuraten Umgang mit dem Text der Schriften pflegte,[64] was letztlich auf seine eigene schriftgelehrte Ausbildung zurückzuführen sein dürfte. Andererseits kann kein Zweifel daran bestehen, dass Paulus seit seinem Anschluss an die jüdisch-messianische Sekte der Jesusanhänger die prophetische Lektüre der Schriften im Bewusstsein des endzeitlichen Erfüllungsgeschehens und des Geistes kannte und pflegte. Auf dieser Basis und unter Zuhilfenahme seiner vertieften Kenntnisse der Schriftgelehrsamkeit hat er dann wohl auch seine neue Sichtweise argumentativ und missionarisch vertreten.

2. Paulus als Pharisäer und seine Schriftauslegung

Insofern müssen wir uns dem ‚vorchristlichen' Paulus zuwenden, dem Juden aus der Diaspora und dem Pharisäer.[65] Denn diese Identität, die darin

---

[62] Diese Freiheit zur Kombination und Variation im Umgang mit Schriftstellen steht nicht in Gegensatz zur zeitgenössischen jüdischen Weise der Schriftrezeption, wie neben den genannten exegetischen Schriften aus der Qumran-Bibliothek insbesondere die Texte des Genres ‚Rewritten Bible' (Jub, LAB) zeigen.

[63] Dazu J. FREY, Die Textfunde von Qumran und die neutestamentliche Wissenschaft. Eine Zwischenbilanz, hermeneutische Überlegungen und Konkretionen zur Jesusüberlieferung, in: S. Beyerle/J. Frey (Hg.), Qumran aktuell. Texte und Themen der Schriften vom Toten Meer, BThSt 120, Neukirchen-Vluyn 2011, 225–293, 271f.

[64] Die Genauigkeit schließt intentionale Textänderungen oder auch das ‚Spiel' mit unterschiedlichen Überlieferungs- und Textformen nicht aus.

[65] S. grundlegend M. HENGEL/R. DEINES, Der vorchristliche Paulus, in: M. HENGEL, Paulus und Jakobus, Kleine Schriften III, WUNT 141, Tübingen 2002, 68–181. Der Terminus ist problematisch, weil ‚christlich' für die Zeit seiner Lebenswende noch ein krasser Anachronismus ist; umgekehrt betrachtete sich Paulus auch als Apostel Christi nach wie vor als Jude bzw. Israelit und Glied seines Volkes, wie er in einer Reihe von Selbstzeugnissen (v.a. Röm 9,3–5; 11,1; 2Kor 11,22) unzweideutig erkennen lässt.

vermittelte Prägung und sein jüdisches ‚Bildungsprofil' sind auch für das Denken und die Schriftauslegung des späteren Apostels von Bedeutung.

2.1 Die jüdische Identität des Paulus

In wenigen autobiographischen Selbstzeugnissen weist Paulus auf diese bleibende jüdische Identität hin.[66] Näherhin bezeichnet er sich als Israelit und Benjaminit (Röm 11,1), und sein hebräischer Name *Shaʾul*, der Name des ersten Königs Israels aus dem Stamm Benjamin, belegt das Traditionsbewusstsein seiner Familie. Phil 3,4–6 fügt er neben der Beschneidung am achten Tag die Attribute „Hebräer von Hebräern"[67] sowie „gemäß der Gesetzespraxis (κατὰ νόμον) ein Pharisäer" hinzu. Er ist daher nach seinem eigenem Anspruch kein Proselyt und auch kein ‚gewöhnlicher' Diasporajude, sondern – wenngleich in der Diaspora geboren – Spross einer palästinischen Familie, die auch in der Diaspora an Traditionen ihrer palästinischen Herkunft festgehalten hat.[68] Dies verband sich bei Paulus zusätzlich mit der Zustimmung zur pharisäischen Auslegung und Praxis der Tora sowie dem „Eifer", dem kämpferischen Einsatz für die Tora und gegen ihre Feinde.[69]

Die jüdische Erziehung und Bildung, die von Jugend an eingeübte und später kämpferisch verteidigte Torapraxis und die erlernte und im weiteren Studium vertiefte Kenntnis der Schriften haben die Existenz des Paulus nicht nur vor seiner Lebenswende bestimmt. Diese Faktoren bilden auch den Grund, auf den das Denken des Apostels nach seiner Lebenswende und trotz des darin erfolgten Bruchs mit seiner vorherigen Lebensausrichtung weiterhin bleibend bezogen ist. „Die Kenntnis des *Juden* Saulus" ist daher unabdingbare „Voraussetzung zum Verständnis des *Christen* Paulus"[70] und seiner Theologie. Die in Phil 3 und Gal 1 aus aktuellem Anlass vorliegende Kontrastrhetorik bietet keinen Grund anzunehmen, dass Paulus

---

[66] S. dazu J. FREY, Das Judentum des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, UTB 2767, Tübingen ^{2}2012, 25–65, 26–31; weiter K.-W. NIEBUHR, Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen, WUNT 62, Tübingen 1992; TIWALD, Hebräer (s. Anm. 3).

[67] Damit ist in erster Linie die enge Bezogenheit auf das palästinische Mutterland betont, nicht die hebräische oder aramäische Sprachbeherrschung, wenngleich diese für Paulus durchaus wahrscheinlich ist. Vgl. TIWALD, Hebräer (s. Anm. 3), 145–154; NIEBUHR, Heidenapostel (s. Anm. 66), 107.

[68] Vgl. NIEBUHR, Heidenapostel (s. Anm. 66), 106f. In diesen Kontext gehört auch, dass nach Apg 23,16ff. die Familie seiner Schwester in Jerusalem lebte.

[69] Gerade im Streit mit anderen judenchristlichen Lehrern, die die Gemeinden zur Übernahme der Beschneidung drängen wollen, betont Paulus seine mustergültige jüdische Identität hinsichtlich Abstammung, Traditionsbindung (z.B. in der Beschneidung am achten Tag) und Eifer.

[70] HENGEL/DEINES, Paulus (s. Anm. 65), 69.

seine jüdische Identität völlig preisgegeben hätte, noch weniger lässt sich annehmen, dass sein erworbenes ‚Bildungsprofil' plötzlich bedeutungslos geworden wäre.

2.2 Paulus als Diasporajude

Auch der Sachverhalt, dass Paulus in der Diaspora aufgewachsen ist, darf nicht dazu veranlassen, die jüdische Prägung gering zu veranschlagen, zumal neuere Forschungen für das Diasporajudentum nicht nur Phänomene der Inkulturation oder gar Assimilation, sondern gerade auch Konturen einer dezidierten und ‚bewussten' jüdischen Identität herausgestellt haben: Die Praxis jüdischen Lebens im paganen Umfeld forderte ja noch mehr eine Entscheidung für einen bestimmten Lebensstil, die entsprechende Erziehung der Kinder und die Pflege der Traditionen.[71] In der Diaspora war die religiöse Prägung durch die Schriften, primär das mosaische ‚Gesetz', das in griechischer Sprache gelesen wurde, noch mehr identitätsbestimmend als in Judäa. Das Studium der Schriften im Haus und in den sabbatlichen Versammlungen bestimmte neben den Festen und der spezifischen Reinheits- und Speisepraxis die Identität der diasporajüdischen Gemeinden, die dennoch aufgeschlossen waren für interessierte Heiden, die sich als ‚Sympathisanten' oder eigentliche Proselyten mehr oder weniger eng anschließen konnten. Die Frage nach dem Modus der Zulassung von Heiden, die später das paulinische Denken bestimmt, ist eine spezifisch diasporajüdische Thematik, da diese Fragen sich in Palästina weniger dringlich stellten und dort auch von manchen, eher an der spezifischen Abgrenzung interessierten Gruppen[72] praktisch ausgeschlossen wurde.

Die Bedeutung dieser diasporajüdischen Identität für Paulus lässt sich kaum überschätzen. Die griechische *Koine* gebraucht er korrekt und z.T. mit poetischer Gestaltungskraft (z.B. in 1Kor 13), seine Briefe zeigen eine

---

[71] Vgl. zur jüdischen Diaspora grundlegend J.M.G. BARCLAY, Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BEC – 117 CE), Edinburgh 1996; ders. (Hg.), Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire, LSTS 45, London 2004; J.J. COLLINS, Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora, Grand Rapids ²2000; T. RAJAK, The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction, AGJU 48, Leiden 2001; E.S. GRUEN, Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans, Cambridge 2002; DERS., Judaisms in the Diaspora, in: J.J. Collins/D.C. Harlow (Hg.), The Eerdmans Dictionary of Early Judaism, Grand Rapids 2010, 77–96.

[72] Dies gilt z.B. für den Yaḥad der Qumran-Texte und generell für ein eher ‚ontologisches' Denken, wie es in Kreisen des hereditären Priestertums verbreitet war, demzufolge der Mensch durch seine Abstammung definiert ist. Im Unterschied dazu war es gerade Kennzeichen des Pharisäismus, dass durch das Studium der Tora, d.h. durch Lernen, eine religiöse Statusveränderung möglich ist.

rhetorisch geschickte Vorgehensweise, teilweise im Stil der Diatribe, wie er wohl auch in der synagogalen Predigt Verwendung fand.[73] Die jüdischen Schriften zitiert Paulus in griechischer Sprache, nach der LXX oder in abweichenden Textformen,[74] in souveräner Kombination von Stellen und Adaption des Wortlauts, was nicht nur den eigenen Anspruch der geistgeleiteten Auslegung, sondern v.a. eine in früher Jugend gründende Vertrautheit belegt.[75] Daneben gebraucht er natürlich ganz selbstverständlich Metaphern und Bilder der hellenistischen Welt. Nur als *Diaspora*jude war er zu seiner Grenzen und Kulturkreise überschreitenden Wirksamkeit in der Lage.

2.3 Paulus als Pharisäer

Darüber hinaus bezeugt Paulus selbst, dass er in seiner Gesetzesauslegung und -praxis der pharisäischen Richtung zugehörte (Phil 3,5: κατὰ νόμον Φαρισαῖος; vgl. Apg 23,6). Lukas konkretisiert dies durch die Erwähnung der Ausbildung bei R. Gamaliel I., dem führenden pharisäischen Lehrer seiner Zeit (Apg 22,3). Auch wenn die Historizität dieser Notiz nicht zu belegen ist,[76] lässt sich doch kaum mit zwingenden Gründen bestreiten, dass der junge Paulus in Jerusalem ein Studium pharisäischer Schriftgelehrsamkeit durchlaufen hat, wohl mit dem Ziel, den Gemeinden in der Diaspora zu dienen. Pharisäische Schulen oder Lehrhäuser außerhalb Pa-

---

[73] Vgl. H. THYEN, Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie, FRLANT N.F. 47, Göttingen 1955, 40–63. S. zu Beispielen der Synagogenpredigt F. SIEGERT, Drei hellenistisch-jüdische Predigten II. Ps.Philon, „Über Jona“, „Über Jona“ (Fragment) und „Über Simson“. Kommentar nebst Beobachtungen zur hellenistischen Vorgeschichte der Bibelhermeneutik, WUNT 61, Tübingen 1992.

[74] Für Zitate aus Jesaja, Hiob und 1Könige sind teilweise nach dem Urtext revidierte Versionen vorauszusetzen. Vgl. HENGEL/DEINES, Paulus (s. Anm. 65), 124f.; D.-A. KOCH, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus, BHTh 69, Tübingen 1986, 57–71; und präzise zu Jesaja F. WILK, Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus, FRLANT 179, Göttingen 1998, 19–43. Für Martin Hengel ist durchaus denkbar, dass die rezensierten Texte auch „auf seine eigene schriftgelehrte Arbeit zurückgehen“ (so HENGEL/DEINES, a.a.O., 126).

[75] So HENGEL/DEINES, Paulus (s. Anm. 65), 126f.

[76] Vgl. dazu TIWALD, Hebräer (s. Anm. 3), 172: „Wenn Gamaliel seine Unterweisungen am Tempelberg vorgetragen und diskutiert hat und wenn Paulus vor seiner Bekehrung wirklich eine Zeit lang in Jerusalem verbracht hat, dann ist es wohl anzunehmen, dass er fast zwangsweise irgendwann auch Zuhörer bei den Unterweisungen Gamaliels wurde – vielleicht nur durch zufälliges Vorbeikommen bei einem Tempelbesuch. Lukas könnte auch schon ein bloßes vereinzeltes Zuhören bei den Unterweisungen Gamaliels als ein ‚Schüler-Gamaliels-Sein‘ interpretiert haben.“ Vgl. weiter B.D. CHILTON/J. NEUSNER, Paul and Gamaliel, RRJ 8,1 (2005), 113–162.

lästinas sind vor dem Jahr 70 nicht belegt, pharisäische Bildung konnte sich Paulus wohl nur in Jerusalem aneignen.[77]

Nun ist allerdings das Profil des Pharisäismus in der Forschung und angesichts der schwierigen Quellenlage alles andere als klar. Während die ältere Forschung dieses bruchlos aus der späteren rabbinischen Literatur rekonstruieren wollte, sind neuere Interpreten z.T. extrem zurückhaltend, überhaupt Aussagen über den vorrabbinischen Pharisäismus zu machen,[78] weil wir keine sicher pharisäischen Selbstzeugnisse besitzen. Paulus ist neben Flavius Josephus der einzige antike Autor, der von sich selbst als ‚Pharisäer' spricht. Vielleicht ermöglicht aber eine kritische Auswertung der Notizen aus Josephus, der neutestamentlichen und frührabbinischen Aussagen sowie der polemischen Notizen aus Qumran, zumindest ein grobes Bild dieser Bewegung zu zeichnen.[79] Folgt man Josephus, so handelte es sich um eine vor dem Jahr 70 durchaus einflussreiche[80] Religionspartei, eine „auf die Chasidim der Makkabäerzeit zurückgehende palästinische Heiligungsbewegung aus Laien, deren Ziel vor allem die rituelle Heiligung des Lebens in Eretz Israel war, wie sie von den Priestern im Heiligtum gefordert wurde".[81]

---

[77] Vgl. HENGEL/DEINES, Paulus (s. Anm. 65), 122f.; G. STEMBERGER, Sadduzäer, Essener. Fragen, Fakten, Hintergründe, SBS 144, Stuttgart 1991, 112; TIWALD, Hebräer (s. Anm. 3), 48f. Auch der zum Judentum bekehrte König Izates von Adiabene sandte fünf seiner Söhne nach Jerusalem, um sie dort in der Tora erziehen zu lassen (Josephus, Ant. Iud., 20,71).

[78] So z.B. P. SCHÄFER, Der vorrabbinische Pharisäismus, in: M. Hengel/U. Heckel (Hg.), Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, Tübingen 1991, 125–172.

[79] Vgl. FREY, Judentum (s. Anm. 66), 39–44; grundlegend R. DEINES, Art. Pharisäer, ThBLNT^2 2 (2000), 1455–1468; DERS., The Pharisees Between ‚Judaisms' and ‚Common Judaism', in: D.A. Carson/P.T. O'Brien/M.A. Seifrid (Hg.), Justification and Variegated Nomism I. The Complexities of Second Temple Judaism, WUNT 2/140, Tübingen 2001, 443–504, 491–503. Vgl. die Materialsammlung bei J. NEUSNER, The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 I-III, Leiden 1971; DERS., Die Verwendung des späteren rabbinischen Materials für die Erforschung des Pharisäismus im 1. Jahrhundert n. Chr., ZThK 76 (1979), 292–309.

[80] Josephus, Ant. Iud. 28,15; Bell. Iud. 1,107–112. Eine Minimierung der Bedeutung des Pharisäismus hat E.P. Sanders im Rahmen seiner Vorstellung eines auf Tora und Tempel fokussierten ‚Common Judaism' angestrebt, s. dazu jedoch kritisch M. HENGEL/R. DEINES, E. P. Sanders' Common Judaism, Jesus und die Pharisäer, in: M. HENGEL, Judaica et Hellenistica, Kleine Schriften I, WUNT 90, Tübingen 1996, 392–479, 411–438.

[81] HENGEL/DEINES, Paulus (s. Anm. 65), 117. Insofern dürfte die Hinwendung zum Pharisäismus für einen Juden aus der Diaspora auch sachlich eine besondere Orientierung auf das Land Israel hin implizieren, weil das Ideal der priesterlichen Reinheit letztlich nur in Eretz Israel zu leben war.

2.3.1 Pharisäische Positionen

Einige Themen dürften für die pharisäische Position charakteristisch sein:[82]

a) *Schrift und Tradition:* Als Schriften – von einem ‚Kanon' sollte man hier noch nicht sprechen – erkennen die Pharisäer anders als die priesterlich-aristokratischen Sadduzäer oder z.B. die Samaritaner nicht nur den Pentateuch an, sondern auch die Prophetenbücher und eine nicht abgeschlossene Reihe weiterer Schriften (Josephus, Ant. Iud. 13,297f.). Dies entspricht in gewissem Sinn auch der Haltung der Trägerkreise der Qumran-Bibliothek, wenngleich bei diesen aus kalendarischen Gründen eine Reihe von Schriften der Henochtradition oder das Jubiläenbuch besondere Dignität genossen. Dies steht in Verbindung mit dem ‚Traditionsprinzip', das neben der schriftlichen Tora auch ‚Überlieferungen der Ältesten' (vgl. Mk 7,3.5.8f.13) bzw. ‚der Väter' (Josephus, Ant. Iud. 13,297.408; vgl. Gal 1,14) anerkennt, die gleichermaßen als Ausdruck der Moseoffenbarung, als ‚mündliche Tora' (vgl. mAvot 1,1; Mt 23,2) gelten. Zu dieser zählen auch die über die Tora hinaus anerkannten Prophetenbücher und ‚Schriften'.

b) *Tora und Heiligung des Volkes:* Der Pharisäismus bemüht sich als ‚Heiligungs- und ‚Volksbildungsbewegung' um die Instruktion des Volkes, die Pflege von Schrift- und Gesetzeskunde und die Förderung des Torastudiums (mAvot 1,1.4.6.12f.16; 2,4ff.; Gal 1,13; Phil 3,6). Dabei geht es um die Heiligung des Volkes, nicht nur der Priester (vgl. Ex 19,6), die durch ein Leben des ganzen Volkes nach der Tora erreicht werden soll. Diese Tora*praxis* setzt eine Praktikabilität der Halacha voraus, was den Pharisäern aus der Qumran-Bewegung die polemische Bezeichnung „Leute, die glatte Dinge suchen" (CD I 18f; 1QH[a] X 17.34; XII 8–11 sowie häufig in 4QpNah) eingetragen hat. Dementsprechend schreibt Josephus den Pharisäern Milde in der Rechtsprechung zu (Josephus, Ant. Iud. 13,294; vgl. Apg 5,38f). Pharisäer waren also keine Rigoristen sondern pragmatisch und didaktisch ausgerichtet.

c) *Alltägliche Frömmigkeit:* Gleichwohl kann Josephus der pharisäischen Frömmigkeit eine besondere Genauigkeit (ἀκρίβεια) der Auslegung v.a. bezüglich Reinheitspraxis, Zehntabgabe, Fastenpraxis und Sabbatobservanz zuschreiben (Josephus, Bell. Iud. 1,110; 2,162; Josephus, Ant. Iud. 17,41; Vita 191.198; vgl. auch die Fastenrolle [*Megillat Ta'anit*], weiter Phil 3,5; Apg 22,3; 26,5; Mt 23,23; Mk 7,11f.). Insgesamt ist nach Josephus ihre Frömmigkeitspraxis vom Streben nach Gerechtigkeit, Gottes Wohlgefallen und Frömmigkeit geprägt (Josephus, Ant. Iud. 13,289–291; 14,176; Josephus, Bell. Iud., 2,163; vgl. die polemischen Notizen Mt 5,20; Lk 16,15).

d) *Eschatologie:* Thematisch charakterisiert die Pharisäer (im Unterschied zu den Sadduzäern) nach Josephus die Eschatologie, die als Thema v.a. in den Propheten und Schriften zutage tritt, und namentlich der Glaube an die Auferstehung der Toten und ein eschatologisches Gericht (Josephus, Bell. Iud. 2,163; Josephus, Ant. Iud. 13,172; 18,13f; weiter mSanh X,1; vgl. Dan 12,2f.; Ps Sal 3,11f.; Mk 12,18–27.; Apg 23,6.8; 26,5). Hinzu kommt der Engelglaube (Apg 23,8), der z.B. im Danielbuch, aber auch in Qumran stark hervortritt, und die (allerdings nicht normierte) messianische Erwartung (Josephus, Ant. Iud. 17,43–45; PsSal 17–18), die von den Sadduzäern gleichfalls abgelehnt wurde.

e) *Willensfreiheit:* Eine wesentliche Differenz zu Sadduzäern und Essenern besteht nach Josephus im Umgang mit der Frage nach dem Schicksal (d.h. der Prädestination

[82] Vgl. dazu DEINES, Art. Pharisäer (s. Anm. 79), 1460ff.; DERS., Art. Pharisees, in: Collins/Harlow (Hg.), Eerdmans Dictionary (s. Anm. 71), 1061ff.; s. auch HENGEL/DEINES, Paulus (s. Anm. 65), 133–138.

oder dem ‚freien Willen‘). Hier nahm der Pharisäismus eine Mittelposition zwischen den beiden anderen Gruppen ein, vertrat also keinen völligen Determinismus wie nach Josephus die Essener und auch die Texte der Qumrangemeinschaft (z.B. die Zwei-Geister-Lehre oder die Hodayot), aber auch keine völlige Willensfreiheit, sondern ein ‚Zusammenwirken‘ von Vorherbestimmung (bzw. in griechischer Ausdrucksweise ‚Schicksal‘) und der Freiheit zum Tun des Guten (Josephus, Bell. Iud. 2,162f; Ant. Iud. 13,171; PsSal 9,3–5; mAvot 3,15).

f) *Bezug auf Eretz Israel:* Mit dem Interesse der pharisäischen Halacha an der Reinheit bzw. der Ausweitung der priesterlichen Reinheit auf das alltägliche Leben ganz Israels (mKel 1,6–9 etc.) ist zugleich eine enge Verbindung zum Land Israel gegeben, da nur dort diese Reinheit gelebt werden konnte (mSota 9,15).[83]

2.3.2 Die pharisäische Prägung des paulinischen Denkens

Natürlich weicht Paulus von diesem Profil im Blick auf einige Positionen deutlich ab, so z.B. in seiner in Röm 9–11 entfalteten Auffassung von der alleinigen Wirksamkeit Gottes zu Heil oder Unheil, die von der bei Josephus (Ant. Iud. 13,171; Bell. Iud. 2,162f.) referierten ‚Mittelposition‘ der Pharisäer hinsichtlich des Schicksalsglaubens signifikant abweicht, aber natürlich durch seine Christuserkenntnis und bestimmte Missionserfahrungen mit beeinflusst ist. Auch dass der Apostel hinsichtlich der Reinheitshalacha später eine ganz andere Position einnimmt, als sie für den Pharisäer vor seiner Lebenswende vorauszusetzen ist, lässt sich leicht nachvollziehen. Freilich ist gerade der so dezidierte und entschlossen verteidigte Verzicht auf Forderungen der Speise- und Reinheitshalacha für Heidenchristen letztlich ein Beleg dafür, dass dem Apostel diese Fragestellung alles andere als nebensächlich war und dass er dieses (nicht allein) pharisäische Anliegen nun im Lichte des Christusereignisses für sich sehr klar reflektiert hatte.

Doch ungeachtet dieser Differenzen lassen sich einige zentrale Aspekte der paulinischen Theologie relativ gut auf dem Hintergrund der pharisäischen Denkweise verstehen.[84]

---

[83] Zur späteren rabbinischen Interesse an der Heiligkeit des Landes s. G. STEMBERGER, Die Bedeutung des „Landes Israel“ in der rabbinischen Tradition, Kairos 25 (1983), 161–199.

[84] Freilich besteht zwischen pharisäischen Besonderheiten und verbreiteteren jüdischen Auffassungen keine strikte Trennlinie. Noch weniger ist es möglich, Paulus einer bestimmten Schule der Pharisäer zuzuordnen, der ‚liberaleren‘ Schule Hillels (so J. JEREMIAS, Paulus als Hillelit, in: E.E. Ellis/M.E. Wilcox [Hg.], Neotestamentica et Semitica [FS M. Black], Edinburgh 1969, 88–94; DERS., Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus, CwH 115, Stuttgart 1971), der man z.B. eine größere Offenheit für die Heiden bzw. Proselyten zugeschrieben hat, oder der strengeren Schule Schammais, die eine kompromisslosere Gesetzesauslegung vertreten haben soll (so aufgrund von Gal 3,10 H. HÜBNER, Gal 3,10 und die Herkunft des Paulus, KuD 19 [1973], 215–231; auch K. HAACKER, Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen, ThBeitr 6 [1975], 1–19). Die Zuschreibung dieser Traditionen an Hillel oder Schammai

a) Die Schrift des Paulus, aus der er zitiert bzw. an die er anspielt, ist nicht nur allein die Tora, sondern enthält Gesetz, Propheten und einen relativ großen Umfang von Schriften.[85] Damit steht Paulus zunächst in Übereinstimmung mit dem Pharisäismus, aber auch zeitgenössischen apokalyptischen Kreisen und natürlich dem frühen Urchristentum. Griechische Schriften wie z.B. das Weisheitsbuch scheinen ihm gleichfalls vertraut zu sein; die z.B. in Qumran besonders wertgeschätzten Schriften der Henochtradition spielen jedoch keine besondere Rolle. In seiner Vorliebe für Prophetentexte steht Paulus (wie auch das Urchristentum) „den apokalyptisch orientierten Strömungen des damaligen Judentums nahe."[86] In seiner Rezeption der „Schriften Israels" steht der Apostel durchaus in der Linie des Pharisäismus, der ihn in seiner ‚vorchristlichen' Zeit geprägt hat.

b) Paulus selbst bezeichnet sich konkret als „gemäß der Gesetzespraxis (κατὰ νόμον) ein Pharisäer" (Phil 3,5) und benennt damit ein pharisäisches Kernanliegen, nämlich das Studium der Tora und das Eintreten für ihre Kenntnis und Einhaltung im Volk. Auch die Rede von seinem ‚Voranschreiten' in der jüdischen Lebensführung (Gal 1,13f.) nimmt dieses Thema auf. D.h., das „Gesetz" und das Eintreten für seine angemessene lebenspraktische Umsetzung, mithin das Streben nach „Gerechtigkeit", waren schon für den ‚vorchristlichen' Paulus ein Lebensthema.

Dies hat m.E. entscheidende Konsequenzen für das Verständnis der paulinischen Theologie: Auf diesem biographischen Hintergrund ist es evident, dass das Problem des Gesetzes und das Verhältnis von Gesetz und Gerechtigkeit von Paulus grundsätzlicher reflektiert wurden als von irgendeinem anderen frühchristlichen Autor. Hier zeigt sich nicht nur das intellektuelle Potential des ‚studierten' Schriftgelehrten, sondern auch die bei aller Gebrochenheit weiterbestehende fundamentale Bedeutung jener Größe, der schon das primäre Interesse des ‚vorchristlichen' Paulus gegolten hatte. Der Pharisäer konnte die Tora nicht als Randproblem behandeln,[87] sondern musste ihre Gültigkeit angesichts des Kommens Christi für

---

ist historisch allzu unsicher, und auch die Zugehörigkeit R. Gamaliels I. zu einer der Schulen lässt sich aus den Quellen nicht sicherstellen (vgl. abgewogen NIEBUHR, Heidenapostel [s. Anm. 66], 56f.).

[85] S. den Überblick über direkte und indirekte Zitate bei TIWALD, Hebräer (s. Anm. 3), 90–97, 102–104.

[86] So TIWALD, Hebräer (s. Anm. 3), 104, der betont: „Seine besondere Gewichtung der Prophetentexte hebt ihn … nicht vom ‚jüdischen Konsens' ab, … sondern bindet ihn gerade in diesen ein. Allerdings nicht in *den* Konsens *des* Judentums, sondern in einen Konsens, wie ihn pharisäische oder jüdisch-apokalyptische Kreise … beanspruchen konnten."

[87] C. DIETZFELBINGER, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, WMANT 58, Neukirchen-Vluyn ²1989, 116. Die vielfältigen Versuche, die paulinische Rechtfertigungslehre aufgrund ihrer erst im Galater- und Römerbrief ausgeführten Be-

Juden und Heiden grundsätzlicher reflektieren. So sehr die Fragen von Gesetz und Gerechtigkeit im Galater- und im Römerbrief aufgrund konkreter Anlässe erörtert werden, spricht doch vieles dafür, dass diese Reflexion sein Denken und Wirken seit seiner Berufung bzw. den frühen Missionserfahrungen begleitet hat. Spätestens mit der programmatischen Heidenmission musste er diese Frage in einer seiner theologischen Bildung entsprechenden Weise reflektieren.

c) Auf dem Hintergrund der pharisäischen Anliegen wird auch der ‚Eifer' zur Eindämmung der neuen ‚Sekte' der Jesusanhänger verständlich:[88] Das entscheidende Ärgernis war nicht deren ‚Messianismus', denn die messianische Hoffnung war dem Pharisäismus keineswegs fremd (vgl. PsSal 17f.), es war auch nicht nur die Tempel- und Torakritik der Hellenisten.[89] Der Gipfel war vielmehr die Tatsache, dass diese einen als Gotteslästerer Verurteilten und Gekreuzigten (der somit nach Dtn 21,22f. als verflucht gelten musste[90]) als den Messias, ja als Lebendigen verkündigten, im Gebet anriefen und in seinem Namen Machttaten vollbrachten. Eine solche Praxis konnte für den jungen pharisäischen Schriftgelehrten nur als Verehrung eines Toten[91] und damit als blasphemische Verführung erscheinen. Wer solches – zumal im Kontext der (griechisch sprechenden) Synagogen – verkündigte, war ein Verführer des Volkes: Das musste den ‚Eifer' erregen.

Der Umstand, dass Paulus gerade in der Ausübung dieses ‚Eifers' für die Gültigkeit der Tora seine Lebenswende erfuhr, musste eine fundamentale Umwertung der Werte in seinem Denken in Gang setzen (vgl. Phil 3,4–9). Hier gründet die neue Wahrnehmung Christi (2Kor 5,16) und der Bedeutung der Tora.[92] Dass Paulus selbst als Verfolger berufen wurde, auf einem Weg, auf dem er – in bester religiöser Absicht – dem nun als wahr erkannten Gotteshandeln widerstrebt hatte, bildet m.E. die biographische Grundlage dafür, dass er später von der rein gnadenhaft erfolgenden Recht-

---

zeugung als Spätentwicklung, veranlasst durch die galatische Krise, oder als Randthema des paulinischen Denkens zu bestimmen, unterschätzen die grundlegende Bedeutung der pharisäischen Prägung des Paulus.

[88] S. dazu HENGEL/DEINES, Paulus (s. Anm. 65), 174–180; NIEBUHR, Heidenapostel (s. Anm. 66), 26–35.

[89] So der Vorwurf Apg 6,13f., der zwar bei Lukas als Falschzeugnis eingeführt wird, aber durchaus spiegelt, wie die Predigt der Hellenisten gehört werden und den ‚Eifer für das Gesetz' stimulieren konnte.

[90] Dass diese Denkfigur für Paulus von Bedeutung ist, zeigt Gal 3,13. 11QT LXIV 7–12 überträgt den Fluch der Tora auch auf durch Kreuzigung Hingerichtete.

[91] So K. HAACKER, Paulus. Der Werdegang eines Apostels, SBS 171, Stuttgart 1997, 92f.

[92] S. dazu DIETZFELBINGER, Berufung (s. Anm. 87), 101f.

fertigung der *Gottlosen*, ohne Berücksichtigung ihrer Erfüllung von Torageboten sprechen und sich zur *Heiden*mission berufen wissen konnte.

Man kann natürlich fragen, ob Paulus in seinem Eifer und dann auch in seiner Sicht, dass der Beschnittene das ganze Gesetz halten muss, eher Rigorist ist. Das würde ihn freilich nicht aus dem jüdischen Diskurs, auch nicht aus dem Pharisäismus ausschließen, sondern – wenn man so will – eher der Richtung Schammais näherbringen. Freilich entspricht die Position, dass die Beschneidung auf die Tora *in toto* verpflichtet, einem breiteren Konsens des antiken Judentums.[93]

d) In Übereinstimmung mit pharisäischem Denken steht auch die paulinische Form des Glaubens an die Auferweckung der Toten. Diese Hoffnung ist ursprünglich in apokalyptischen Kreisen entstanden (Jes 26,19f.; 1Hen 22; Dan 12,2f.) und in Palästina durch die Ereignisse der Makkabäerzeit (vgl. 2Makk 7) und die pharisäische Bewegung populär geworden. Sie ist kein pharisäisches Proprium, obwohl sie einen wichtigen Differenzpunkt zu den Sadduzäern markierte, vielmehr steht hier wohl die ganze frühe Jesusbewegung im Einklang mit apokalyptischen und pharisäischen Sichtweisen. Obwohl die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten auch in der Diaspora bekannt war, treten in Texten aus diesem Bereich teilweise doch die apokalyptisch-kosmischen Erwartungen gegenüber einem eher individuell ausgerichteten Jenseitsglauben zurück.[94]

Demgegenüber ist der Befund bei dem Diasporajuden Paulus erstaunlich. Neben dem übernommenen Grundkerygma der Auferweckung Jesu (1Kor 15,3f.; vgl. 15,11) formuliert er in 1Kor 15,20 einen Zusammenhang zwischen der Auferweckung Christi als des ‚Erstlings' und der Auferweckung aller, die in der Auferweckung dieses ersten bereits verbürgt ist. Darin folgt er einer apokalyptisch-kollektiven Erwartung, die im palästinischen Judentum beheimatet ist und in Texten wie 4Esra oder 2Baruch Parallelen besitzt. In 1Kor 15,35–49 tritt er der aus griechischen Denkvoraussetzungen begreiflichen Leugnung einer (leiblichen) Auferstehung (1Kor 15,12) mit einem exegetisch kühnen Versuch entgegen, die Leiblichkeit des Auferstehungslebens trotz der offenkundigen Andersartigkeit und Inkommensurabilität desselben zu begründen. Für Paulus war eine

[93] Vgl. Josephus, Ant. Iud. 13,257f.318f.; 20,139.

[94] Eine signifikante Ausnahme bildet das 2. Makkabäerbuch. Die Rede von der Auferstehung wird völlig gemieden in 4Makk, sie tritt ebenfalls zurück in Weish, bei Philo und in JosAs. S. dazu U. FISCHER, Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum, BZNW 44, Berlin 1978. Freilich darf man die Differenzen nicht zu stark ansetzen, Texte aus der Henochtradition waren auch in der Diaspora in griechischer Sprache verbreitet, und auch in den Sprüchen des Pseudo-Phokylides 103f. ist der Auferstehungsglaube bekannt, wenngleich neben die Rede von der Unsterblichkeit der Seele gestellt. S. dazu M. HENGEL, Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe, in: DERS., Studien zur Christologie (s. Anm. 61), 386–450, 417–439.

eschatologische Trennung von Seele und Leib bzw. von geistigem und materiellem Teil des Menschen offenbar undenkbar.[95] Aufgrund dieser ganzheitlichen Anthropologie wird er auch die Auferweckung des zuvor ‚begrabenen' Jesus in der Formel 1Kor 15,3 nicht anders als (pneumatisch-)leiblich verstanden haben.[96]

Dies fügt sich in die Denkwelt des Pharisäismus und verwandter palästinisch-jüdischer Kreise. In der Rede von dem „Gott, der die Toten lebendig macht" (Röm 4,17), mag ein Anklang an die 2. Benediktion des 18-Bitten-Gebets, einem im Synagogengottesdienst täglich rezitierten Text, vorliegen.[97] Das von Paulus aufgenommene oder selbst formulierte Bekenntnis zu Gott, „der Jesus von den Toten auferweckt hat" (Röm 4,24; 8,11) ist die österliche Applikation dieses Bekenntnisses. „Für Paulus gehört der Glaube an die Auferweckung der Toten zu seinem pharisäischen Erbe."[98]

e) Nicht zuletzt gehört auch die Art und Weise des Bezugs auf die Schriften zum ‚vorchristlichen' und näherhin durch seine pharisäische Ausbildung geprägten Erbe des Apostels, wenngleich er diese dann aufgrund seiner Christuserkenntnis und unter dem Vorzeichen der eschatologischen Erfüllung und des erfahrenen endzeitlichen Gotteshandelns deutet. Seine Schriftauslegung bleibt nicht auf der Ebene jener charismatisch-enthusiastischen Lektüre der Urgemeinde, sondern erfolgt – zumindest dort, wo er sich mit jüdischen oder judaisierenden Positionen auseinandersetzt – mit präzisen Zitaten und mithilfe zeitgenössisch anerkannter Auslegungsmethoden. Der Apostel erweist sich darin als ausgebildeter Schriftgelehrter, der auch als Verkündiger Jesu Christi mit den einst erlernten Methoden arbeitet und für seine Sicht der Dinge argumentiert. Dies soll abschließend an einigen Beobachtungen gezeigt werden.

2.4 Die Rezeption der Schrift und zeitgenössisch-jüdischer Methoden der Schriftauslegung

Freilich sieht sich jeder Versuch, die spezifisch pharisäischen Züge in der paulinischen Exegese genauer herauszuarbeiten, dem Problem gegenüber, dass wir keine direkten Zeugnisse pharisäischer Schriftauslegung besitzen. Der Rückschluss von frührabbinischen, der Mischna oder den frühen Mi-

---

[95] Vgl. HENGEL, Begräbnis (s. Anm. 94), 149.

[96] Auch wenn unklar bleibt, ob Paulus bereits Erzählungen vom ‚leeren Grab' kannte – er nimmt nirgendwo auf solche Bezug –, dürfte er sich doch die Osterereignisse nicht anders als im Sinne eines ‚leeren Grabes' gedacht haben. Wo man dies bestreitet, macht man den Pharisäer zu schnell zum Apologeten eines ‚modern' spiritualisierenden Verständnisses.

[97] HAACKER, Paulus (s. Anm. 91), 69.

[98] K. HAACKER, Der Brief des Paulus an die Römer, ThHK 6, Leipzig 1999, 108.

draschim entnommenen Zeugnissen, ist nicht unproblematisch, und die Analogieschlüsse aus zeitgenössischen oder älteren Werken nichtpharisäischer Herkunft (Qumran, Pseudepigraphen) können allenfalls einen weiteren Konsens der zeitgenössischen palästinisch-jüdischen Auslegung belegen, nicht spezifisch-pharisäische Züge. Dennoch ergeben sich aus dem Zusammenspiel beider Fragerichtungen starke Indizien für die Verwurzelung der paulinischen Schriftauslegung im jüdischen Diskurs seiner Zeit und damit für den bleibenden Einfluss seiner ‚vorchristlichen' Bildung.

2.4.1 Paulus und die jüdische Schriftauslegung im Spiegel von Qumran

Die entscheidende Erweiterung unseres Quellenbestandes hat sich in den letzten Jahrzehnten durch die sukzessive Veröffentlichung der parabiblischen und exegetischen Texte aus der Qumran-Bibliothek ergeben. Während die nur in Qumran belegten Pesharim sehr wahrscheinlich die spezifische Exegese der ‚Qumran-Gemeinde', d.h. der Trägerkreise der Qumran-Bibliothek repräsentieren, sind die übrigen exegetischen und parabiblischen Texte wohl mehrheitlich nicht in dieser Gruppierung entstanden und repräsentieren somit einen weiteren Rahmen von Schriftrezeption und -exegese des palästinischen Judentums um die Zeitenwende. Da Paulus selbst kaum unmittelbar von der Qumran-Gemeinschaft beeinflusst sein kann und deren gruppenspezifische Texte wahrscheinlich nicht kannte, deuten Parallelen in der Schriftauslegung auf das gemeinsame jüdische Erbe hin. Aus der Vielzahl der Aspekte soll hier nur auf einige ausgewählte Punkte hingewiesen werden:

a) Ein wichtiger Ertrag der Qumran-Funde war die Wahrnehmung, dass in der Bibliothek unterschiedliche Buch- und Textformen derselben autoritativen Bücher nebeneinander vorliegen und offenbar auch gleichzeitig verwendet wurden. Diese Vielfalt der Textformen, sowohl im Hebräischen als auch im Griechischen, erschwert einerseits jeden exakten Textvergleich. D.h. aber, wenn Paulus die Schrift zitiert, können wir nicht davon ausgehen, dass ihm die uns verfügbare Form des masoretischen oder LXX-Textes vorgelegen hat. Somit bleiben auch stets Unsicherheiten, ob eine Abweichung von unserem LXX-Text Resultat einer bewussten Adaption oder Modifikation ist oder auf eine andere Textgestalt zurückgeht.

Wenn Paulus (anders als 2Tim 4,13 suggeriert) wohl nicht selbst Schriftrollen besaß und als ‚Handgepäck' mit sich führen konnte, war er entweder von Exzerpten oder Testimonien oder von den in einzelnen Synagogen oder Gemeinden verfügbaren Texten abhängig. So könnte die Differenz der Textform einzelner Zitate auch darauf beruhen, dass Paulus in Ephesus bei der Abfassung des 1. Korintherbriefs und in Korinth bei der Abfassung des Römerbriefs auf unterschiedliche Textrezensionen rekurrierte.[99] Hinzu

[99] So TIWALD, Hebräer (s. Anm. 3), 115–117. S. andererseits die Interpretation der Zitate bei WILK, Bedeutung (s. Anm. 74), 291.310.

kommt natürlich das Phänomen des Gedächtniszitats: Wenn Paulus, was man durchaus vermuten kann, wesentliche Teile der Schrift nahezu auswendig kannte, lassen sich auf diesem Hintergrund viele Aspekte des paulinischen Schriftgebrauchs, von der freien Kombination unterschiedlicher Stellen bis hin zu Variationen der Textgestalt, erklären.[100]

b) Auch im Blick auf die Schriftbezüge beeindruckt in der Qumran-Bibliothek und anderen zeitgenössischen jüdischen Texten die immense Variationsbreite zwischen wörtlichen Zitaten, signifikanten Abänderungen und mehr oder weniger freien Bezugnahmen. Auch hinsichtlich der Einleitungsformeln existierte eine breite Vielfalt, und während z.B. in der Damaskusschrift die Einleitungsformeln sehr frei gehandhabt werden, finden sich in den Pescharim fester geprägte Formeln.[101] Diese Vielfalt von Zitaten und Zitatkombinationen, Paraphrasen, Anspielungen und Anklängen[102] findet sich in analoger Weise in den paulinischen Briefen. Die relative Freiheit des Umgangs mit der Schrift, einschließlich der Freiheit, Texte zu modifizieren und zu adaptieren, bringt den Apostel nicht in einen Gegensatz zur zeitgenössisch-jüdischen Exegese, sondern verbindet ihn mit dieser.[103]

c) Quantitativ ragen bei Paulus Zitate aus Jesaja, Psalmen, Genesis und Deuteronomium hervor.[104] Damit finden nicht nur alle drei Teile der Schrift Berücksichtigung, sondern besonders dicht eben jene Schriften, die in der Qumran-Bibliothek am häufigsten durch Handschriften vertreten sind.[105] Während in einem Teil der Qumran-Texte allerdings die Anklänge an die Bücher der Tora dominieren, verbindet die Hochschätzung der Propheten und Psalmen den Apostel (und weite Teile der urchristlichen

[100] Vgl. dazu auch E.P. SANDERS, Paul's Jewishness, in T.G. Casey/J. Taylor (Hg.), Paul's Jewish Matrix, Bible in Dialogue 2, Rom 2011, 51–73, 55–59.

[101] C. METZENTHIN, Jüdische Schriftgelehrsamkeit bei Paulus, in: J. Frey/E.E. Popkes (Hg.), Jesus, Paulus und die Texte von Qumran, WUNT 2/390, Tübingen 2015, 163–183, 167, weist darauf hin, dass die Forschung lange unter dem Eindruck des Pescher Habakuk stand, doch sind die Pescharim nicht die einzige Auslegungsform in den gruppenspezifischen Texten und erst recht nicht repräsentativ für die gesamte Quman-Bibliothek oder die zeitgenössische jüdische Schriftauslegung.

[102] S. dazu die detaillierte Kategorisierung bei R.B. HAYS, Echoes of Scripture in the Letters of Paul, New Haven 1989.

[103] Wenn METZENTHIN, Schriftgelehrsamkeit (s. Anm. 101), 183, am Ende allerdings folgern will, dass Paulus die Praxis jüdischer Schriftauslegung „nicht in einem theoretischen Studium gelernt hat" und dabei auf BECKER, Paulus (s. Anm. 9), 38f. rekurriert, dann verschenkt er einen wichtigen Teil des Ertrags seiner Beobachtungen. Die paulinische Auslegung ist nicht einfach das Ergebnis des Hörens der „Auslegungen jüdischer Rabbis oder christlicher ‚Schriftgelehrter'" (METZENTHIN, a.a.O., 183).

[104] Vgl. TIWALD, Hebräer (s. Anm. 3), 102.

[105] Vgl. E. TOV, Categorized List of the „Biblical Texts", in: ders. (Hg.), The Text from the Judaean Desert. Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series, DJD 39, Oxford 2002, 165–183.

Schriftauslegung) mit jüdisch-apokalyptischen und pharisäischen Kreisen. Und auch für das Verständnis der Psalmen als prophetischer Texte, das sich z.B. in der Zitateinleitung καὶ Δαυὶδ λέγει Röm 11,9 (vgl. 4,6) zeigt, findet sich trotz aller hermeneutischen Differenzen in 11QPs[a] mit seiner Betonung der davidischen Autorschaft eine wichtige Entsprechung.[106] Paulus steht in seinem Schriftgebrauch in einem breiten Strom jüdischer Tradition.[107]

2.4.2 Methoden der Schriftauslegung

Auch in den von Paulus angewandten Methoden der Schriftanwendung und Schriftkombination lassen sich zahlreiche Parallelen zu Texten des zeitgenössischen Judentums erkennen.[108] Obwohl die Systematisierung der rabbinischen Auslegungsregeln in den ‚Dreizehn Middot' des R. Jischmael oder den ‚Sieben Middot' Hillels erst in deutlich späterer Zeit erfolgte[109] und anzunehmen ist, dass „diese Interpretationsregeln vom Judentum aus der hellenistischen Rhetorik übernommen und *ansatzhaft* auch im Judentum schon lange vor Hillel praktiziert wurden,"[110] ist es nicht ohne Bedeutung, dass sich bei Paulus Parallelen zu einigen jener Auslegungsregeln finden.

Mehrfach findet sich bei Paulus der *Qal-wa-chomer*-Schluss (*a minori ad maius*), vom Leichteren auf das Schwerere: So z.B. wenn Paulus in Röm 5,10 feststellt, dass Gott nun umso mehr seine Lebensmacht an denen erweist, die mit ihm versöhnt sind, wenn er doch schon zuvor die Versöhnung gewirkt hat, „als wir noch Feinde waren". Oder kurz darauf in Röm 5,15 in dem Argument, dass „wenn an der Sünde eines Einzelnen viele gestorben sind, umso mehr die Gabe der Gnade durch den einen, Christus, überreichlich auf die vielen kam" (analog noch einmal in 5,17), oder in Röm 11,24, dass, wenn schon die Zweige aus dem wilden Ölbaum dem edlen eingepfropft wurden, umso mehr die ursprünglichen Zweige dem

---

[106] So E.E. POPKES, Essenisch-qumranische Psalmen-Rezeptionen als Kontrastgröße zur paulinischen Psalter-Hermeneutik, in: Frey/Popkes (Hg.), Jesus (s. Anm. 101), 230–250, 249f.

[107] So TIWALD, Hebräer (s. Anm. 3), 105.

[108] Vgl. die grundlegende Bestandsaufnahme bei D. INSTONE BREWER, Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE, TSAJ 30, Tübingen 1992.

[109] Vgl. G. STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, München [8]1992, 25ff.; a.a.O., 27f.: „Die sieben Middot Hillels sind nicht von Hillel erfunden, sondern eine Zusammenstellung von damals üblichen Hauptarten des Beweisverfahrens… Historisch ist die Verbindung Hillels mit den sieben Regeln nicht zu sichern."

[110] So TIWALD, Hebräer (s. Anm. 3), 124. Vgl. HENGEL/DEINES, Paulus (s. Anm. 65), 115: „Es handelte sich um Argumentationsmittel hellenistischer Rhetorik bzw. Exegese, und sie waren in gewisser Weise Allgemeingut."

eigenen Ölbaum wieder eingepfropft werden sollen. Die Umkehrung des Schlusses (*a maiore ad minus*) begegnet ebenfalls in Röm 5,6.

Die Denkfigur der *Gezera schawa* (d.h. den Analogieschluss von einer Stelle auf eine andere aufgrund der Verwendung desselben Wortes) gebraucht Paulus ebenfalls an mehreren Stellen, z.B. in Röm 4,1–8, wo der Terminus λογίζεσθαι aus Gen 15,6 und Ps 31,1f. LXX Anlass gibt, den Psalm zur Interpretation von Gen 15,6 heranzuziehen.[111] Hier begegnet „ein Analogieschluss, dessen Logik der einer *Gezera schawa* entspricht."[112] Allerdings hat Friedrich Avemarie in seiner minutiösen Vergleichung der bei Paulus und in Qumran begegnenden lexematischen Assoziationen darauf hingewiesen, dass diese vorrabbinischen Beispiele dieses Schlussverfahrens doch in ihrer Funktion und Ausgestaltung von der relativ klar formalisierten *Gezera schawa* der Rabbinen[113] noch weit entfernt sind. Das zeigt aber nur, wie stark in der rabbinischen Bewegung nach 70 die Auslegungsmethoden verfeinert und formalisiert wurden, und wie sehr sie mit spezifischen Formen halachischer Argumentation zusammenhängen.

Weitere Parallelen zu anderen Schlussformen aus den ‚Sieben Middot' lassen sich gleichfalls ausfindig machen. So lässt sich hinter der Rede von der Zusammenfassung der Gebote im Liebesgebot Röm 13,9 und Gal 5,14 eine gewisse Entsprechung zum Schluss vom Allgemeinen aufs Besondere bzw. vom Besonderen aufs Allgemeine (*Kelal u-ferat u-ferat u-kelal*) erkennen, und auch die Folgerung aus der Stellung im Kontext (*Dabar halamed me-injano*) lässt sich bei Paulus nachweisen, wenn er im Interesse seiner theologischen Argumentation die in der biblischen Chronologie vorgegebene Abfolge von Gesetz bzw. Beschneidung und Verheißung in Gal 3,17 und Röm 4,10f. argumentativ geltend macht. All dies macht Paulus freilich nicht zum Rabbinen, ja nicht einmal eine spezifisch pharisäische Prägung ist mit solchen Beobachtungen zu erweisen, weil eben die Schlussverfahren der ‚Middot' in der zeitgenössischen Rhetorik weiter verbreitet waren. Doch zeigen diese Detailbeobachtungen durchaus, dass Paulus weit über die ‚charismatische' Auslegung der Urgemeinde hinaus

---

[111] S. dazu ausführlich B. SCHLIESSER, Abraham's Faith in Romans 4. Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6, WUNT 2/224, Tübingen 2007, 313–315.350–356.

[112] So F. AVEMARIE, Gibt es eine vorrabbinische Gezera schawa? Schriftauslegung durch lexematische Assoziation in Qumran, bei Paulus und in der frühen rabbinischen Literatur, in: Frey/Popkes (Hg.), Jesus (s. Anm. 101), 185–230, 215. Vgl. SCHLIESSER, Abraham's Faith (s. Anm. 111), 315: „if a broad definition of the *gezerah shavah* is accepted".

[113] Dazu präziser AVEMARIE, Gibt es eine vorrabbinische Gezera schawa? (s. Anm. 112), 186.

an schlüssigen Argumentationen interessiert ist und diese auch gemäß den Standards zeitgenössischer Schriftauslegung auszuführen in der Lage ist.

Weitere Auslegungstechniken sind hier nur noch knapp zu benennen.[114] Zu Recht wurde in der Forschung die Argumentation mit Abraham in Röm 4 immer wieder in die Nähe zum Midrasch gestellt. In einer gewissen Analogie zu späteren rabbinischen Exegesen wird eine ganze Passage von einem Zitat (Gen 15,6) ausgehend unter Heranziehung anderer Schriftstellen argumentativ ausgestaltet. Freilich ist der Terminus ‚Midrasch' in der neutestamentlichen Forschung oft allzu unpräzise verwendet worden, so dass die Charakterisierung letztlich keine Präzisierung bringt. Signifikant für das paulinische Schriftverständnis ist weiter die eschatologisch-*typologische* Auslegung der Wüstenepisode in 1Kor 10,1–13: Das biblisch berichtete Geschehen ist τυπικῶς (10,11; vgl. 10,6: τύποι ἡμῶν), zu unserem Vorbild geschehen bzw. zu unserer Zurechtweisung geschrieben.[115] Die Schrift zielt mithin auf die Gegenwart, die als eschatologische Zeit verstanden wird. Diese im Urchristentum verbreitete, hier aber von Paulus explizit gebrauchte Auslegung hat Parallelen in den Pescharim von Qumran, die die Texte aus Propheten und Psalmen ebenfalls auf die eigene Gemeindegeschichte und die eigene Gegenwart hin interpretieren. Formale Parallelen zur spezifisch qumranischen Pescher-Methode (Schriftzitat + „seine Deutung ist" + Anwendung) begegnen bei Paulus allerdings nicht.[116] Selbst die Allegorie, die zunächst in Alexandrien in der Homerauslegung entwickelt und vom Judentum (Aristobul, Aristeasbrief, sowie dann besonders bei Philo) zur Auslegung der Tora verwendet wurde,[117] die sich aber auch bei den Rabbinen (z.B. für das Hohelied) findet, gebraucht Paulus. Programmatisch findet sie sich in Gal 4,21–31 (Hagar – Sara), wo der Apostel sogar den Terminus verwendet: ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα (Gal 4,24).

Freilich sind die paulinischen Argumentationen nicht deshalb ‚stichhaltig', weil er ‚korrekte' oder ‚akzeptierte' Methoden verwendet. Seine kühnen exegetischen und theologischen Folgerungen aus der Schrift sind nur aufgrund bestimmter Voraussetzungen ‚wahr', und die primäre hermeneutische Voraussetzung des Apostels ist natürlich die Christusoffen-

---

[114] S. auch J. FREY, Die religiöse Prägung: Weisheit, Apokalyptik, Schriftauslegung, in: Horn (Hg.), Paulus Handbuch (s. Anm. 4), 59–66.

[115] Vgl. auch Röm 4,23f.: geschrieben „um unseretwillen".

[116] Vgl. T.H. LIM, Midrash Pesher in the Pauline Letters, in: S.E. Porter/C.A. Evans (Hg.), The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After, JSP.S 26, Sheffield 1997, 280–292.

[117] Vgl. C. DOHMEN/G. STEMBERGER, Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments, KStTh 1,2, Stuttgart 1996, 63–74; F. SIEGERT, Homer und Mose. Der Ursprung der jüdischen Schrifthermeneutik im Homer-Unterricht, in: DERS., Predigten II (s. Anm. 73), 55–91.

barung. Doch zeigt sich in der konkreten Durchführung der Schrift-Argumentation das ‚Bildungsprofil' des jüdischen Schriftgelehrten. Wie präzise man darin die spezifisch pharisäische Prägung erkennen darf, bleibt unsicher. Auch Texte aus Qumran zeigen analoge Techniken der Schriftkombination und Schriftargumentation, und die bei Paulus praktizierte *Gezera schawa* ist trotz aller weitreichenden Gemeinsamkeit deutlich entfernt von dem, was die Rabbinen später für die halachische Argumentation formalisierten.[118] Andererseits sind auch diese späteren Formalisierungen nicht *ex nihilo* entstanden, vielmehr erwuchs die rabbinische Schriftauslegung ihrerseits der jüdischen Tradition, und auch in Anbetracht der Brüche, die mit den Katastrophen der Jahre 70 und 135 n.Chr. anzunehmen sind, sind auch hier gewisse Kontinuitäten vorauszusetzen.

2.5 Die schriftgelehrte Ausbildung als biographische Grundlage des paulinischen Denkens

Die Überlegungen haben gezeigt, wie fundamental die paulinische Schriftrezeption nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch in der Schriftauslegung des zeitgenössischen Judentums gründet. Die Schriften Israels bilden für Paulus „den wichtigsten Intertext",[119] anhand dessen er seine zentralen theologischen Überzeugungen argumentativ entwickelt. Wie kein anderer frühchristlicher Autor seiner Zeit war der pharisäisch ausgebildete Diasporajude Paulus befähigt, „innerhalb eines im Frühjudentum auch sonst belegbaren Methodenkanons eigenständige Aussagen und innovative Konklusionen zu ziehen."[120]

Die Methoden und Voraussetzungen der paulinischen Schriftinterpretation weisen deutlich über das hinaus, was er der urchristlichen charismatischen Lektüre entnehmen konnte. Es ist auch unzureichend zu vermuten, Paulus habe diese Form der Schriftrezeption und -kombination als aufmerksamer Hörer von Synagogenpredigten aufnehmen können. Hier musste durchaus mehr erlernt werden. Und auch wenn manche der jüdischen Auslegungsmethoden ihrerseits Regeln der allgemeinen hellenistischen Rhetorik entsprechen, so weist doch ihre dezidierte Anwendung auf die Schriften Israels unter der Voraussetzung, dass sich in ihnen der Wille Gottes für Israel und die Völker zeigt, auf einen dezidiert jüdischen Kontext.

Dass Paulus auch die Legitimation für das Christusevangelium und für seine eigene Mission den Schriften entnimmt und mit ihnen argumentiert,

---

[118] AVEMARIE, Gibt es eine vorrabbinische Gezera schawa? (s. Anm. 112), 228ff.

[119] So H. LÖHR, Art. Paulus I, RAC 26 (2015), 1166–1194, 1189, der (a.a.O., 1190) fortfährt: „Eine entsprechende hermeneutische Technik zur Verwendung paganer mythischer u.a. Narrative findet sich bei P. dagegen gar nicht."

[120] TIWALD, Hebräer (s. Anm. 3), 139.

ist nicht nur eine durch bestimmte Adressaten oder einen spezifischen Diskurs geforderte Argumentationsweise. Vielmehr bildet die Schrift bzw. noch präziser die Tora von Anfang an die Grundlage des paulinischen Denkens, dessen tiefgreifende Modifikation durch die Christusbegegnung ihn gleichermaßen wieder auf die Schrift zurückweisen musste, so dass er nun aus ihr und in Auseinandersetzung mit seinen früheren Positionen die neue Sichtweise auf der Grundlage der Christusoffenbarung begründen und entwickeln musste. Darin zeigt sich die bleibende Prägung der jüdischen und näherhin pharisäischen Prägung des Paulus auch als Apostel Jesu Christi.

3. Antiochener oder Pharisäer?

War Paulus nun eher Antiochener oder eher Pharisäer? Vielleicht ist diese Frage – auch als Alternative – falsch gestellt. In seiner späteren Wirksamkeit als Apostel Jesu Christi, soweit sie uns durch seine Briefe erschlossen ist, war Paulus nicht mehr Repräsentant einer spezifischen Gemeinde und insofern nicht mehr Antiochener, und auch schon als Mitarbeiter der antiochenischen Mission war er ein eigenständig geprägter und zudem in einer besonderen Weise von Christus berufener Apostel. Doch so sehr Paulus als Jesusnachfolger und Missionar in Antiochien und schon zuvor Traditionen und Auslegungen der urchristlichen Bewegung aufgenommen und an ihrer Weiterentwicklung mitgearbeitet haben dürfte, ist die wesentliche Grundlage seiner Schriftauslegungskompetenz in jenem Bildungsprofil zu sehen, das er sich in seiner ‚vorchristlichen' Zeit angeeignet hatte.

Die grundlegende Vertrautheit mit der Schrift, primär der LXX, und die methodische Auslegungskompetenz des pharisäischen Schriftgelehrten bieten die Grundlage seiner Argumentation – nicht nur mit den Gesprächspartnern in Galatien oder im Römerbrief, sondern zunächst – und bleibend – mit dem pharisäischen Schriftgelehrten, dessen Argumente ihm auch in seiner apostolischen Wirksamkeit deutlicher vor Augen standen als anderen. Nur deshalb konnte Paulus die Fragen von ‚Gesetz' und ‚Gerechtigkeit' in einer so viel grundsätzlicheren Weise reflektieren als alle anderen Verkündiger neben ihm.

9. Paul the Apostle – A Life between Mission and Captivity[1]

From the thorough study of Paul's "last days" or, rather, his last years, the events and developments before his death, the consideration of the development of tradition and the reception of Paul after his end, and, of course, the enigmatic time in-between, we can now focus again on Paul's apostolic life and mission. It was Paul's mission that led to his death, and – as often – his death, interpreted as a martyrdom, was the 'seal' to his mission. What end do we arrive at when studying Paul's last days, his death, and from there, his mission? I will start from three paradoxical statements regarding the study of Paul's life and work, then expose the tension between mission and captivity in the different stages of his life and work, and in its external or physical and its internal or theological dimension. As a conclusion, I will finally discuss the various 'ends' of Paul, or different perspectives on his end.

I. Three contradictory observations in the study of Paul's life and work

1. How much we apparently know – and how little we actually know

Paul the Apostle is certainly the best-known individual figure in early Christianity. He is the earliest author of the Jesus movement; at least seven of his writings are preserved, more than of any other Christian author of the first century and later equalled only by Ignatius.[2] Neither Jesus himself

---

[1] Concluding lecture of the Tarragona conference on "The Last Years of Paul" in June 2013, with only minor changes and expansions and strictly limited footnotes.

[2] *Ignatius* of Antioch also left a corpus of seven epistles (according to the general view of authenticity), but they are all from his last journey to Rome, when he faced his martyrdom. About his former life we know very little (cf. W.R. SCHOEDEL, Art. Ignatius von Antiochien, TRE 16 [1987], 40–45). According to Harnack's view, the first individual Christian after Paul whom we know more of is *Tertullian*; cf. A. V. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen ^{4}1909, 556 note 1, quoted by M. HENGEL/

nor any | other from the circle of Jesus' first and direct followers have left any writing, and the books traditionally attributed to one of the apostles, the gospel according to Matthew, the gospel and the epistles of John (and also the apocalypse) and the two epistles of Peter, were most probably not written by those apostles, but only later attributed to them.

In addition to Paul's seven undisputed letters, there are some early reflections of his life and work in the epistles pseudonymously attributed to him, and even more coherently in Luke's historical 'monograph' which is far less an account of the 'acts of the apostles' (πρᾶξεις ἀποστόλων) than a narrative of Paul's mission. Paul's journeys cover more than half of the book, whereas the mission of the other missionaries, even of the majority of the twelve apostles, is not taken into account. And it is actually the Book of Acts that has shaped the image of Paul in Christian tradition: his conversion near Damascus, his three missionary journeys, his miracles and his philosophical preaching on the Areopagus, and finally his trial and his journey to Rome, although particularly his end is passed over in silence.[3] And not only the traditional image, but also the historical reconstruction of Paul's life is strongly dependent on the image drawn by Luke (i.e. also on the issue of Luke's reliability), because without the data of Acts it would be impossible to reconstruct the framework of Paul's life and the setting of his writings.[4]

But although we have more sources for Paul than for any other early follower of Jesus, we must frankly admit that we actually know very little details about Paul's life.[5] The preserved epistles cover only a short period of seven or eight years, roughly a fourth of the ca. thirty years Paul lived as a follower of Christ and as a missionary. About his pre-Christian period,[6] we have only a few brief remarks in his letters, some of which are

---

A.M. SCHWEMER, Paul between Damascus and Antioch. The Unknown Years, London 1997, 1 and 320 note 2.

[3] On the impact of Luke's image of Paul cf. W. WISCHMEYER, The Reception of Paul in the History of the Church, in: O. Wischmeyer (ed.), Paul. Life, Setting, Work, Letters, London 2012, 355–365 (355–356).

[4] This was convincingly demonstrated in Rainer Riesner's important study on Paul's chronology: R. RIESNER, Paul's Early Period. Chronology, Mission Strategy, Theology, Grand Rapids 1998, cf. also HENGEL/SCHWEMER, Paul (see note 2), 6–11. On the contrary, attempts to reconstruct Paul's life and chronology without the framework of Acts do not lead to any scholarly consensus.

[5] Cf. generally E. EBEL, The Life of Paul, in: Wischmeyer (ed.), Paul (see note 3), 97–110; K. HAACKER, Paul's Life, in: J.D.G. Dunn (ed.), The Cambridge Companion to St. Paul, Cambridge 2005, 19–33; more extensively K. HAACKER, Paulus. Der Werdegang eines Apostels, SBS 171, Stuttgart 1997; J. MURPHY-O'CONNOR, Paul. His Story, Oxford 2004.

[6] Cf. M. HENGEL, The Pre-Christian Paul, London 1991.

shaped by a | contrast scheme which makes them difficult to interpret.[7] Some important information is only from Luke, without confirmation in Pauls' authentic letters, thus the notes about Tarsus as his home town, about his education in Jerusalem under Gamaliel, and about his Roman citizenship.[8] We do not exactly know when he was born, and how he was raised and educated in a diaspora Jewish community. We can only speculate whether he was actually married[9] or widowed or nothing the like, because none of our sources mention anything about his personal life. From some of his remarks, combined with other sources, we can partly reconstruct his religious views before his call[10] and draw some conclusions about his position within the multifaceted Judaism of his days and the background of his 'zeal' against the Jesus followers.[11]

Though recent scholarship has opened up a fresh perspective on the issue of his visionary or mystic experiences,[12] we have no direct access to the decisive moment in his life, his 'conversion' or rather his 'call' to follow Christ. So we do not know, what he saw and heard and what kind of reality it is that he encountered in a manner that changed his life. We can, then, fragmentarily imagine some of the developments in the period "between Damascus and Antioch" that Martin Hengel has rightly called his "unknown years,"[13] in which the most significant changes in Paul's thought must have occurred. Although we find certain elements of Paul's teaching in his letters, it is still impossible to reconstruct his oral preaching and teaching in the communities he | had founded and instructed. And even

---

[7] Thus especially Gal 1:13–14 and Phil 3:7–8, but cf. J. FREY, The Jewishness of Paul, in: Wischmeyer (ed.), Paul (see note 3), 57–95, esp. 61–62.

[8] Interestingly, the former aspect was rarely disputed, whereas the latter two were frequently doubted in scholarship with reference to the silence of Paul himself in his authentic letters.

[9] Cf. recently D. TROBISCH, War Paulus verheiratet? Und andere offene Fragen der Paulusexegese, Gütersloh 2011.

[10] Cf. HENGEL, Paul (see note 6); J. FREY, Die religiöse Prägung. Weisheit, Apokalyptik, Schriftauslegung, in: F.W. Horn (ed.), Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 59–66.

[11] See my attempt in FREY, Jewishness (see note 7), on the persecutor and his zeal see HENGEL, Paul (see note 6), 63–86.

[12] Cf. B. HEININGER, Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie, HBS 9, Freiburg 1996; H.-C. MEIER, Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament, TANZ 26, Tübingen 1998. More recently, U. LUZ, Paul as Mystic, in: G. Stanton et al. (eds.), The Holy Spirit and Christian Origins. Essays in Honor of J.D.G. Dunn, Grand Rapids 2004, 131–143; D. MARGUERAT, Paul the Mystic, in: J. Krans et al. (eds.), Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honour of M.C. de Boer, NT.S 149, Leiden 2013, 76–93; G. THEISSEN, Paulus und die Mystik. Der eine und einzige Gott und die Transformation des Menschen, ZThK 110 (2013), 263–290.

[13] HENGEL/SCHWEMER, Paul (see note 2).

if we include Acts in our attempt to reconstruct Paul's chronology, the sequence of his letters and especially the date of Galatians and Philippians remain uncertain.

Finally, as the Tarragona conference has clearly shown, the open end of Acts leaves numerous open questions about Paul's 'last days', his captivity and possible activity in Rome, and his alleged martyrdom.[14] Did he really die in Rome, or elsewhere in the West? Did he die in the Neronian persecution in 64 CE, or even earlier in 62 CE, just due to Nero's confirmation of the death sentence pronounced by Festus in Judaea? Was he killed by the sword, as some traditions claim, or did he simply die from hunger, wounds or infections in a dark prison? Was he released from his Roman arrest and undertake further missionary journeys, before returning to Rome and suffering the martyrdom there? And did these journeys bring him again to the East, as some have conjectured from the Pastoral Epistles, or rather to the further West, as 1Clement 5:6, from its Roman perspective, and other sources suggest? Did he really get to the Roman province of Spania, as he intended according to Rom 15:24,28, or more precisely to Tarragona, which is the most plausible candidate, if the journey as such can be established? Or is the phrasing in 1Clement just derived from the intention declared in Romans 15? Uncertainty will remain, even after the Tarragona conference and the present volume.

That we know so little about Paul's biography is predominantly due to the fact that Paul himself, in his letters, very scarcely talks about his personal experiences and his life. Paul's life was not a predominant theme of his preaching, and even less of his apostolic letters. And his own death is also a very marginal topic in his epistles, he only wrote about his impending death in 2Corinthians and Philippians, after some experiences of trial and captivity where he found his life (and missionary work) severely threatened. For Paul's actual death, however, there is no direct testimony, and we have to content ourselves with later reflections and speculations. Actually, we know very little about the end of the best-known early Christian leader figure. |

2. The most brilliant theologian – and the one who was most ignored and misunderstood

A second striking contradiction deserves being mentioned: Paul is, as far as we know, not only the first theologian of the Jesus movement but also the only formally educated theologian in the first century, but among his

---

[14] Cf. H.W. TAJRA, The Martyrdom of St. Paul. Historical and Judicial Context, Traditions, and Legends, WUNT 2/67, Tübingen 1994, 198: "The story of Paul's final days in Rome and the exact circumstances of his death and burial are to a very great extent shrouded in obscurity."

contemporaries and among later recipients his theology was largely misinterpreted and generally less influential than other aspects of his life.

Of course, there is some probability that the author of Matthew was a scribe, and also the authors of the Fourth Gospel and of Hebrews demonstrate considerable exegetical skills. But for none of the other New Testament authors, the early sources make a claim equal to that made for Paul: According to Luke (Acts 22:3), he had been a student of one of the most famous Jewish teachers of his time, a *talmid hakham,* who had studied the Scriptures according to the Pharisaic interpretation in Jerusalem, the centre of Jewish education.[15] Notwithstanding the problems of this precise claim, his letters also demonstrate considerable skills in scriptural interpretation, some aspects of rhetorical elaboration, and even pieces with poetic quality (cf. 1Cor 13), and his argument in several passages presents a kind of theological rigour which can hardly be found in any other writing of the period before Irenaeus.

Neither Jesus himself nor any of his disciples had a higher theological education. They were considered 'illiterate' (Acts 4:13) which probably means that they were without formal education, fishermen and craftsmen from the Galilean countryside. Paul instead was a theologian, well-versed in the Scriptures, in Greek and probably also in Hebrew, acquainted with exegetical techniques and traditions from Hellenistic Judaism and from Palestinian traditions, especially from Wisdom and apocalyptic thought.[16] Although not formally ordained as a Rabbi – this is a praxis developed only after 70 CE – he was theologically and rhetorically trained, probably with the original aim of serving the Jewish communities in the diaspora. For that reason, he had shared the concern to prohibit the preaching and stop the rapid expansion of the group of those who followed that convicted and crucified Galilean Jesus. As an educated theologian, Paul also understood the issues of the early mission not only from a practical standpoint but also from a more fundamental one, so that he could phrase the consequences of the Christ event in a more precise and rigorous manner. This might have contributed to his struggle with Peter and with the community in Antioch mentioned in Gal 2 and to his subsequent increasing isolation. |

Brilliant theologians, however, are not always understood by less educated people, nor is their argument usually followed by those who are in charge of the church. This is also evident in the later reception of Paul. Although he was the most sharp-sighted theologian of the early period, most Christians of the later periods admired and venerated him not for his theology in Romans or Galatians, but rather for his missionary achievements as narrated in Acts, as an author of sacred books, as a mediator of

---

[15] On this claim, see HENGEL, Paul (see. note 6), 40–45.

[16] Cf. FREY, Prägung (see note 10).

heavenly revelations (cf. 2Cor 12) or as an example of asceticism. The centre of his theological thought, his scriptural argument, his views about the human condition or about justification have often been neglected or ignored, and the reception of his precise theological reasoning was always limited to a smaller number of theologically congenial interpreters and to a limited group of Christians capable to follow his argument. Thus, although his missionary concept of the unconditioned admission of the Gentiles and the argument in favour of this concept in his epistles provided the theological foundation for the most important developments of the early church, his theology was misconceived or ignored by the majority of the writers in the 2nd century and thereafter. While his person and authority were held in high esteem, the distinctive shape of his thought was already modified in the Deuteropaulines and in Acts. His reasoning, as for instance his focus on the cross as the reason for a totally changed worldview, was adjusted to later interests or even tamed into a kind of Christian average thought. Only at a few important points in history, his theology was rediscovered by great theologians such as Augustine, Martin Luther, or Karl Barth, to become a provoking stimulus for theological renewal and rigorous thought. The first and most rigorous theologian of early Christianity is also the most misunderstood and possibly even the most ignored New Testament author.

3. Success and tragedy: Paul's struggle for the communion of Jewish and Gentile Jesus followers and the 'parting of the ways' as the inevitable Consequence of his thought

A third contradiction concerns Paul's work and his 'success': In the traditional view, Paul appears to be the most successful missionary of the early church, and one might even state that his defence of the admission of the Gentiles fundamentally contributed to transforming the Jesus movement from a Jewish sect into a universal religion.

Of course, the number of Jesus followers in the early communities was still limited, especially when compared with the well-established Jewish communities e.g. in Asia Minor. But in spite of that, Paul's restless efforts in | travelling and suffering hardships are simply admirable,[17] his thoughtful missionary strategy of founding 'mother communities' in the capitals that served as a base for further mission to the countryside is amazing, and his achievement in founding communities in Asia Minor and Greece cannot be underestimated. Admittedly, the gospel was preached in Ephesus and Rome before Paul arrived there, and many other regions such as Egypt or the further East were evangelized without Pauline involvement. There

[17] Cf. E. EBEL, Paul's Missionary Activities, in: Wischmeyer (ed.), Paul (see note 3), 111–120, 118f.

were also numerous other missionaries who probably suffered similar hardships, and whom we simply do not know of for the lack of sources. But we do not know of any early missionary who worked with such a fundamental theological consideration. What is unique about Paul's ministry, is that he was both missionary *and* theologian,[18] and that not only his theology was influenced by his mission experiences, but also, vice versa, that his theological reasoning sharpened his missionary strategy and his decisions, as is visible in the incident at Antioch (Gal 2) and the Galatian crisis.

But how successful was Paul ultimately? We can ask this in view of the fact that his enduring efforts were focused on the inclusion of the Gentile believers as full members of the one body of Christ. Paul advocated their integration into God's eschatological people, and their unrestricted communion with believing Jews, the remnant of Israel, not only in prayer, but also in meals and life. While Paul argues for the inclusion of the Gentiles in most of his letters, he also defends the legacy of Jewish believers in Rome to keep up their Jewish lifestyle of keeping days and eating merely vegetables but no meat, without being condemned as 'weak' by the supposedly 'strong' Gentile Christians (Rom 14–15).[19] From here we can see that Paul actually kept the ideal of the one body of Christ and the unity of Jewish and Gentile believers until the end of his mission and life.

With this ideal in mind, however, Paul demanded a considerable amount of tolerance from his fellow Jews in the communities. They had to accept the communion with non-Jews whom God had apparently sanctified by his Spirit but who did not practice a Jewish lifestyle regarding purity and food regulations, so that the encounter with them was always under suspicion of causing impurity. Such a communion included table fellowship and sharing vessels, hosting 'brothers and sisters' in one's house,[20] and even touching or kissing | them. And it is easily conceivable that the communion with non-Jews who did not care for essential purity rules could cause difficulties for the Jewish community members in their other social relations, the context of the Jewish family and relatives as well as the context of the local synagogue. They were suspected of being impure and could even be charged of neglecting essential aspects of their traditional ethnic and religious identity, and not all of them were ready to suffer the danger of being

---

[18] Cf. C.K. BARRETT, Paulus als Missionar und Theologe, in: M. Hengel/U. Heckel (eds.), Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, Tübingen 1991, 1–15.

[19] On these problems see the thorough study by V. GÄCKLE, Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom. Zu Herkunft und Funktion der Antithese in 1Kor 8,1–11,1 und Röm 14,1–15,13, WUNT 2/200, Tübingen 2005, 292–449.

[20] The need for Jewish Christians (or Christians following a kind of Jewish ethos) of being hosted not by anybody but by other believers following a similar ethos, but not by pagans, is illustrated in 3John 7–8.

redlined or isolated in their social network. It is, therefore, conceivable that many of them would have rather liked that those Gentile believers also followed the Jewish laws, at least some elementary purity standards, as e.g. phrased in the Apostolic Decree in Acts 15:29.

The opposition to Paul's theologically consequent position was not without reason, but it actually meant a threat not only to Paul's position and authority, but to the feasibility and the success of his whole missionary work. The split with Barnabas and the change of policy in the community of Antioch resulted in Paul's increasing isolation.[21] The counter mission – as he perceived it – was not unsuccessful, and toward the end of Paul's activity in Asia Minor and Greece we see him increasingly polemicizing against Judaizing rivals. He saw his achievements in danger. And ultimately it turned out that his ideal of 'mixed' communities could not be practiced consequently. Some focused on maintaining at least parts of the Jewish identity and purity, whereas others – and probably the majority of the Pauline communities – actually loosened or even abandoned the connection with the Jewish synagogue.[22] This is already visible in the Deuteropaulines where the traces of Jewish identity and lifestyle in the communities disappear, and the issue of the law is apparently already 'solved'.

Thus, in his theological achievements in relativizing the issues of Jewish identity and the soteriological function of the law,[23] Paul apparently failed in his intention to keep together Jewish and Gentile believers in one eschatological community of God. Somewhat tragically, the so-called 'parting of the ways',[24] the final alienation between the synagogue and the Gentile-Christian | church, appears to be an implication of Paul's theological views, in spite of the fact that he himself could and would never have

[21] Cf. J. FREY, Paulus und die Apostel. Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen ‚Kollegen', in: E.-M. Becker/P. Pilhofer (eds.), Biographie und Persönlichkeit des Paulus, WUNT 187, Tübingen 2005, 192–227 (= no. 10 in the present volume).

[22] On the beginnings of such a process of separation, cf. my discussion of the development in Ephesus: J. FREY, Von Paulus zu Johannes. Die Diversität ‚christlicher' Gemeindekreise und die ‚Trennungsprozesse' zwischen der Synagoge und den Gemeinden der Jesusnachfolger in Ephesus im ersten Jahrhundert, in: C.K. Rothschild/J. Schröter (eds.), The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era, WUNT 301, Tübingen 2013, 235–278, 266–268.

[23] Cf. FREY, Jewishness (see note 7), 86.

[24] Of course, there are numerous factors and an extended process that contributed to the result labelled with this (strongly debated) term. Cf., basically, J.D.G. DUNN, The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity, London [2]2006, and J.M. LIEU, The 'Parting of the Ways'. Theological Construct or Historical Reality?, JSNT 56 (1994), 101–119; and critically: A.H. Becker/A.Y. Reed (eds.), The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages, TSAJ 95, Tübingen 2003.

imagined this during his lifetime. His constant efforts, including his final journey to Jerusalem, were instead dedicated to keeping up the unity with Jewish believers in Jerusalem and elsewhere. But ultimately, he failed to keep that unity, and, through his mission and theology, decisively contributed to the opposite.

II. Between mission and captivity: Freedom, obligation and captivity in Paul's life

On the basis of these three considerations, with respect to our knowledge of Paul's life, the reception of his theology and the success of his missionary work, we can now turn to Paul's own views about his life and his mission and to the aspects of freedom, obligation and captivity in his work. In Paul's letters, captivity occurs in two dimensions: in the sense that Paul was actually imprisoned and continued his missionary work and letter writing also as a prisoner, but also in the sense that Paul himself is under a necessity (ἀνάγκη), a severe obligation (1Cor 9:16), so that he is not really free in what he is doing. In Paul's life and mission, this inner 'captivity' stands in a paradoxical relationship with the freedom of the gospel. This aspect of his thought is linked with his call and his view of his mission.

As already indicated, Paul's life is not a prominent theme of his letters. And from here, we can assume that it was most probably not a prominent theme of his oral preaching either, although we must assume that his readers in Thessaloniki, Corinth or Philippi and his fellows in Ephesus knew much more details of his life than we can imagine. Brief hints in his letters to his lifestyle and work as a craftsman (1Cor 9:15), his illness (Gal 6:17), or his "fighting with wild animals" in Ephesus (1Cor 15:32) could be more easily understood by his contemporaries who had some first-hand knowledge of his life and teaching and access to other information circulated between the communities by travelling members. Yet it is quite notable that Paul did not preach his 'religious personality' but referred to his personal existence only as an example for a life shaped by the cross of Christ or for the attitudes his addressees should be admonished to. His few autobiographical remarks[25] do not give a | sufficient picture. In any case, they must be connected with the broader image of Paul's thought-world and theology. Nor do Paul's remarks about his life in the Ἰουδαϊσμός (as he calls it in Gal 1:13–14) give a clear view of his attitudes and aims in his pre-Christian period. In spite of the contrast scheme present in some of

[25] Cf. the list given by E.-M. BECKER, Autobiographisches bei Paulus, in: Becker/Pilhofer (eds.), Biographie (see note 21), 67–87, 82–83.

these autobiographical passages (esp. Gal 1:13–14; Phil 3:4–9), we must consider more thoroughly the continuity between his life as an apostle and his earlier education and activities in defence of the Jewish tradition.[26]

1. Commitment and zeal: The young Pharisaic student and zealous persecutor

So we can look briefly at the topic from the perspective of Paul's pre-Christian 'mission'. Paul's activities before his call were probably not a mission in the sense of promoting Judaism or circumcision among Gentiles,[27] because it is quite uncertain whether there was ever such a 'mission' in Judaism.[28] When the young man Shaul, who came from a tradition-oriented diaspora-Jewish family, received a Pharisaic education in Jerusalem,[29] his goal was to serve the communities in the Greek speaking diaspora.[30] If Luke's tradition | about his higher education in Jerusalem is reliable, his move from his Cilician home to the Holy City was already

---

[26] Cf. FREY, Jewishness (see note 7), 58–62; IDEM, Paul's Jewish Identity, in: J. Frey/D.R. Schwartz/S. Gripentrog (eds.), Jewish Identity in the Greco-Roman World, AJEC 71, Leiden 2007, 285–321; more extensively K.-W. NIEBUHR, Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen, WUNT 62, Tübingen 1992; A.F. SEGAL, Paul's Jewish Presuppositions, in: Dunn (ed.), Companion (see note 5), 159–177; M. TIWALD, Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation, HBS 52, Freiburg 2008.

[27] From Gal 5:10–11 we can hardly conclude that the pre-Christian Paul actually preached or actively promoted circumcision among the Gentiles. But cf. T.L. DONALDSON, Israelite, Convert, Apostle to the Gentiles. The Origin of Paul's Gentile Mission, in: R.N. Longenecker (ed.), The Road from Damascus. The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry, Grand Rapids 1997, 62–84, 81: "Paul's Gentile mission may be understood as the Christological transformation of a proselytizing concern already present in his pre-conversion days." See also IDEM, Paul and the Gentiles. Remapping the Apostle's Convictional World, Minneapolis 1997, 273–284; J.P. DICKSON, Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities. The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission, WUNT 2/159, Tübingen 2003, 46–49.

[28] The evidence is discussed (in a somewhat too optimistic manner) in DICKSON, Mission Commitment (see note 27), 11–50. More sceptical is M. GOODMAN, Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire, Oxford 1994. The eschatological motivation of the early Christian mission is certainly not prefigured in Ancient Judaism.

[29] On the possibilities see HENGEL, Paul (see note 6), 40–62.

[30] It is not by coincidence that after his call and the time 'in Arabia' he went back to Syria and Cilicia (Gal 1:21), i.e. in the region of Tarsus where he came from (cf. Acts 9:30). Tarsus is never mentioned by Paul himself, but the mention of Cilicia probably points to Tarsus. From there, he was, then, called to help the community in Antioch (Acts 11:25–26).

motivated by the desire to study Judaism in its very centre, to pursue true wisdom and to get scriptural skills in order to take over responsibility for Jewish life predominantly in his home province. And it is no coincidence that after his call and an early period in 'Arabia' he went to Syria and Cilicia, the larger region where he came from. From the Pharisaic viewpoint, Paul's commitment could be in a rather general sense to strengthen and defend the Jewish identity and Torah orientation of his fellow Jews in the diaspora. So the awareness that Greek speaking Jews were apparently attracted by a group of enthusiastic sectarians venerating a dead 'Messiah' and possibly criticising the law and the temple, stimulated his "zeal" (Phil 3:6), i.e. the uncompromising intention to defend the ancestral traditions, including the commitment to stop or even exterminate those who were about to abandon or abolish these traditions.[31]

Certainly, the pre-Christian Paul felt a strong commitment and maybe also a certain 'mission'. But there was no idea of captivity. As a Pharisee, he probably adhered to the anthropological view that the human will is largely free to cooperate with God in observing the law and doing his will, without any idea that this could be impossible. The young student of the law was also rather convinced that he himself was blameless (Phil 3:6), serving as a good example for others in following the ancestral traditions. There is no indication that prior to his call Paul adhered to a kind of deterministic worldview, as we know it from some of the Qumran texts. His later reflections about divine predestination (Rom 9–11) are rather rooted in the experience of his call or further reflections and experiences.

2. Capture, call and commission: Paul's interpretation of the Damascus incident

Although some of the implications only become evident by the time, Paul's call near Damascus is the decisive turning point of his life.[32] Apart from the | three slightly different narrative accounts in Acts (9:1–19a;

---

[31] Cf. HAACKER, Paul's Life (see note 5), 22f., who points to the fact that Paul's Pharisaism as such does not sufficiently explain his zeal.

[32] It is still disputed how decisive the Damascus event was for Paul's later theology and how far Paul's ideas (e.g. on justification) are only developed due to later experiences and conflicts. Without denying the stimulating impact of Paul's mission experiences and the encounter with his communities, we should be aware that the most profound developments did probably not occur in the time between the first and the latest preserved epistle (i.e. between ca. 50 and 57 CE) but in the early years after his call, with the first missionary experiences. Cf. HENGEL/SCHWEMER, Paul (see note 2), 11–15. For a detailed discussion of the impact of Paul's Damascus experience see S. KIM, The Origin of Paul's Gospel, WUNT 2/4, Tübingen 1981, and C. DIETZFELBINGER, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, WMANT 58, Neukirchen-Vluyn ^{2}1989, and Longenecker (ed.), Road (see note 27).

22:6–16; 26:9–18), where Luke tells a conversion story,[33] Paul himself mentions the incident at a few points in his letters (1Cor 9:1; 15:8; 2Cor 4:6[?]; Gal 1:15–16; Phil 3:8), but only briefly, when he feels the need to defend his mission. Interestingly, he avoids terms of conversion such as ἐπιστρέφειν or μετάνοια, which were well-known in diaspora Judaism, but uses the terms of being called (like a prophet: Gal 1:15), of a revelation (of God's son: Gal 1:16), or of a vision or rather personal encounter (of the risen Lord: 1Cor 9:1; cf. 1Cor 15:8). The contents of this revelation or vision is God's son or his glory, which means that Jesus actually belongs to the realm of God's throne – and not, as Paul had previously thought, to the realm of the dead or of the curse.

It is a matter of definition whether or not this experience can be called a 'conversion'.[34] Of course, a change of religious affiliation, from 'Judaism' to 'Christianity' would be quite anachronistic at that time. Paul never considered his experience in those terms, but saw himself as an Israelite until the end of his life. The use of the label conversion could only be appropriate in a different sense, as Alan Segal has suggested, for the change "from one Jewish sect to another,"[35] from Pharisaism to a certain type of universalistic Jewish Messianism. But in his own terms, Paul was struck by a ground-breaking new insight, by the encounter with the living and exalted Christ – as he states it: by the revelation of God's Son (Gal 1:15).

What is also at stake with the terms 'conversion' or 'call' is the issue of the acting subject: 'Conversion' focuses more on the human dimension, it implies a preceding crisis, internal struggles and usually also a human decision. In this respect, we have no hint that Paul had been discontent or critically struggling with his Jewish tradition or the law before his call.[36]

---

[33] On the three accounts see HENGEL/SCHWEMER, Paul (see note 2), 38–43; HEININGER, Paulus (see note 12), 211–234.

[34] On the history of interpretation see B. CORLEY, Interpreting Paul's Conversion – Then and Now, in: Longenecker (ed.), Road (see note 27), 1–17; on modern research see L.W. HURTADO, Convert, Apostate or Apostle to the Nations. The 'Conversion' of Paul in Recent Scholarship, Studies in Religion 22 (1993), 273–284, and C. STRECKER, Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, FRLANT 185, Göttingen 1999, 81–96, who is critical of both terms and suggests to use the term of "initiation" instead. An interesting reinterpretation of the conversion term was suggested by A.F. SEGAL, Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee, New Haven 1990, who allows for the usage of the term for the change from one type of a certain religion to another type of the same religion.

[35] SEGAL, Paul (see note 34), 33.

[36] The attempts of a psychological interpretation of Paul's Damascus experience, as prepared by a certain ambivalence toward the Jewish law (thus, e.g., G. THEISSEN, Psychological Aspects of Pauline Theology, Edinburgh 1987), are without a firm basis in Paul's own letters. Cf., M. REICHARDT, Psychologische Erklärung der paulinischen Da-

Paul him|self only allows for the interpretation that God had called him by the revelation of his son. This was an incident Paul had never sought after before. In his retrospective the change in his life was not due to any 'decision', it was not Paul's free will, he rather was captured, so that he can use the metaphor of a captive being led in a triumphal procession (2Cor 2:14) and even speak of a severe obligation imposed on him (1Cor 9:16). Near Damascus, Paul did not feel free to decide about his further religious affiliation, but was captured and called, and the real and only subject of that event is God himself.

It is difficult to explain this change of life from former experiences or struggles in his earlier period.[37] Paul does not allow for any real continuity. He rather describes his call as an event of radical discontinuity with his former life,[38] in terms of a divine act in history, as epiphany (1Cor 15:8), revelation or even (new) creation (2Cor 4:6; cf. 5:17). Utilizing biblical call stories as a pattern for understanding his own experience, he even claims like Jeremiah (Jer 1:5) or the Servant in Deutero-Isaiah (Isa 49:1, 5) that he was singled out from his mother's womb (Gal 1:15b)[39] to be commissioned with a particular duty, the preaching of the Gospel for the Gentiles (Gal 1:16). For Paul himself, it is clear, that the revelation of Christ in his call implied his apostleship (1Cor 9:1 and 15:8) or more precisely his mission to the Gentiles.

In defence of his mission, Paul can also claim that the gospel was given to him not through human mediation but from God himself, i.e. in his call, although this does not preclude that he actually adopted traditions (such as 1Cor 11:23–25; 15:3–4) or information about Jesus from the communities in Damascus or Antioch or from other early witnesses such as Peter (Gal 1:18). It is debated in scholarship whether other aspects of his theology, especially his view of the Jewish law and his teaching of justification, are also rooted in his call. Certainly, we must allow for some time to develop these ideas, either in the first years of Paul's missionary activity, or even later in his various struggles with his communities in Corinth, Galatia, and

---

maskusvision? Ein Beitrag zum interdisziplinären Gespräch zwischen Exegese und Psychologie seit dem 18. Jahrhundert, SBB 42, Stuttgart 1999, and, most recently, M. WOLTER, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 23–34.

[37] Thus, e.g., G. LÜDEMANN, The Resurrection of Jesus. History, Experience, Theology, Minneapolis 1994, who claims that Paul's (and Peter's) vision of the risen Christ can be explained from the fact that he was wracked with guilt as a former persecutor.

[38] Thus O. WISCHMEYER, Die Religion des Paulus. Eine Problemanzeige, in: EADEM, Von Ben Sira zu Paulus. Gesammelte Aufsätze zu Texten, Theologie und Hermeneutik des Frühjudentums und des Neuen Testaments, ed. by E.-M. Becker, WUNT 173, Tübingen 2004, 311–328, 322f.

[39] Thus K.O. SANDNES, Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding, WUNT 2/44, Tübingen 1991, 48–76, esp. 61–76.

elsewhere. But we should consider that Paul was captured and called just when he was piously fighting for the ancestral traditions and zealously committed to destroy the | sect of Jesus followers. Consequently he was forced to regard his former pious and committed activity as a fruitless zeal, directed against God and his will, and thus as a sinful strife in spite of its pious tradition-oriented intentions. On the other hand, he could now understand his own call and commissioning as an exemplary manifestation of the gospel of God's grace towards the sinners, or even as a demonstration of the justification of the ungodly, a new creation out of death. Although this might be a later terminological development in Paul's thought, it is most probably triggered and confirmed by his personal experience of being captured, called and commissioned.

3. Freedom and compulsion: Paul's apostolic mission

Scholars have also discussed how quickly Paul drew the consequences of his life-changing insight, and how early he started to preach the gospel to fellow Jews and to the Gentiles. For the chronology of his early years, we have only the brief account in Galatians 1, according to which he went first to Arabia, then again to Damascus,[40] and only in the third year back to Jerusalem. There, not only the Jesus followers were probably reluctant to receive him,[41] but also his former 'zealous' friends might have reacted hostile against the alleged 'apostate'. After staying in "Syria and Cilicia" (Gal 1:21) for several years, possibly in the region of Tarsus, he was called to Antioch (Acts 11:25–26) to support the community of Jesus followers there in its missionary work, probably because he had already some experiences in the missionary work and especially in preaching to Gentiles.

Of course, we do not know for sure what Paul did in the first time after his Damascus experience, but it is reasonable that he soon began to share his insights and views with fellow Jews and to look for scriptural arguments for what had been revealed to him. The brief remark about his flight from Damascus in 2Cor 11:32 suggests that there had already been quarrels with Nabatean authorities before, and it is probable that the reason was already a missionary activity or some disputes among Jewish communities, for which he was blamed. So we can assume that already in these early years in Arabia, Paul spread his message, probably first among fellow Jews,[42] but at the margins of the Jewish communities he might have met

[40] Cf. also 2Cor 11:32–33.

[41] Cf. Gal 1:23–24 together with 1:18–19, and the second account in Acts 9:26–30. For a thorough comparison and historical interpretation of the two accounts see HENGEL/SCHWEMER, Paul (see note 2), 133–150.

[42] Cf. Acts 9:22. See further HENGEL/SCHWEMER, Paul (see note 2), 106–113.

Gentile sympathizers as well.[43] And when he was finally called to enter the mission of the Antioch | community (Acts 11:25–26), he was probably considered qualified for that task from the experiences he had gained in the time before. Thus we can assume that Paul's life as a Jesus follower was dedicated to developing forms of mission from a very early period.

In his own view, Paul was obliged to preach the gospel. He was not free to evangelize or not to evangelize, but with his call and commission, he felt a severe obligation or even compulsion (ἀνάγκη) imposed on him,[44] or even a threat directed against him: "Woe to me if I do not preach the gospel" (1Cor 9:16).[45] Thus, "to preach the gospel of Christ is not something he chose to do…, it is something he must do."[46] Through the grace of God, he was set free from the captivity in sin and death, but on the other side, he could view himself as a captive in the service of Christ and his gospel. God had taken hold of him (cf. Phil 3:12), evangelizing is his destiny, which is ordained for him from birth or even before (cf. Gal 1:15).

Freedom in Christ and obligation are closely intertwined, as can be demonstrated from three Pauline texts: The first one refers not only to Paul's particular mission but to the situation of all believers: Romans 6 explains baptism in terms of a change of dominion: As a symbolic act of dying with Christ, baptism means the liberation from the slavery of sin. The former captivity in sin with the final destiny of death has come to an end (Rom 6:6, 9, 11, 14), and on the other hand, the baptized person enters a new relationship with the Lord, and the liberation from sin and death correspond to the obligation now to serve and obey God. Obviously the 'Christian' Paul cannot imagine a life without any kind of belonging to a dominating or ruling power or sphere, and of course, belonging to the kingdom of God is quite different from the slavery of death. Entering the relationship with Christ is a change of dominion, from the slavery or captivity in sin and death to the new service of Christ, including ethical obligations.

However, Paul's particular mission is quite different from the Christian life of any other person. He views himself commissioned to play a particular role in the eschatological scenario, as is especially visible in Rom

---

[43] On the religious situation in Arabia and Syria, see HENGEL/SCHWEMER, Paul (see note 2), 120–126.

[44] "This is not to be understood psychologically, as some 'inner compulsion' resulting from his call or from his sense of being 'driven'…", but "most likely refers to his divine destiny" (G.D. FEE, The First Epistle to the Corinthians, NICNT, Grand Rapids 1987, 418, with reference to E. KÄSEMANN, A Pauline Version of the Amor Fati, in: IDEM, New Testament Questions of Today, Philadelphia 1969, 217–235, 229).

[45] This is expressed in a strong exclamation in 1Cor 9:16: "Woe to me, if I do not preach the gospel!" (Οὐαὶ γάρ μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι.)

[46] Thus FEE, Corinthians (see note 44), 418.

15:16–29 where Paul develops his missionary plans. Paul was not even free to go where he wanted, but was hindered from coming to the Romans (Rom 15:22), his missionary work is dependent on the opportunity or rather “place” given to him by God himself (Rom 15:23), or, using the image of a minister serving at | the altar, he considers himself even an actor in a universal ‘drama’ in which the Gentile believers are an eschatological offering to God. A very strong image for Paul’s mission is used in 2Cor 2:14, when Paul praises God “who always leads us around in a triumphal procession in Christ” (τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς). The difficult expression does not mean that God gives the triumph to Paul or the Christians, as some translations have misleadingly rendered, but rather that God himself leads Paul and his fellow believers around in his own triumphal procession.[47] The way of the gospel through the provinces is compared here with the well-known triumphal processions of victorious emperors. So God celebrates the triumph, and Paul is led around, the active missionary is paradoxically depicted as a captive. There is one difference, however: Paul is not simply exposed like captured slaves or war prisoners, for he is no more an enemy.[48] But the image sufficiently communicates that Paul, in his apostolic ministry is not working on his own: He was overwhelmed by God’s grace in his call and is now part of God’s triumph, in a certain manner as a captive and, at the same time, actively spreading the knowledge of God and Christ like a fragrance, or – as ancient readers could imagine – like an incense burner. In his apostolic mission, Paul is not the active part, but rather a tool or an instrument of God’s triumphal work, whereas God (or Christ) is the real subject who leads the apostle around and gives him a place and opportunity to work. Notably, this is not said with respect to every Christian, but in particular consideration of Paul’s apostolic mission and his personal experiences, possibly including the experience of imprisonment which is already reflected in 2Corinthians (cf. 2Cor 1:8–11).

In a slightly different manner, the paradox between freedom and captivity is reflected in 1Corinthians 9, where Paul encourages his addressees, especially the ‘strong’ members of the Corinthian community to not use their Christian freedom irresponsibly. They should be prepared to abstain from using their right to do certain things if this would harm some ‘weaker’ community members in their conscience. Here, Paul introduces himself as an example: He is free (1Cor 9:1) and as an apostle he has the right of being supplied by the community, but as the Corinthians know, he constantly worked with his own hands and did not accept the supply which

---

[47] Cf. R.P. MARTIN, 2 Corinthians, WBC 40, Waco 1986, 46f.; somewhat differently T. SCHMELLER, Der zweite Brief an die Korinther I. 2Kor 1,1–7,4, EKK 8/1, Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 2010, 156–159.

[48] This is stressed by SCHMELLER, Korinther I (see note 47), 157.

could have been misunderstood as a reward for his apostolic service (9:12). His renunciation of supply is a particular use of his apostolic liberty which is not only to have and utilize particular rights but rather the ability to use or not to use them. |

In the subsequent passage Paul even questions that he could ever receive any reward for his service. While reward can only be paid for a voluntary work, his apostolic mission is not a voluntary work or the result of a free decision. Instead, against his will (9:17: ἄκων) he was commissioned to dispense the gospel. Since this is a compulsion, or even a destiny, Paul cannot expect any glory or special reward. His refusal to accept any supply from the Corinthians is the sign of this particular situation, moreover it demonstrates that Paul is not in the service of the community but commissioned with a divine responsibility. So his paradoxical 'reward' is precisely that he can proclaim the gospel for free, without using any supply from the community. Freedom and obligation are closely connected here. As God's steward Paul is liable only to him, not to the community, so he is free from human expectations and demands, and also free to preach the gospel for free. So Paul can present himself as a paradigm of Christian liberty, as it is particularly visible in his apostolic mission.[49]

Such a paradoxical kind of liberty is also characteristic of Paul's mission, as the subsequent passage explains: He is free with respect to everyone to serve everyone (9:19); among Jews he can behave as a Jew in order to win the Jews, but among Gentiles he can also be like a Gentile in order to win the Gentiles (9:20–21). Paul, however, puts it more subtly: To those without law he can be "*as* without law," although he assures that he is actually not lawless but "under the law of Christ" (9:21: ἔννομος Χριστοῦ). Paul did not abandon his Jewish identity. He is definitely a Jew, and even in Christ he is under a certain obligation, described here as a "law of Christ" (cf. Gal 6:2). But bound to that law of Christ, he feels the liberty to set aside the Jewish law with its restrictions in order to encounter the Gentiles without preconditions and to 'win' them for the gospel. This liberty is rooted in Paul's conviction that in Christ circumcision and law have lost their soteriological relevance. The traditional Jewish identity markers are strongly relativized[50] (and this is what caused problems for some of the Jewish believers inside or outside Paul's communities). But for that reason, Paul has the liberty to behave as if he were a Gentile if this is necessary for winning Gentiles. Such a freedom is the fundamental precondition of his missionary work.

---

[49] Thus S. VOLLENWEIDER, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt, FRLANT 147 Göttingen 1989, 199.

[50] Cf. FREY, Jewishness (see note 7), 79.

4. Mission in captivity – Paul's imprisonments and their missionary effects

But now we have to look at the real, non-metaphorical captivities Paul had to endure. In his catalogues of hardships he mentions beatings and imprisonments (2Cor 6:4), he suffered more than his adversaries (2Cor 11:24–25). In | detail Paul claims to have suffered five times the synagogual punishment of 39 strokes,[51] one stoning,[52] probably through a Jewish mob (cf. Acts 14:5), and three times the Roman punishment with rods (*verberatio*; cf. Acts 16:22) or whips (*flagellatio*).[53] These remarks, some of which are also illustrated in Acts, show that Paul came in trouble with synagogual and political authorities. Jews could see him as a seducer, blasphemer or apostate, local or civic authorities might have seen him as a troublemaker and reacted with beatings for warning or deterrent.[54]

Turning to the imprisonments, the situation of sources is more complicated. Paul mentions imprisonments in 2Cor 6:5 and 11:23. The letters to the Philippians, if taken as a unity, and the letter to Philemon are written in a prison (Phil 1:7, 9,13–14, 17; Phlm 9, 10, 13), but Paul himself does not specify where he is imprisoned. Luke instead mentions three places of imprisonment, Philippi (Acts 16), Caesarea (Acts 24–26) and Rome (Acts 28). A fourth place, Ephesus, is neither mentioned by Paul, nor linked with an imprisonment in Acts, only the Acts of Paul directly narrate a captivity in Ephesus. The issue is important for determining the situation of Philippians (and Philemon) who are either located late in the Roman captivity[55] or earlier in the Ephesian period.[56] The vivid exchange between Paul and

---

[51] Cf. m. Mak. 3:10 and, in the background Deut 25:2–3. MARTIN, 2 Corinthians (see note 47), 377, assumes that "the five occasions on which Paul claims to have been beaten perhaps belong to an early period of his mission service, in the so-called 'silent years'… where he (apparently) was banished as a member of the synagogue community."

[52] Cf. Acts 14:5, 19.

[53] Cf. Acts 16:22. This kind of punishment was illegal for Roman citizens (cf. T. MOMMSEN, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, ZNW 2 [1901], 81–96, 90), but Paul might not always have managed to claim appropriate treatment. Cf. also MARTIN, 2 Corinthians (see note 47), 377.

[54] G. THEISSEN, Paulus – der Unglücksstifter. Paulus und die Verfolgung der Gemeinden in Jerusalem und Rom, in: Becker/Pilhofer (eds.), Biographie (see note 21), 228–244, shows that the troubles around Paul could also affect the communities and bring them into troubles or even persecution.

[55] Cf. U. SCHNELLE, Paul's Literary Activity during his Roman Trial, in: A. Puig i Tàrrech/J.M.G. Barclay/J. Frey (eds., with the assistance of O. McFarland), The Last Years of Paul. Essays from the Tarragona Conference, June 2013, WUNT 352, 433–451; IDEM, Einleitung in das Neue Testament, UTB 1830, Göttingen [6]2007, 152–155.

[56] Cf. the argument in I. BROER/H.-U. WEIDEMANN, Einleitung in das Neue Testament, Würzburg [3]2010. The view is also convincingly advocated by H. OMERZU, The Roman Trial against Paul according to Acts 21–26, in: Puig i Tàrrech/Barclay/Frey (eds.), Last Years (see note 55), 187–200, and in a number of other contributions in the

the Philippians and Paul's hope for visiting the Philippians in the near future (Phil 2:24) are in my view much better conceivable if the place of Paul's captivity was not in Rome but closer by, presumably in Ephesus.[57] And if Philemon and his house were located in Colossae (as a number of common names with Colossians | suggests), this would also better fit to a captivity in Ephesus.[58] But also some notes in 1–2 Corinthians show that Paul had a severe crisis in Ephesus: In 1Corinthians which was written there (1Cor 16:8), Paul mentions that he had fought with beasts in Ephesus (1Cor 15:32) which can hardly mean a damnation *ad bestias*,[59] but metaphorically the struggle with dangerous adversaries.[60] In 2Cor 1:8–10, Paul reports further hardships he had suffered in Asia together with others, mentioning that he had seriously reckoned with his death. The most plausible interpretation is still that this refers to a conflict with civic or provincial officials in Ephesus.[61] It is interesting that Acts also reports a strong reaction of pagan groups against Paul's mission, the riot of the silversmiths (Acts 19:23–40).

For Paul, the situation in Ephesus differed in a number of aspects from that in other cities.[62] When he arrived in Ephesus, there was already a group of Jewish Jesus followers, originally instructed by Apollos (cf. Acts 18:24–26),[63] so that Paul could not claim to be the founder of the Ephesian community but only the founder or 'head' of one of several different groups. The group of Jesus followers instructed by Apollos was apparently linked with the local synagogue, and it may be no coincidence that accord-

same volume. See also her earlier article: H. OMERZU, Spurensuche. Apostelgeschichte und Paulusbriefe als Zeugnisse einer ephesischen Gefangenschaft, in: J. Frey/C.K. Rothschild/J. Schröter (eds.), Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, BZNW 162, Berlin 2009, 295–326.

[57] Cf. OMERZU, Spurensuche (see note 56), 300–302.

[58] OMERZU, Spurensuche (see note 56), 306.

[59] This would have been quite illegal for a Roman citizen; moreover it is not mentioned in the catalogue of hardships in 2Cor 11:23–29; cf. OMERZU, Spurensuche (see note 56), 308.

[60] Cf. W. THIESSEN, Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe, TANZ 12, Tübingen 1995, 111–114, and S. WITETSCHEK, Ephesische Enthüllungen I. Frühe Christen in einer antiken Großstadt. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach den Kontexten der Johannesapokalypse, BTS 6, Leuven 2008, 394–395.

[61] OMERZU, Spurensuche (see note 56), 312, also mentions Rom 16:4.

[62] On the following, see FREY, Von Paulus zu Johannes (see note 22), 242–248.

[63] It is striking that, 40 years after the events, Luke is still bound to keep the memory of Apollos in Ephesus. This may lead to the conclusion that the traces of his ministry or groups related to him were still present in Ephesus in post-Pauline times. On the problems see FREY, Von Paulus zu Johannes (see note 22), 242f., and WITETSCHEK, Enthüllungen I (see note 60), 357f.

ing to Acts, Paul moved with his followers from the synagogue to another place, the “School of Tyrannos.”[64] A possible reason for that may be that he had some conflicts with other Jews in the synagogue, and even other Jewish believers in Jesus might have been sceptical towards his active approach to Gentiles that was likely to cause troubles, even for other Jews and the synagogue. So he might have seen the chance to address Jews and Gentiles more easily at a different, or possibly ‘neutral’ place. But, as Luke narrates in the episode about the silversmiths, the open proclamation to the Gentiles stimulated reactions from pagan groups or civic institutions, and it is questionable whether all other Jesus followers in Ephesus were willing to support Paul in those troubles or | whether some rather blamed him for causing hostility by his all-too bold missionary approach to the Gentiles. This is a situation as is presupposed in Philippians: Phil 1:14–17 mentions other Christian preachers who, according to Paul, preach Christ out of envy and selfish ambition. Some do apparently not share the view that Paul really suffers for the sake of the gospel (Phil 1:16), and obviously he was not supported by all Christians at his place. This fits quite well to the situation we can reconstruct from the Ephesian sources.[65]

From Philippians we can see that even as a captive and from within prison, Paul continued his care for the communities, if the situation allowed him to receive visitors, send messengers or write letters. Theologically he was convinced that his own suffering and imprisonment belonged to the existence of a disciple of the crucified one and that even his captivity would contribute to the ongoing communication of the gospel (Phil 1:18–19). Captivity was part of the apostolic existence, in accord with the suffering of the Lord, and now captivity became a part of his mission and – for certain times – the situation in which Paul had to work.

The crisis also caused some change in Paul’s thought. His hope to stay alive until the Parousia disappears, and Paul now reckons with the possibility of his death. The fragility of life is now considered much more subtly than before (cf. 2Cor 4:7–18). In view of these changes, we can only regret that we do not have any original sources from the time of his captivity in Caesarea or Rome. Would these experiences of captivity have reshaped further aspects of his thought? And how would he have commented on the chances for further mission in his imprisonments in Caesarea or Rome? Luke says that he could still use his arrest in Rome for serving the communities, receiving guests and even preaching (Acts 28:30–31). But the historical value of those concluding phrases in Acts is disputed.

---

[64] On that place, see WITETSCHEK, Enthüllungen I (see note 60), 372.
[65] FREY, Von Paulus zu Johannes (see note 22), 246f.

From the two years of Paul's imprisonment in Caesarea, Luke tells almost nothing, apart from the note that Paul was called to the procurator Felix several times, but only due to a certain hope for bribes (Acts 24:26). Apart from that, Felix seems to have neglected him, and it is interesting that Luke says nothing about any kind of missionary activity or contacts of Paul in that period. Were his detention conditions so severe that visitors could not get to him? Or were 'his' communities simply too far away? Would they not have sent messengers to comfort and strengthen him? And what about the community messengers who had accompanied him from Asia Minor to Jerusalem? Did they return and leave him alone? Is the situation in his Caesarean captivity really so different from the one in the Ephesian prison where he apparently had exchange with the local brethren and with the community at Philippi? Or does Luke simply ignore such activities to focus totally on Paul's defences in the encounters with Felix, Festus and Agrippa? We have no real clue to solve | that riddle, but it is likely that a two-year imprisonment under uncertain circumstances was a severe challenge to Paul's faith. And if it is true that even Philippians was written before that period, we do not have any authentic testimony from the period thereafter.

In contrast with those sceptical considerations, Luke's account of Paul's Roman captivity strongly focuses on his preaching and teaching activities, but this is also in accord with the program of Acts. It might be true, however, that Paul was simply guarded in a private dwelling place where he was waiting for the decision about his fate. But for Luke, it is the ideal end to have the Gospel spread in the capital of the empire, together with the move from the Jews to the Gentiles. Paul's real end, however, remains unclear and gives much room for further speculation.

III. The ends of Paul?

In conclusion, I will briefly consider at least four perspectives on the end of Paul. And it is an open question where his 'real' end can be located: Is it his physical end, his death or, eventually, martyrdom? Or is it the end he envisaged for himself, the eschatological end, being with Christ (Phil 1:23). Or do we find his end in the writings he left for later generations, or the collection of epistles assembled by some communities and complemented by other, pseudonymous testimonies? Or, if even this is not the end of Paul's story, should we consider his end in his impact on theology and church, as a 'never ending' story?

1. Paul's physical end – his martyrdom and his tomb

So, to what end did Paul finally come? Was the death penalty eventually confirmed by Nero, so that he was executed after the two years mentioned in Acts 28:30? What does it mean that Luke mentions these two years? He probably knew that something happened after that time, but keeps quiet about that. He does so, certainly, because the image of Paul's open preaching made a good end to his story of the gospel's path from Jerusalem to the 'ends of the world'. The open end keeps the doors open for the imagination of a 'happy end', the way of the gospel from Jerusalem to the end of the world, its universal proliferation. Should Luke really tell the bad end, the execution, the death, the breakdown of Paul's mission?[66] |

Or did the story continue differently? Was Paul released from prison and did later come back to Rome for unknown reasons to die in the Neronian persecution?[67] The problem of this view is that we have no contemporary sources for a further missionary journey, nor can we imagine a really convincing reason for his later return to Rome. We only have strong evidence that he was put to death there, in an unknown manner, so that the Roman community could later see him together with Peter as the martyr at its foundations, an example of suffering endurance (cf. 1Clem 5:5–7), a champion of its particular views and claims. Somewhat ironically, Paul was appropriated by a 'foreign' community, which had neither been founded by himself, nor formed one of the centres of his missionary activity.

His martyrdom in Rome, his tomb, located, venerated and most recently again investigated in San Paolo Fuori le Mura, might be the physical end of the apostle.[68] And we may ask whether this is part of his mission or rather a kind of captivity: the apostle of Christ is retained for veneration in a Roman tomb. Perhaps the focus on his martyrdom also misrepresents his mission, and we should not stay with his physical end. There are some other ends that deserve consideration, and it might be appropriate to take them into account when concluding this reflection of the last journeys, years and thoughts of Paul.

---

[66] Cf. also U. SCHNELLE, Apostle Paul. His Life and Theology, Grand Rapids 2005, 386: "Paul probably died abandoned and alone as a martyr."

[67] Thus the suggestion in R. RIESNER, Paul's Trial and End according to Second Timothy, 1 Clement, the Canon Muratori, and the Apocryphal Acts, in: Puig i Tàrrech/Barclay/Frey (eds.), Last Years (see note 55), 391–409.

[68] On the traditions of the Roman church, cf. H.G. THÜMMEL, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom. Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition, AKG 76, Berlin 1999.

2. Paul's canonical end – the corpus of his letters and the shift in Paul's image

In some respects Paul ends up as a hero, a venerated saint, used and also misused for various ideas and aims, which were not always corresponding to his own intentions. But rather than elaborating on these aspects, the various views and miracles ascribed to him in the apocryphal writings,[69] we might focus on his 'canonization' as an author, on the 'canonical end' of Paul.

The collection of (some of) his epistles did probably not start in Rome but rather in the East, in one of the centres of his mission, i.e. Ephesus or Corinth. His epistles were kept, copied and shared with other communities, and thus also assembled to collections. Paul's letters, originally linked to particular situations, were thus transferred to another level, detached from their original communication setting and – as some interpreters assume – even | glossed[70] or redactionally arranged.[71] Hermeneutically it is clear that the collection and successive 'canonization' of the writings of an author does not preserve the author as he or she was but builds up a new web of textual and intertextual relations and also a new image of the author, depending on the contents and arrangement of the collection and on the context in which it is presented. Thus, the canonical Paul certainly differs from the real Paul, in terms of a reduction to a limited number of sources, but also in terms of an amplification which is accomplished by the addition of other letters later ascribed to Paul and finally by the integration into a broader canonical collection. That collection included now the Gospels, the Book of Acts and also a collection of 'Catholic Epistles', ascribed to other authors and in parts also taking a critical view on the difficult and mistakable letters of "our dear brother Paul" (2Pet 3:15).

When Paul's writings are canonized, his image is changed and 'extended' in manifold ways: The most obvious change is caused by the addition of the Book of Acts where Paul is not only depicted as a restless missionary but also as a convert (which is only partly correct) and generally as a pious Jew circumcising his disciple Timothy, caring for some Nasireans in Jerusalem and being convicted simply for his truly Jewish belief in the

---

[69] On the miracles ascribed to Paul in the apocryphal writings, cf. R. Zimmermann (ed.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen II. Die Wunder der Apostel, Gütersloh 2013.

[70] Cf., in particular, the suggestions in the exegetical debate on Rom 7:25; 1Cor 1:2; 1Cor 14:34–35.

[71] In particular, this has been argued for 2Corinthians and also for Philippians. On the methodological and hermeneutical problem of the composition pattern, cf. SCHNELLE, Einleitung (see note 55), 90–91, and for 2Corinthians, SCHMELLER, Korinther I (see note 47), 19–37.

resurrection of the dead. Regardless of the question whether Luke may be historically correct in some of these points, it is clear that the addition of Acts provides a shift in the image of Paul, and it makes a difference if one takes Acts or, e.g., Galatians as the starting point of reading Paul.

Other changes are made in the epistles ascribed to Paul, when Paul is 'transposed' to later and different situations and his voice is utilized to solve issues that were not yet present or even imaginable in his lifetime.[72] A very early shift is visible in Colossians when Paul is depicted saying that by his suffering in captivity he might himself complete the deficiencies in the sufferings of Christ (Col 1:24). Here, Paul is not simply portrayed as a martyr but even as a martyr whose sufferings gain a kind of soteriological quality – a view which is hardly reconcilable with how Paul himself had written about the atonement through Christ's death. Ephesians even goes a step further when Paul himself is now seen as a part of the fundament on which the church is built (Eph 2:20), in modification of Paul's own statement that he had | laid the only true fundament which is Christ himself (1Cor 3:9–11). In such a view, Paul himself is now 'canonized' as a part of the foundational salvation history, or as the true fundament of the church. The shift in the image is obvious, and we might add a final canonical shift in Second Timothy where the form of a 'literary testament' is chosen to focus on Paul as a true martyr who has fought the good fight to the end, finished the race and kept the faith to receive the crown of righteousness (2Tim 4:7–8). Paul's captivities and martyrdom are now ultimately canonized as something to be rewarded at the day of Christ. And the 'canonical end' of Paul includes this 'self-evaluation' of his 'race', depicting Paul as an example of suffering, of being faithful onto death to be rewarded with the crown of righteousness.[73]

3. Paul's eschatological end – his hope for the liberation from death

According to his own eschatological expectation, Paul certainly hoped to be "with Christ" (Phil 1:23; cf. 1Thess 4:17) in his death, in order to see in an unveiled manner what he had believed during his life as a follower of Christ (cf. 1Cor 13:12; 2Cor 5:7): primarily Christ's glory (2Cor 4:6). In Philippians 1 he even expresses a desire to depart, or rather to "dissolve" (ἀναλῦσαι) in order to enter into communion with Christ (Phil 1:23), which would mean liberation not only from the hardships and sufferings in life, including mistreatment and captivity, but also from the captivity in the

[72] Cf., apart from the introductions, B. HEININGER, The Reception of Paul in the First Century. The Deutero- and Trito-Pauline Letters, and the Image of Paul in Acts, in: Wischmeyer (ed.), Paul (see note 3), 309–338.

[73] With regard to the reward, this certainly differs from what Paul had written in 1Corinthians 9.

corruptible 'house' of the human body, by being clothed with a new and eternal 'house' (2Cor 5:1–2), a spiritual and incorruptible body in glory (1Cor 15:42–44).

We should not misunderstand this as an expression that Paul was tired of life or even eager for some kind of martyrdom or for a heroic 'noble death' according to certain Stoic ideals. Nor is this a merely individualistic or even egoistic hope, but it is actually embedded in Paul's broader apocalyptic expectation of a final defeat of all evil powers, including death, and the liberation of the whole creation from the bondage of corruption (Rom 8:22), from its captivity in the power of death. This apocalyptic expectation is in the background of Paul's theology, his views of Christ and salvation, and thus behind his whole mission: By faith in Christ, humans should experience that liberation from sin and death, and thus be released from all the captivities. |

4. Paul and no end – his voice as a mission for the present

It might be appropriate to end here, with Paul's own theology of hope, derived from the revelation of the glory of the crucified one. His own theology was often misconceived or relativized, not least in the canonical modification of his image and in his later veneration as a saint and hero. The true value of his theological thought was discovered only by few congenial interpreters. An early one, and also one of the greatest, was St. Augustine who developed his theology in a life-long struggle with the Pauline epistles, especially with the tensions in Paul's thought.[74] Another one, more than thousand years later, was the former Augustinian friar Martin Luther who – admittedly in a very different situation and religious climate – was led to his ground-breaking discoveries through the text of Romans so that he could call that epistle "the chief part of the New Testament and the very purest Gospel, … worthy not only that every Christian should know it word for word, by heart, but occupy himself with it every day, as the daily bread of the soul."[75] And again, at the beginning of the last century, there was an unknown Swiss pastor who read Romans – beyond all historical considerations – as a fresh and provoking message, thus

---

[74] Cf. W. WISCHMEYER, Paulus und Augustin, in: Becker/Pilhofer (eds.), Biographie (see note 21), 323–343.

[75] M. Luther, Vorrede zum Brief des Apostels Paulus an die Römer, in: K. Aland (ed.), Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart 5. Schriftauslegung, Göttingen [4]1990, 45–62, 45: "Dieser Brief ist das rechte Hauptstück des Neuen Testaments und das allerlauterste Evangelium, welcher wohl würdig und wert ist, daß ihn ein Christenmensch nicht allein Wort für Wort auswendig wisse, sondern täglich damit umgehe als mit einem täglichen Brot für die Seele; denn er kann nimmer zu viel und zu gründlich gelesen oder betrachtet werden."

liberating Paul from the captivity in a merely historical understanding to a contemporary mission for theology and for the church.[76] This might be Paul's true end: Paul's thought does not suffer captivity in theological systems or as a merely historical phenomenon but provokes again and again to be read as a vivid message of divine grace.

---

[76] K. BARTH, Der Römerbrief 1919, ed. by H. Schmidt, Karl Barth Gesamtausgabe 16, Zürich 1985.

10. Paulus und die Apostel*

Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen „Kollegen"

In der *Epistula Apostolorum*, einer Schrift des späteren 2. Jh.s, erläutert der Auferstandene seinen zwölf Aposteln ihren Auftrag und stellt ihnen in diesem Rahmen schon ihren künftigen ‚Kollegen', Saulus/Paulus vor: Ihn sollen sie „lehren und ermahnen" über das was in den Schriften über Jesus gesagt und erfüllt worden ist, „dann wird er den Heiden zum Heil sein".[1] Der Abschnitt verfolgt deutlich das ‚ökumenische' Interesse, die Autorität des *einen* Apostels Paulus mit der der *anderen* (zwölf) Apostel zu verbinden[2] bzw. diesen einen den anderen unterzuordnen. In ähnlicher Stoßrichtung erzählt der Kirchenvater *Hieronymus* in seiner Schrift *de viris illustribus*, dass Paulus nach seiner ersten Missionsreise „nach Jerusalem zurückkehrt und [dort] von Petrus, Jakobus und Johannes zum Apostel der Heiden ordiniert" worden sei.[3] Ganz im Sinne der *hebraica veritas* erfährt der Heidenapostel hier eine ihn legitimierende Ordination durch die | Jerusalemer ‚Mutterkirche'. Diese erfolgt freilich nicht zu Beginn seiner missionarischen Wirksamkeit, sondern erst nach der Bekehrung einiger Heiden, wie z.B. des Sergius Paulus. Zum legitimen *Apostel neben den anderen*, ja zum *Apostel der Heiden*, wird Paulus somit in einer *späteren*

---

* Vortrag beim Symposium über „Biographie und Persönlichkeit des Paulus" aus Anlass des 60. Geburtstags von Oda Wischmeyer am 21./22. Oktober 2004 in Erlangen. Der Beitrag war der geschätzten Kollegin zu diesem Anlass gewidmet.

[1] EpApost c. 31 (42), Text nach W. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I. Evangelien, Tübingen [6]1990, 232.

[2] Vgl. zu diesem Text E. DASSMANN, Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster 1979, 261–266; weiter C. SCHMIDT, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts. Nach einem koptischen Papyrus des Institut de la Mission Archéol. Française au Caire, TU 43, Leipzig 1919; M. HORNSCHUH, Studien zur Epistula Apostolorum, PTS 5, Berlin 1965.

[3] Hieronymus, vir. ill. 5: ... *reuertensque Hierosolymam, a Petro, Iacobo et Iohanne gentium apostolus ordinatur*. Text nach C.A. Bernoulli (Hg.), Hieronymus und Gennadius, De viris inlustribus, Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellen 11, Freiburg 1895, 9.

Phase seines christlichen Wirkens – dabei ist wohl an den Rahmen des in Gal 2 und Apg 15 beschriebenen Apostelkonvents gedacht.[4] Folgt man den *paulinischen Selbstzeugnissen*, dann ist ein solcher Ordinationsakt mehr als überflüssig. Zwar anerkennt auch er Apostel „vor“ ihm (Gal 1,17), aber da er nach seinem eigenen Anspruch sein Evangelium „nicht von einem Menschen, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi empfangen“ hat (Gal 1,11) und somit auch „Apostel, nicht von einem Menschen und nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus“ (Gal 1,1) ist, sieht er sich von einer solchen Einsetzung oder gar von der Approbation seiner Botschaft durch die Jerusalemer ‚Muttergemeinde‘ unabhängig. In der Selbstvorstellung als κλητὸς ἀπόστολος (1Kor 1,1; Röm 1,1) bindet er selbst seinen Apostolat engstens mit der Erfahrung seiner Berufung zusammen, so dass man in der exegetischen Diskussion fast unhinterfragt davon spricht, dass Paulus „zum Apostel berufen“[5] wurde. Nach seinem Selbstanspruch gründet sein Apostolat in Gottes Ratschluss und – biographisch – in der Offenbarung des Evangeliums bzw. der Offenbarung Jesu Christi im Akt seiner Berufung. Aber hat er sich von Anfang an als ‚Apostel‘ verstanden? Wenn nicht, ab wann konnte er diesen ‚Titel‘ für sich beanspruchen, und in welchem Sinn konnte er ihn aufnehmen? Und wie ließ sich das Verhältnis seines ‚Apostolats‘ zu dem seiner ‚Kollegen‘, der Apostel neben ihm, bestimmen?

Dass in diesem Verhältnis ein Problem liegt, zeigen nicht erst die erwähnten späten Versuche, den Heidenapostel mit den Jerusalemer Aposteln oder den Zwölfen zu verbinden, sondern bereits ihr früher Vorgänger, der *auctor ad Theophilum*. Dieser verweigert Paulus in seiner Apostelgeschichte zwar weithin den Aposteltitel, aber sein Werk legt die Addition des ‚dreizehnten Zeugen‘ zu den Zwölfen durchaus nahe.[6] Der rastlose Heidenmissionar ‚überholt‘ in der Apo|stelgeschichte gewissermaßen

---

[4] Die Nennung von Petrus, Jakobus und Johannes lässt an Gal 2,9 denken. Im Widerspruch zu Gal 2 und Apg 15 steht für Hieronymus allerdings immer noch Petrus an der Spitze der Jerusalemer Gemeinde, während zu dieser Zeit sowohl nach Gal 2 wie nach Apg 15 schon Jakobus das entscheidende Wort zu sagen hat.

[5] So E. LOHSE, Paulus. Eine Biographie, München 1996, 58; vgl. auch U. SCHNELLE, Paulus. Leben und Denken, Berlin 2003, 83; sowie K. HAACKER, Paulus. Der Werdegang eines Apostels, SBS 171, Stuttgart 1997, 115ff.: „Der Apostelbegriff als Fazit der Berufungserfahrung des Paulus“; J. BECKER, Paulus. Apostel der Völker, Tübingen 1989, 74, formuliert – von den Briefen her zutreffend: „Paulus tritt seinen Gemeinden immer als berufener Apostel gegenüber“. Bezeugt ist dies allerdings erst in den späteren Briefen an die Galater, Korinther und Römer.

[6] S. dazu C. BURCHARD, Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas’ Darstellung der Frühzeit des Paulus, FRLANT 103, Göttingen 1970; vgl. zum lukanischen Impuls für das spätere Bild von den Zwölf Aposteln *plus* Paulus J. ROLOFF, Art. Apostel / Apostolat / Apostolizität I: Neues Testament, TRE 3 (1978), 430–445, 443.

alle, die ‚Apostel' genannt werden, er wird zum paradigmatischen Christuszeugen der die Botschaft des Evangeliums „bis an die Enden der Erde" bringt (Apg 1,6). Dies gilt noch mehr in Anbetracht der späteren Wirkungsgeschichte: Während alle anderen Apostel nichts Schriftliches hinterlassen haben, hat Paulus eine immense Wirkung ausgeübt, indem zunächst seine Briefe gesammelt und (wenn auch nicht immer theologisch verstanden, so doch) in ihrer apostolischen Autorität rezipiert wurden, so dass für spätere Generationen gerade er zum paradigmatischen *apostolos* wurde.[7]

Als Beitrag zur Frage nach „Biographie und Persönlichkeit des Paulus" möchte ich im folgenden diese Beziehungen des *einen ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu den *anderen ἀπόστολοι* „vor und neben"[8] ihm thematisieren – und zwar nicht primär unter der *theologischen* Leitfrage nach dem Sachgehalt seines oder ‚des urchristlichen' Apostolats,[9] sondern unter der *historischen* Frage nach der Entwicklung dieser *Beziehungen* und unter der *terminologischen* Frage nach der Herausbildung des paulinischen Apostel*begriffs*. Wie konnte sich dieser Titel mit Paulus verbinden, und wie hat er ihn dann selbst ‚ausgefüllt' und vertieft?

I. Paulus und der Aposteltitel: Zur Geschichte des Apostelbegriffs

Die Rede von dem „(berufenen) Apostel Paulus" verdankt ihre Verbreitung der Selbstvorstellung in den *superscriptiones* seiner Briefe: Παῦλος (...) (κλητὸς) ἀπόστολος wird – mit Variationen – im Röm, 2Kor, Gal, aber

[7] Das Ansehen der paulinischen Briefe ist bereits vor Markion „überragend, ja einzigartig" (H. V. CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel, BHTh 39, Tübingen 1968, 169), wie schon der 1. Clemensbrief, die Ignatiusbriefe oder die Pastoralbriefe zeigen. Als ‚der Apostel' begegnet Paulus bei dem exklusiv auf ihn rekurrierenden ‚Erzketzer' Markion, aber auch bei Valentinianern und Katholiken (a.a.O., 247). Irenäus leitet so mit ὁ ἀπόστολος ohne Namensnennung Pauluszitate ein (s. R. NOORMANN, Irenäus als Paulusinterpret. Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon, WUNT 2/66, Tübingen 1994, 40f.). Paulus ist der einzige Apostel, der ohne Namensnennung ὁ ἀπόστολος genannt werden kann.

[8] So die Formulierung im Titel bei R. SCHNACKENBURG, Apostel vor und neben Paulus, in. DERS., Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel, München 1971, 338–358.

[9] Diese theologische Fragestellung habe ich ausführlich verfolgt in meiner Abhandlung: J. FREY, Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der ‚Apostolizität' der Kirche, in: T. Schneider/G. Wenz (Hg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I. Grundlagen und Grundfragen, DiKi 12, Freiburg/Göttingen 2004, 91–188 (= Nr. 19 in diesem Band), auf die ich im Folgenden öfter zurückgreife. S. dort bes. S. 111-138.

dann auch in Kol und Eph und 1/2 Tim gebraucht und avanciert so zur stehenden Wendung. Für viele Spätere ist ‚der Apostel' schlechterdings Paulus.[10] Zugleich liegt in den | authentischen Paulusbriefen der älteste literarische Beleg für den Gebrauch des Aposteltitels vor. Was läge also näher, als den Sinn dieses Terminus und das Wesen dieses Amtes aus der paulinischen Verwendung zu bestimmen oder von hier aus nach möglichen Konvergenzen mit dem zweiten großen neutestamentlichen Zeugen für den Apostelbegriff, mit Lukas, zu suchen? Diesen Weg hat die exegetische Forschung zumeist eingeschlagen und dabei kritisch zwischen dem paulinischen und dem lukanischen Apostelbegriff unterschieden, um schließlich im Interesse an der Begründung der kirchlichen Ämter nach einem beiden Hauptzeugen gemeinsamen Begriff des Apostelamts im ‚eigentlichen' Sinne zu fragen.[11]

Dieses Interesse steht auch hinter der verbreiteten Unterscheidung zwischen zwei ‚Typen' von Apostolat, einem *Christus-* oder *Erscheinungsapostolat* (dem Paulus und die Osterzeugen angehören) und einem bloßen *Gemeindeapostolat* (dem Dienst von Gemeindegesandten),[12] wobei man den ‚eigentlichen' Apostolat natürlich theologisch in dem von Paulus und den Zwölfen repräsentierten Erscheinungsapostolat sah. Freilich ist diese Unterscheidung nur begrenzt hilfreich, denn in ihr werden die Unschärfen im paulinischen Gebrauch ebenso übersehen wie die Tatsache, dass Paulus selbst noch in den späten 40er-Jahren als Beauftragter der antiochenischen Gemeinde unterwegs war. In diesem Kontext wird ihm auch von Lukas das Attribut ἀπόστολος zuerkannt (Apg 14,4.14), und man kann fragen, was für ein ‚Apostolat' sich hinter diesen Berichten zeigt. War Paulus also eine Zeit lang Gemeinde- und Christusapostel zugleich? Verstanden sich andere Gemeindeapostel nicht als Christusapostel? Der Sachverhalt ist terminologisch und historisch komplexer.

---

[10] S.o. Anm. 7. In nuce zeigt sich dies schon bei Ignatius von Antiochien, dessen „apostolisches" Grüßen (der erste Beleg für das Adjektiv ἀποστολικός in der gesamten Gräzität) natürlich an die paulinische Sitte des brieflichen Grüßens anknüpft (Ignatius, Eph. 12,2) und für dessen Martyrium Paulus das maßgebliche Modell bietet.

[11] So bei ROLOFF, Art. Apostel (s. Anm. 6), 430–445, auch DERS., Die Apostolizität der Kirche und das kirchliche Amt nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift, in: ders., Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze, Göttingen 1990, 363–379, 368ff.

[12] Vgl. etwa U. BROCKHAUS, Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal 1972, 112–123: „der doppelte Amtsbegriff". S. dazu die Erörterungen bei W.-H. OLLROG, Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission, WMANT 50, Neukirchen-Vluyn 1979, 81–83; ROLOFF, Art. Apostel (s. Anm. 6), 433–436. Gelegentlich wird noch ein dritter Typus des *charismatischen* Apostolats definiert, der z.B. bei den Gegnern des Paulus im 2Kor, aber auch bei den wandernden Aposteln in der Didache vorliegen könnte, doch sind die Grenzen zwischen diesem Apostolat und dem Gemeindeapostolat fließend.

Wenn Paulus in Gal 1,17 von den Personen in Jerusalem spricht, die „vor“ ihm Apostel waren, ist wohl anzunehmen, dass sich diese schon zur fraglichen Zeit, also vor der Berufung des Paulus, ‚Apostel‘ nannten. Paulus hat den Terminus und den Apostolat also nicht erfunden, er ist nicht der erste, der diesen Begriff in einem christlichen Sinn gebraucht und geprägt hat. Andere taten dies vor ihm: Christen in Jerusalem, die selbst einen Zeugendienst wahrnahmen und sich – vermutlich – schon mit dem griechischen Begriff ἀπόστολος oder seinem | hebräischen Äquivalent šalî^{a}ḥ oder šalû^{a}ḥ[13] bezeichneten. Von hier aus stellt sich die Frage, wann und in welchem Sinne Paulus sich selbst erstmals als ‚Apostel‘ bezeichnet haben dürfte und wie er diesen von anderen übernommenen Terminus dann selbst ‚gefüllt‘ hat. Dabei wird man historisch annehmen müssen, dass dieser Terminus auch in der paulinischen Verwendung nicht von Anfang an jenes scharfe Profil hatte, das sich später in den paulinischen Hauptbriefen an die Galater, Korinther und Römer zeigt. Indizien dafür liefern der paulinische Sprachgebrauch selbst und der lukanische Bericht in Apg 14.

1. Paulus neben Barnabas als antiochenischer Gemeindemissionar (Apg 14,4.14)

Nach verbreiteter Auffassung verweigert der erste christliche Historiker seinem Protagonisten Paulus den Aposteltitel, da er diesen – wohl in Aufnahme einer Jerusalemer Sprachtradition[14] – auf die Zwölf als das von Jesus selbst eingesetzte Leitungsgremium eingeschränkt verwendet. Um so mehr muss auffallen, dass Paulus an zwei Stellen, in Apg 14,4.14, zusammen mit Barnabas doch ἀπόστολος genannt wird. Unter den verschiedenen Erklärungen für diesen Sachverhalt[15] hat die Unterstellung einer terminologischen Ungenauigkeit seitens des Lukas am wenigsten für sich.[16]

---

[13] Vgl. 3Βας 14,6 (LXX). Schon Hieronymus, ad Gal. 1,1, vermutete, ἀπόστολος sei eine Übersetzung von šalû^{a}ḥ.

[14] Vgl. ROLOFF, Art. Apostel (s. Anm. 6), 442 (der auf Mk 6,30; Mt 10,2 und Apk 21,14 verweist); s. auch die Diskussion bei FREY, Apostelbegriff (s. Anm. 9), 134–136.145f. Die These, dass es sich bei der Rede von den ‚Zwölf Aposteln‘ erst um eine lukanische Erfindung handele (G. KLEIN, Die Zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee, FRLANT 77, Göttingen 1961) „ist zu einer leichten Beute der Kritiker geworden“ (so BURCHARD, Zeuge [s. Anm. 6], 135 Anm. 315); s. zur Begründung der vorösterlichen Existenz des Zwölferkreises überzeugend J.P. MEIER, A Marginal Jew III. Companions and Competitors, ABRL, New York 2001, 125–197.

[15] Vgl. M. ÖHLER, Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte, WUNT 156, Tübingen 2003, 320f.; C.K. BARRETT, A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles I. Preliminary Introduction and Commentary on Acts 1–14, Edinburgh 1994, 671f.; K. HAACKER, Verwendung und Vermeidung des Apostelbegriffs im lukanischen Werk, NT 30 (1988), 9–38, 10ff.

[16] Dies wäre eine „Verlegenheitsauskunft“ (so A. LINDEMANN, Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der

Erwägenswert ist hingegen die Annahme, dass die Rede von Barnabas und Paulus (in dieser Abfolge!) als ἀπόστολοι zumindest in Apg 14,14 einer von Lukas rezipierten Quelle entstammt.[17] Der Begriff könnte in dieser | „im weiteren Sinn“[18] verwendet sein, und wahrscheinlich hat auch Lukas den Terminus – den er aus seiner Quelle übernimmt[19] – im Kontext von Apg 13–14 nicht in demselben Sinn verstanden,[20] in dem er ihn sonst in der Apg für das Jerusalemer Leitungsgremium der Zwölf gebraucht. Gemäß dem Sprachgebrauch der Quelle waren Barnabas und Paulus die zur Mission ausgesandten ἀπόστολοι der antiochenischen Gemeinde – sie waren weder deren Gründer noch deren Leiter, sondern schlicht ihre zur Mission erwählten und beauftragten Zeugen. In diesem Sinne konnte Lukas den Terminus übernehmen, ohne die Nötigung zu verspüren, ihn zu tilgen, weil die Verwendung hier nicht mit der Verwendung des Terminus für die Zwölf in ihrer für die Kirche grundlegenden Funktion kollidierte.[21]

Treffen diese Überlegungen zu, dann kann man historisch folgern, dass Paulus zusammen mit Barnabas in der Gemeinde von Antiochien bzw. in

---

frühchristlichen Literatur bis Marcion, BHTh 58, Tübingen 1979, 61). Immerhin verwendet Lukas den Titel für Paulus im weiteren Verlauf der Apg nicht wieder. Die Verwendung hier muss also auch für den Autor der Apg sinnvoll sein.

[17] J. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen 1981, 211: Die Formulierung „widerspricht dem eigenen Sprachgebrauch des Lukas so fundamental, daß die Formulierung dieses Verses nicht von ihm stammen kann“; auch E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, KEK 3, Göttingen [16]1977, 404.411; H. CONZELMANN, Die Apostelgeschichte, HNT 7, Tübingen [2]1972; O. BAUERNFEIND, Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte, WUNT 22, Tübingen 1980, 12.180; R. PESCH, Die Apostelgeschichte II. Apg 13–28, EKK 5/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986, 50.56; BARRETT, Acts I (s. Anm. 15), 672. Nach der Überzeugung vieler Kommentatoren formuliert Lukas in Apg 14,4 selbst. S. zum methodischen Problem F. HAHN, Zum Problem der antiochenischen Quelle in der Apostelgeschichte, in B. Jaspert (Hg.), Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, Darmstadt 1984, 316–331.

[18] G. LÜDEMANN, Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987, 165. Vgl. BAUERNFEIND, Kommentar (s. Anm. 17), 12: „harmlos“.

[19] Wenn Apg 14,4 lukanische Formulierung ist, dann hat Lukas den Terminus im vorliegenden Zusammenhang dort noch einmal selbständig verwendet – und damit auch die beiden antiochenischen Gemeindemissionare bezeichnet.

[20] Natürlich ist Apg 14,14 in gewissem Sinn „titular“ (so richtig ÖHLER, Barnabas [s. Anm. 15], 321), doch spricht dies nicht gegen eine Verwendung im Sinne eines Gemeindegesandten. Es handelt sich nur um einen *anders definierten* Titel. Den *einen* Aposteltitel gab es zu dieser Zeit nicht.

[21] Einen „rechtsverbindlichen Anspruch“ sieht er hinter diesem Terminus offenbar nicht: „ἀπόστολοι sind in erster Linie die Leiter der Jerusalemer Gemeinde. ἀπόστολοι können aber ganz offensichtlich auch diejenigen genannt werden, die unter den Heiden das Evangelium verkündigen“ (so LINDEMANN, Paulus [s. Anm. 16], 62; zitiert auch bei LÜDEMANN, Christentum [s. Anm. 18], 165).

einem am vermutlich auf sie zurückgehenden Bericht[22] „Apostel“ genannt wurde – im Sinn eines missionarischen Gesandten der Gemeinde.[23] Diese Verwendung des Terminus impliziert kaum, dass ein solcher ἀπόστολος vom Auferstandenen persönlich beauftragt sein musste. Paulus konnte dies für sich reklamieren, | vielleicht auch Barnabas, aber dennoch handelt es sich bei der Aussendung der beiden um eine gemeindliche und durch den Geist bekräftigte Beauftragung. Der Sprachgebrauch war also ein weiter, und vieles spricht dafür, dass Paulus in seiner Zeit als antiochenischer ‚Gemeindeapostel‘ diesen Sprachgebrauch geteilt hat. Gewiss wird er auch zu dieser Zeit seinen Auftrag bereits von seiner einzigartigen Christophanie her verstanden haben. Aber das impliziert nicht, dass er den Aposteltitel bereits zu dieser Zeit so zugespitzt verstanden haben muss, wie das in den Eingängen seiner späteren Briefe der Fall ist.[24]

2. ‚Gemeindegesandte‘ im paulinischen Sprachgebrauch (2Kor 8,23; Phil 2,25)

Dies wird dadurch bestätigt, dass es auch in seinen Briefen noch Spuren eines solchen ‚weiteren‘ Sprachgebrauchs gibt: Bekannt sind die beiden Belege, an denen Paulus von ‚Gemeindeaposteln‘ spricht, die offenkundig nicht wie er selbst durch eine Erscheinung des Auferstandenen autorisiert sind: In 2Kor 8,16–24 erwähnt er neben seinem Mitarbeiter Titus noch zwei weitere namenlose Brüder, die dann in 2Kor 8,23 als ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν und δόξα Χριστοῦ bezeichnet werden. Die Adressaten sollen diese Sendboten aufnehmen und in ihrem Wirken, d.h. hier konkret der Kollektensammlung, unterstützen. In Phil 2,25 wird Epaphroditus als „euer ἀπόστολος“, d.h. als Abgesandter der Philipper, bezeichnet, dessen Auftrag es wohl war, Paulus am Ort seiner Gefangenschaft zu unterstützen. Es ist klar, dass sich die hier bezeichneten Personen in ihrem Auftrag und

[22] Die Vermutung von ÖHLER, Barnabas (s. Anm. 15), 381, der die Quelle in den (süd)galatischen Missionsgemeinden verorten will, kann kaum überzeugen. Wenn ein Missionsbericht vorgelegt werden sollte, dann doch eher in der aussendenden Gemeinde. Insofern bleibt Antiochien der wahrscheinlichste Entstehungs- bzw. Sammelort für die hier rezipierten Notizen.

[23] ROLOFF, Art. Apostel (s. Anm. 6), 435, betont die Aussendung durch den Geist und spricht von einem „pneumatisch-charismatisch begründeten Apostolat“, doch bezieht er diese Form inkonsequenterweise nicht zugleich auf Paulus. Die Auffassung von Ollrog, es sei „sehr unwahrscheinlich und seinem Selbstverständnis (Gal 1,1.15f.; 1Kor 15,8ff.) widersprechend..., daß Paulus neben seinem Christus-Apostolat noch den Status eines Gemeindeapostels besessen haben sollte“ (OLLROG, Paulus [s. Anm. 12], 82 Anm. 107), ist kaum begründet, denn sie trägt diese Typisierung anachronistisch in die Frühzeit ein. Man muss vielmehr fragen, ob eine solche Trennung von Anfang an bestand. Sollten sich die ‚Gemeindeapostel‘ nicht auch als Christusapostel verstanden haben?

[24] Dies wird zu wenig gesehen bei BECKER, Paulus (s. Anm. 5), 84.

ihrer Autorisation von dem unterscheiden, was Paulus für sich selbst beansprucht. Sie sind durch Gemeinden autorisiert, und ihre Sendung ist zeitlich begrenzt und mit einem konkreten Auftrag verknüpft. Das ist bei Paulus anders. Aber auch die Rede von „αποστολοι der Gemeinden“ versieht die Genannten mit einer ‚technischen‘ Bezeichnung, ja einem ‚Titel‘,[25] letztlich dem gleichen, den Paulus – gerade im 2Kor sehr kämpferisch – für sich in Anspruch nimmt.

Es erscheint daher auch unzutreffend, wenn Exegeten in der Absicht, den paulinischen Apostolat profiliert herauszustellen, zwischen diesen verschiedenen Formen des Dienstes einen allzu großen Graben aufreißen und den Gemeindeaposteln pejorativ nur die „Wahrnehmung äußerer Hilfsaufgaben“ zuerkennen wollen.[26] In 2Kor 8,18 wird von einem der Boten der „Dienst am Evangelium“ explizit bezeugt, und von Titus ist ein solcher gleichfalls anzunehmen. Man kann die missionarische Predigttätigkeit von diesen ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν nicht | abrücken,[27] um sie allein auf die ‚eigentlichen‘ Apostel einzugrenzen. Eine solche Differenzierung scheitert schon daran, dass Paulus hier nicht terminologisch differenziert und das von ihm selbst (und anderen wie Petrus) wahrgenommene apostolische Amt von dem Amt und Auftrag dieser Sendboten nicht explizit abgrenzt. Vielmehr verwendet er denselben Terminus, den er in den jeweiligen Briefen auch für sich selbst in spezifischer Zuspitzung reklamiert.

Auch wenn die Verwendung von ἀπόστολος an diesen beiden Stellen durch einen Genetiv bzw. ein Possessivpronomen näher bestimmt und somit von der absoluten Verwendung bzw. der Wendung ἀπόστολος Ἰσοῦ Χριστοῦ auch formal zu unterscheiden ist, wurde die Differenzierung zwischen diesen beiden Verwendungsweisen erst im Interesse an der Eingrenzung des Kreises der wahren Apostel und der Definition des ‚wirklich Apostolischen‘ vorgenommen.[28]

---

[25] Vgl. OLLROG, Paulus (s. Anm. 12), 80, der darauf hinweist, dass die Genannten nach 2Kor 8,19.23 eine offizielle Funktion bekleiden, die ihnen aufgrund eines Wahlaktes übertragen wurde.

[26] So etwa J. ROLOFF, Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh 1965, 39.

[27] J.P. DICKSON, Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities. The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission, WUNT 2/159, Tübingen 2003, 135–141.315–317. Vgl. auch F. HAHN, Der Apostolat im Urchristentum, KuD 20 (1974), 54–77, 56.

[28] Interessant ist, dass Paulus selbst den im 2Kor mit ekstatischen Erlebnissen (2Kor 12,1) und legitimierenden Zeichen (2Kor 12,12) sowie der Berufung auf palästinische Traditionen (2Kor 11,12) auftretenden ‚Aposteln‘ nicht den ‚Titel‘ oder die ‚Bezeichnung‘ ἀπόστολοι bestreitet, etwa durch den Hinweis auf eine fehlende Beauftragung durch eine Erscheinung des Auferstandenen, vielmehr kann er sie nur als „Falschapostel“ (ψευδαπόστολοι) ansprechen (2Kor 11,13) und dann inhaltlich argumentieren.

Demgegenüber zeigt der paulinische Sprachgebrauch eine ‚Durchlässigkeit', die die Vermutung stützt, dass der Völkerapostel mit der Rede von den missionarischen Sendboten als ἀπόστολοι sehr wohl vertraut war. Man kann daher vermuten, dass dieser ‚weite' Apostelbegriff – ohne das in Act 1,21f. formulierten Kriterium der Osterzeugenschaft – in den hellenistischen Missionsgebieten, verbreitet war, und dass Paulus ihn aus diesem Kontext aufgenommen hat.

3. Ein ‚weiter' Apostelbegriff in der paulinischen Frühzeit

Indizien dafür liefert auch ein Blick auf den ältesten Paulusbrief, den 1. Thessalonicherbrief: Dieses Schreiben ist ja darin schon auffällig, dass die *inscriptio* nicht den Aposteltitel enthält (1Thess 1,1). Man sollte dies nicht dadurch erklären, dass Paulus diesen von den beiden mitgenannten Mitabsendern Silvanus und Timotheus hätte fernhalten wollen.[29] Obwohl er sich zur Zeit der Abfassung des Schreibens als „Apostel Christi" weiß (1Thess 2,7) und mit diesem Titel auch ein spezifisches Gewicht verbindet, scheint er doch keinen Anlass gesehen zu haben, dem Schreiben an die junge Gemeinde den damit gegebenen Autoritätsanspruch voranzustellen. Dies geschieht vielmehr erst dort, wo seine Autorität in den Gemeinden strittig oder fraglich geworden ist. |

Wenn Paulus im Eingang des Briefs weithin im Plural von den Begebenheiten in Thessaloniki spricht, dann lässt sich dieser Plural kaum ausschließlich auf seine eigene Person beziehen. Die Mitarbeiter und Mitabsender, die mit ihm in der Stadt gewirkt haben, sind vielmehr in diesen Formulierungen eingeschlossen,[30] wenn von ihrer Aufnahme in Thessaloniki (1Thess 1,9; 2,1) die Rede ist. Sie dürften daher auch eingeschlossen sein, wenn Paulus in diesem Zusammenhang von „unserer Evangeliumsverkündigung" (1Thess 1,5; vgl. 2,4ff.) spricht. Wenn dies zutrifft, dann kann es auch nicht exklusiv auf Paulus bezogen werden, wenn die „wir" in 1Thess 2,7 von sich „als Apostel Christi" sprechen,[31] vielmehr scheinen auch hier die Mitarbeiter und Mitabsender Silvanus und Timotheus zumindest in dem Maße eingeschlossen zu sein, in dem sie an der gemeindegründenden Verkündigung beteiligt waren.[32]

---

[29] So W. SCHMITHALS, Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen, ThF 35, Hamburg 1965, 37.

[30] So zutreffend SCHNACKENBURG, Apostel (s. Anm. 8), 341.

[31] Gegen ROLOFF, Apostolat (s. Anm. 26), 40; T. HOLTZ, Der erste Brief an die Thessalonicher, EKK 13, Zürich/Neukirchen-Vluyn ^{2}1990, 77f.

[32] Vgl. in diesem Sinn F.F. BRUCE, 1 and 2 Thessalonians, WBC 45, Waco 1982, 31; E. BEST, The First and Second Epistles to the Thessalonians, BNTC, London 1986, 99f.; E.J. RICHARD, First and Second Thessalonians, Sacra Pagina 11, Collegeville 1995, 109f.; auch DICKSON, Mission-Commitment (s. Anm. 27), 91 Anm. 19. Auch in 2Kor 1,19 erläutert Paulus die Verkündigung „durch uns" durch die Wendung „durch mich und

Wie ist dies möglich? Wie steht es um die Autorisation dieser beiden Mitarbeiter des Paulus? Wenn Silvanus (d.h. der Silas aus Apg 15,22.27) bereits der Jerusalemer Urgemeinde angehörte, ist für ihn „eine Erscheinung des Auferstandenen nicht ausgeschlossen; für Timotheus aber scheidet diese Möglichkeit aus“[33]. Apostel in dem von Paulus später selbst nachdrücklich beanspruchten Sinn war zumindest er nicht.

Doch zeigt sich hier, dass die Frage, *wer* denn von Paulus als „Apostel“ anerkannt war und wer nicht,[34] anachronistisch ist. So sehr Paulus in 1Kor 15,7f. von einem abgeschlossenen Kreis ‚der Apostel‘ (als Empfängern von Christophanien) ausgeht, zeigt die Verwendung von ἀπόστολος im 1. Thessalonicher|brief, aber auch noch im 1. Korintherbrief[35], Spuren eines weiteren Gebrauchs dieses Titels, in dem seine Mitarbeiter in der Mission – die ja nicht einfach „Gemeindeapostel“ sind – und auch andere Mitarbeiter wie z.B. Apollos an dieser Bezeichnung zumindest gelegentlich teilhaben. Darum sind die Fragen, ob denn Silvanus und Timotheus, Barnabas (1Kor 9,6) und Apollos (1Kor 4,6.9), Andronikus und Junia (Röm 16,7) oder gar der Herrenbruder Jakobus (Gal 1,19) von Paulus als „Apostel“ anerkannt waren, letztlich kaum eindeutig zu klären, ganz abgesehen von der Frage, ob diese sich selbst so bezeichnet haben und, wenn ja, in welchem Sinne. Es gab in dieser Frühzeit keinen festen oder gar einheitlichen Begriff ‚des‘ Apostels, und auch der Streit mit den Gegnern im 2Kor dokumentiert nur, dass verschiedene Personen mit diesem Anspruch und unterschiedlichen Verständnissen konkurrierten.

Wertet man 1Thess 2,7 in diesem Sinne, dann hat Paulus selbst nicht immer und überall einen derart geschlossenen Apostelbegriff vertreten, nach dem ein legitimer Apostolat allein in der Beauftragung durch den Auferstandenen gründen und im zeitlich unbegrenzten Einsatz in der gemeindegründenden Evangeliumsverkündigung ausgeübt werden könne. Diesen Kriterien könnten möglicherweise auch manche der Mitglieder des

---

Silvanus und Timotheus“. Das spricht entscheidend dafür, dass der Plural auch in 1Thess 2,7 so gemeint sein muss; vgl. SCHNACKENBURG, Apostel (s. Anm. 8), 348.

[33] So SCHNACKENBURG, Apostel (s. Anm. 8), 348. Es wäre jedoch problematisch, deshalb zu behaupten, dass Paulus den Apostelbegriff in 1Thess 2,7 nur auf Silvanus, nicht aber auf Timotheus bezogen haben könne (so C.A. WANAMAKER, The Epistles to the Thessalonians. A Commentary on the Greek Text, NIGTC, Grand Rapids 1990, 99f.). Vgl. zu Silvanus und Timotheus auch OLLROG, Paulus (s. Anm. 12), 17–23.

[34] Dies ist auch das Fazit der ausführlichen Diskussion bei W. REINBOLD, Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche, FRLANT 188, Göttingen 2000, 32–116, wenn er (114), formuliert, „daß es einen klar umrissenen Begriff vom Wesen und den Aufgaben eines ‚Apostels‘ nicht gegeben hat“.

[35] Vgl. 1Kor 4,6.9 (für Apollos); 9,6 (für Barnabas) und v.a. die Verwendung in der Charismenliste 1Kor 12,28.

Zwölferkreises bald nicht mehr genügt haben.[36] Jedenfalls wissen wir von den meisten aus diesem Kreis – mit Ausnahme von Petrus – nichts Sicheres über eine weitere missionarische Tätigkeit.[37] Es ist deutlich, dass „ein einheitliches Apostel*verständnis* zur Zeit des Paulus" – und auch noch später! – „nicht vorausgesetzt werden kann"[38].

4. Stationen der Verwendung des Apostelbegriffs im Urchristentum – oder: Wie konnte sich der Apostelbegriff mit Paulus verbinden?

Die vorgeführten Indizien veranlassen also zur Annahme, dass Paulus nicht immer und überall dasselbe mit dem Begriff ἀπόστολος verbunden hat. Es wäre eine bloße Konjektur, wollte man die präzise Fassung seines eigenen Aposto|latsverständnisses, die sich in seinen Hauptbriefen zeigt, bereits für seine frühe missionarische Wirksamkeit vorauszusetzen. Auch wenn man damit rechnet, dass dem ehemaligen Verfolger bereits im Zusammenhang seiner Lebenswende wesentliche Grundlagen seiner späteren Theologie und seines weiteren Dienstes erschlossen wurden,[39] dürfte die sprachliche und konzeptionelle Ausformung derselben erst nach und nach im Verlauf seiner Wirksamkeit als Zeuge des auferstandenen κύριος erfolgt sein. Und auch wenn anzunehmen ist, dass sich Paulus sehr bald nach seiner Berufung diesem Zeugendienst widmete,[40] wird man auch in seinem Selbstverständnis und der damit verbundenen Terminologie mit Klärungen und Präzisierungen zu rechnen haben. Freilich lassen sich diese nur noch

---

[36] Zumindest verlieren sich in der Überlieferung die Spuren der Mehrzahl der ‚Apostel' aus dem Zwölferkreis. Nur von den Zebedaiden und natürlich von Petrus sind noch spärliche Nachrichten erhalten. Das lukanische Bild der Zwölf zeichnet diese eher als kirchenleitendes Gremium der Jerusalemer Gemeinde denn als ausschwärmende Missionare, und es zeigt zugleich, dass die Bedeutung dieses Kreises auch in der Jerusalemer Urgemeinde bald gegenüber der Führungsrolle des Jakobus zurücktrat (s. dazu FREY, Apostelbegriff [s. Anm. 9], 146ff.).

[37] Die in den apokryphen Apostelakten überlieferten Notizen über die Tätigkeit der Apostel oder gar das Bild von den Aposteln als Missionaren in den zwölf Teilen der Welt sind natürlich legendarisch und lassen sich nicht historisch auswerten. Vgl. ActThom 1; bei W. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ^{6}1997, 303.

[38] OLLROG, Paulus (s. Anm. 12), 82 Anm. 107.

[39] Dies scheint mir gegenüber den allzu eilfertig aus den (späten) Briefen heraus konstruierten Hypothesen einer ‚Entwicklung' des paulinischen Denkens hinsichtlich des Verständnisses des Gesetzes oder auch der Eschatologie nach wie vor die plausiblere Annahme zu sein. S. zur Sache grundlegend C. DIETZFELBINGER, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, WMANT 58, Neukirchen-Vluyn ^{2}1989, 90ff.

[40] Zur Wirksamkeit des Paulus in ‚Arabien' (Gal 1,17) s. M. HENGEL, Paulus in Arabien, in: DERS., Paulus und Jakobus, Kleine Schriften III, WUNT 141, Tübingen 2002, 193–212; DERS./A.M. SCHWEMER, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels, WUNT 108, Tübingen 1998, 60ff.80ff.174–213.

sehr hypothetisch rekonstruieren, weil sie nicht erst in der späten Zeit zwischen den uns erhaltenen Briefen des Apostels, sondern eher in den für uns „unbekannten Jahren“ zwischen Damaskus und Antiochien, in der Zeit *vor* dem Apostelkonvent und dem ersten uns erhaltenen Brief anzusetzen sind.[41] Wenn mit einer ‚Entwicklung‘ der paulinischen Theologie zumindest im Blick auf einige Sachverhalte zu rechnen ist, dann dürfte die dynamischste Phase dieser ‚Entwicklung‘ gerade in seiner Frühzeit, in der ‚Verarbeitung‘ seiner Lebenswende und in den frühen Erfahrungen seiner missionarischen Wirksamkeit in Arabien, Kilikien und Antiochien anzusetzen sein - eine Zeit, die uns in ihren Konturen leider nur noch bruchstückhaft rekonstruierbar ist und aus der wir keine authentischen Zeugnisse des paulinischen Denkens besitzen. Hier liegt das methodische Problem jeder Rekonstruktion des paulinischen ‚Denkwegs‘.

In Anbetracht dieser Schwierigkeiten möchte ich im Folgenden knapp skizzieren, wie sich nach meiner Sicht der Apostelbegriff historisch mit der Person und dem Wirken des Paulus verbunden haben könnte und wie er dann in seiner eigenen Verwendung jene eindrückliche Präzisierung und Zuspitzung erhalten konnte, die sich dann in den überlieferten Briefen zeigt.[42] |

a) Zunächst ist von dem Forschungskonsens auszugehen, dass der Terminus ἀπόστολος (bzw. sein hebräisches Äquivalent šalîaḥ) im Judentum vor dem Jahr 70 noch *kein festes Amt* bezeichnet hat. In einem solchen Sinne ist der Begriff erst nach 70 belegt, und die damit verbundenen Aufgaben sind eher rechtlicher Natur und nicht mit religiöser Verkündigung oder gar Mission verbunden. Auch wenn das Verbaladjektiv ἀπόστολος eine Übersetzung des hebräischen šalîaḥ sein könnte, lassen sich sachliche Anknüpfungspunkte für die urchristliche Verwendung dieses Terminus von hier aus kaum finden. Gegenüber der immer wieder angeführten kulturgeschichtlichen Vorstellung des semitischen Gesandtenrechts[43] bietet der christliche Apostolat *inhaltlich* grundlegend Neues.

---

[41] Dass die für die Theologie des Apostels „als formativ zu betrachtenden Jahre“ nicht erst die späten, durch den lukanischen Bericht der Missionsreisen und die authentischen Briefe eher zu erhellenden sind, sondern jene frühe Periode, stellt auch K. HAACKER, Zum Werdegang des Apostels Paulus. Biographische Daten und ihre theologische Relevanz, ANRW 2.26.2 (1995), 815–938, 916.

[42] Für detailliertere Begründungen verweise ich auf meinen Anm. 9 genannten Aufsatz. S. auch das Schaubild unten S. 382.

[43] Vgl. zu diesem „Rechtsinstitut“ grundlegend K.H. RENGSTORF, Art. ἀπόστολος, ThWNT 1 (1933), 414–420; im Anschluss daran J.-A. BÜHNER, Art. ἀπόστολος, EWNT 1 (²1992), 346; DERS., Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung, WUNT 2/2, Tübingen 1977. Man kann unter Verweis auf die Analogie zur šalîaḥ-Vorstellung auch nicht für die Ursprünglichkeit des

b) Auch die immer wieder vorgetragenen Versuche, den Apostelbegriff auf den *irdischen Jesus* zurückzuführen, sind wenig hilfreich.[44] Wenngleich vieles dafür spricht, dass der irdische Jesus sich selbst und seine Verkündigung im Lichte des prophetischen Geistträgers von Jes 61,1f. gesehen hat,[45] lässt sich eine Benennung der von ihm in sein Wirken einbezogenen und zur Verkündigung ausgesandten Jünger als שלחים nicht nachweisen.[46] Dass schon der irdische Jesus die Zwölf als ‚Apostel' bezeichnet hätte, wird im Übrigen erst in Lukas 6,1 – und dort in Abänderung von Mk 3,14 – behauptet. Dies entspricht im Übrigen der Konzeption des Lukas, der dadurch die Kontinuität des Zeugnisses der ‚Zwölf' mit der Botschaft Jesu herausstellt.

c) Die christliche Rede von ἀπόστολοι als Verkündigern der christlichen Heilsbotschaft ist also eindeutig nachösterlich. Sie weist wohl auf die Situation, in der sich die *frühesten Zeugen des Auferstandenen durch die österlichen Erscheinungen zu einer neuen Verkündigung der Heilsbotschaft ausgesandt* sahen. Der Ort dieser ersten Verkündigung war Jerusalem, hier lokalisiert Paulus die ‚Apostel | vor ihm' (Gal 1,17),[47] und hier dürfte die Bezeichnung zuerst geprägt worden sein. Dass die missionarischen Boten auch später relativ einheitlich mit dem Verbalsubstantiv ἀπόστολοι bezeichnet werden, könnte darüber hinaus ein Indiz dafür sein, dass der Terminus im Rahmen der griechischsprachigen Urgemeinde ausgebildet oder zumindest sehr schnell und besonders dynamisch im Griechischen gebraucht und verbreitet wurde. D.h., die Verbreitung des Aposteltitels

---

Gemeindeapostolats vor dem Christusapostolat argumentieren, auch wenn diese Grundvorstellung dem Phänomen von Gemeindegesandten ganz allgemein zugrunde liegt (s. dazu OLLROG, Paulus [s. Anm. 12], 81).

[44] S. dazu HAHN, Apostolat (s. Anm. 27), 75–77.

[45] Dort heißt es: „Er hat mich gesandt (šᵉlāḥanî), den Armen die frohe Botschaft auszurichten" (LXX: εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με). Vgl. zur Anknüpfung Jesu an Jes 61,1f. die drei authentischen Seligpreisungen Mt 5,3.4.6 par Lk 6,20b–21 (dazu W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew I. Introduction and Commentary on Matthew 1–7, Edinburgh 1988, 436–439); außerdem Mt 11,4f. par. Lk 7,22.

[46] Auszuschließen ist eine solche Verwendung nicht. Immerhin spielt das Verbum שלח eine herausragende Rolle in den alttestamentlichen Prophetenberufungen, worauf M. HENGEL, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge, BZNW 34, Berlin 1968, 92, hinweist. Dennoch bleibt das Argument, dass die Verkündigung der nachösterlich als ἀπόστολοι wirksamen Zeugen sich von der βασιλεία-Verkündigung, in welche ein Teil der Jünger des Irdischen wohl zeitweise einbezogen war, inhaltlich deutlich unterscheidet.

[47] „Der missionarische Ortswechsel scheint also zumindest ursprünglich nicht notwendig zum Aposteldienst gehört zu haben" (R. SCHÄFER, Paulus bis zum Apostelkonzil. Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesusbewegung und zur Pauluschronologie, WUNT 2/179, Tübingen 2004, 130 Anm. 301).

wird gerade nicht mit dem Kreis der ‚Zwölf' bzw. der aramäischsprachigen Urgemeinde verbunden gewesen sein, sondern in besonderem Maße auch mit der Gruppe der ‚Hellenisten' um Stephanus oder Philippus, denen Lukas diesen Titel vorenthält.

d) Für die früheste Zeit kann man freilich noch *keine festen Kriterien* der Verwendung voraussetzen. Vermutlich hatten diejenigen, die zunächst so bezeichnet wurden, an den Erscheinungen des Auferstandenen in irgendeiner Weise Anteil. Wie auch immer diese historisch zu fassen sind, muss die durch sie ausgelöste Dynamik einen größeren Personenkreis erfasst haben als nur den engsten Kreis der Nachfolger des irdischen Jesus. Die in 1Kor 15,5–7 gebotene Zeugenliste lässt noch erkennen, dass der *Kreis „aller" Apostel* (1Kor 15,7) ursprünglich von dem der *Zwölf* (1Kor 15,5) unterschieden und offenbar weiter gefasst war, wenngleich schon die Rede von ‚allen Aposteln' bereits die Vorstellung eines abgeschlossenen Kreises der von den Erscheinungen des Auferstandenen Betroffenen vorauszusetzen scheint.[48] Diese auffällige Wendung war Paulus vermutlich ebenso vorgegeben wie die Rede von den Zwölfen, die vermutlich den Abschluss der in 1Kor 15,3b–5 aufgenommenen kerygmatischen Formel bildete. Vielleicht stand sie in Verbindung mit der unmittelbar zuvor erwähnten Christophanie vor Jakobus. Jedenfalls steht sie in 1Kor 15,7 in einer gewissen Spannung zur paulinischen Intention, sich noch selbst in V. 8 noch dem Kreis der Osterzeugen zuzuordnen. Die im paulinischen Text noch durchscheinende Differenzierung zwischen den beiden Größen der Zwölf und der (bzw. aller) Apostel verwischte sich jedoch relativ bald, zunächst wohl durch die Tradition der Jerusalemer Urgemeinde selbst und dann durch den Bericht des Lukas, der diese Sprachtradition aufgenommen hat.

Zu vermuten ist wohl, dass die Zwölf – ohne Judas – von Anfang an zu den Aposteln gezählt wurden, auch wenn wir von den meisten unter ihnen nichts über eine frühe Missionstätigkeit erfahren. Für andere Glieder der frühesten Jerusalemer Gemeinde wie Barnabas (1Kor 9,5f.) und Silas/Silvanus (1Thes 2,7) | oder auch die offenbar vor Paulus zum Glauben gekommenen Andronikus und Junia (Röm 16,7) wissen wir nur aus beiläufigen Bemerkungen, dass sie – zumindest für Paulus – auch zu den Aposteln gehörten. Paulus scheint auch den Herrenbruder Jakobus dazu zu rechnen (Gal 1,19; 1Kor 15,7), für den es ansonsten keine Indizien gibt, dass er selbst den Aposteltitel beansprucht hätte.[49] Weiter wird man damit rechnen

[48] Vgl. dazu FREY, Apostelbegriff (s. Anm. 9), 144f.; zu den Problemen der Rede von „allen Aposteln" in 1Kor 15,7 s. ausführlich W. SCHRAGE, Der erste Korintherbrief IV. 1Kor 15,1–16,24, EKK 7/4, Zürich/Neukirchen-Vluyn 2001, 59f.

[49] Auch die pseudepigraphischen Briefe des Jakobus und des Judas schreiben ihrem fiktiven Autor einen solchen Titel nicht zu. Das spätere Judenchristentum scheint diesen

müssen, dass auch die Verkündiger, die Lukas unter dem Begriff der „Sieben“ dem griechischsprachigen Gemeindeteil der „Hellenisten“ zuordnet und im Gegensatz zu den „Zwölf“ („Aposteln“) nur mit ‚diakonischen‘ Tätigkeiten betraut sehen will (Apg 6,1–7), mit dem Terminus ἀπόστολοι bezeichnet wurden.[50] Das würde jedenfalls verständlich machen, dass der Titel dann bald über Jerusalem hinaus auch in Antiochien und anderen Missionsgebieten begegnet. Ob und inwiefern die so Bezeichneten alle Anteil an den Ostererscheinungen hatten – oder ob einzelne dann auch nur mittelbar in die durch sie ausgelöste missionarische Dynamik einbezogen waren und dann ihren Zeugendienst wahrnahmen, lässt sich nicht mehr vollständig klären. Zumindest mit der ‚Auswanderung‘ missionarischer Zeugen nach Antiochien und in andere Städte ist mit einer solchen Ausweitung des Terminus zu rechnen.[51] |

e) Wo ist *Paulus* diesem Terminus begegnet? Diese Frage lässt sich natürlich nur äußerst hypothetisch beantworten. Sicher ist, dass er den Begriff von anderen übernommen hat, die „vor ihm Apostel waren“ (Gal

---

Anspruch nicht vertreten zu haben, vermutlich weil der Aposteltitel mittlerweile so sehr mit Paulus und seinem Apostolat verbunden war und weil der mit Jakobus verbundene Anspruch ganz andersartig war.

[50] Dies ist zumal dann wahrscheinlich, wenn sich der Terminus schnell im Bereich der Griechisch sprechenden Urgemeinde verbreitet hat. Auch der von Lukas lediglich als „Evangelist“ bezeichnete Philippus (Act 21,8) könnte in den hellenistischen Missionsgebieten als Apostel angesehen worden sein; s. SCHNACKENBURG, Apostel (s. Anm. 8), 355; zur Person des Evangelisten Philippus s. A. VON DOBBELER, Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze, TANZ 30, Tübingen 2000, dort zum Verhältnis des Apostels Philippus zum Evangelisten Philippus S. 298–303.

[51] Unter Voraussetzung der Unterscheidung zwischen Erscheinungs- und Gemeindeapostolat hat auch HAHN, Apostolat (s. Anm. 27), 74, diesen charismatischen Apostolat als eine Umprägung des Jerusalemer Apostolats verstanden: „Obwohl kein sicherer Nachweis möglich ist, darf es als wahrscheinlich angesehen werden, daß das charismatische Apostelverständnis nicht unabhängig aufgetaucht ist, sondern sekundär durch Ablösung der missionarischen Aufgabe von der Auferstehungserscheinung zustande gekommen ist.... Das bedeutet dann aber, daß der offene Apostelkreis, formal geurteilt, das Resultat einer Ablösung von der Christophanie und einer gleichzeitigen Kombination mit der Sendung durch die Gemeinde ist.“ Diese Entwicklung ist jedenfalls sehr viel eher anzunehmen als die u.a. von E. LOHSE, Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates, ThZ 9 (1953), 259–275, vertretene Gegenthese, dass der Christusapostolat eine sekundäre Verengung eines ursprünglich weiter gefassten charismatischen Wanderapostolats sei. Wenn man die Ursprünge des christlichen Apostelbegriffs in Jerusalem ernst nimmt, dann ist eine Entwicklung in dieser Richtung in der Anfangszeit kaum wahrscheinlich. Hingegen könnte die in der These von Lohse ins Auge gefasste Bewegung der präzisierenden Zuspitzung des ‚Gemeindeapostolats‘ später im Wirken des Paulus erfolgt sein. Die frühchristliche Geschichte des Apostelbegriffs ist insofern komplexer, als dass sie sich in einer ‚einlinigen‘ Entwicklung beschreiben ließe.

1,17), und dass er damit auch bereits einen vorgegebenen Sinn aufgenommen hat.

α) Man könnte zunächst vermuten, dass Paulus den Terminus von den Kreisen kannte, die er vor seiner Lebenswende bekämpfte, von den *‚hellenistischen‘ Judenchristen des Stephanuskreises* und seiner ‚Ausläufer‘ bis hin nach *Damaskus*?[52] Undenkbar wäre das nicht, denn Paulus wird sich über die von ihm bekämpfte Sekte der Jesusanhänger gewiss informiert haben. Auch die christlichen Kontaktleute, zu denen er in Damaskus kam, könnten um diese Bezeichnung der hellenistisch-judenchristlichen Missionare gewusst haben, wenn die Botschaft vom Auferstandenen – wie zu vermuten ist – durch die Mission dieser aus Jerusalem vertriebenen Verkündiger nach Damaskus gekommen war. Dennoch ist es kaum wahrscheinlich, dass Paulus im unmittelbaren Zusammenhang seiner Lebenswende gleich die bei den von ihm zuvor Bekämpften gängige Bezeichnung für die missionarischen Sendboten übernahm oder dass ihm dieser Titel quasi anlässlich seiner Taufe – die ja vermutlich in Damaskus erfolgte[53] – ‚übermittelt‘ wurde. So gewiss die Berufung des Paulus für ihn in der Sendung zur eigenen Verkündigung resultierte und er diese wohl bald „in Arabien“ (Gal 1,17) begann, so wenig lässt sich sagen, dass Paulus den Apostel-‚Titel‘ sofort auf sich und seine Wirksamkeit übertragen hätte. „Konnte der bisherige Verfolger Paulus, der zwar von der christlichen Verkündigung das Entscheidende wusste ..., auch vom urchristlichen Apostolat und seiner nicht unkomplizierten Struktur so viel wissen, dass er sich alsbald an der für ihn richtigen Stelle in diesen Apostolat einordnete? Konnte der eben Berufene, eben Beauftragte ohne Kontakte mit denen, die vor ihm Apostel waren (Gal 1,17), sich in ihren Kreis einfügen?“[54]. Man wird daher „unterscheiden müssen zwischen der Beauftragung des Paulus zu [seiner] Verkündigung ... und dem apostolischen Rang, den Paulus zwar in der Konsequenz jener Beauftragung, aber geschichtlich gesehen erst später beanspruchte“[55].

β) Die erste Begegnung mit einem der Jerusalemer Apostel hatte Paulus wohl gut zwei Jahre nach seiner Berufung, bei dem kurzen Besuch in Jerusalem, wo er nach eigenem Bekunden außer Petrus und dem Herrenbruder Jakobus keinen | von „den Aposteln“ angetroffen hat (Gal 1,18f.).[56] Durch Petrus könnte Paulus auch mit dem Verständnis des Dienstes der Apostel

[52] Zur paulinischen Verfolgertätigkeit und zum Ort der Verfolgung s. M. HENGEL/R. DEINES, Der vorchristliche Paulus, in: HENGEL, Paulus (s. Anm. 40), 68–192, 161ff.; HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 60–63; zu Damaskus a.a.O., 139–146.

[53] Vgl. dazu HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 72–77.

[54] DIETZFELBINGER, Berufung (s. Anm. 39), 145.

[55] DIETZFELBINGER, Berufung (s. Anm. 39), 145.

[56] Möglicherweise musste der Besuch heimlich erfolgen, weil der zum neuen Glauben Bekehrte sonst Anfeindungen ausgesetzt gewesen wäre, s. dazu HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 216–219.

bekannt geworden sein, aber so sehr Paulus bei dieser Gelegenheit manche ihm unbekannte Details über den irdischen Jesus erfahren haben dürfte,[57] lässt sich – gerade auch aufgrund der kurzen Erwähnung im Gal – nicht erkennen, dass dieser Besuch für Paulus besonders prägende Bedeutung im Blick auf sein Selbstverständnis gehabt hätte. Sein Weg zum christlichen Missionar war ja ein ganz anderer als der des Petrus und der anderen. Er war nicht Begleiter des irdischen Jesus *und* Zeuge seiner Auferstehung gewesen (Act 1,21f.). Außerdem dürfte sich auch sein Dienst von dem des Petrus und der Jerusalemer ‚Apostel' deutlich unterschieden haben. Gal 1,18 lässt auch nicht erkennen, dass es Paulus bei jenem ersten Besuch bereits (wie dann später beim ‚Apostelkonvent') um die Anerkennung seiner Sendung gegangen sei. Weder sein Evangeliumsverständnis noch sein ‚apostolisches' Selbstverständnis haben bei diesem Besuch ihre entscheidende Begründung erfahren. Daher ist es unwahrscheinlich, dass seine Selbstbezeichnung als Apostel in diesem Rahmen ihren Ursprung hat.

γ) Insofern führen die interessantesten Spuren wohl doch nach Antiochien. Dort wurde Paulus sehr wahrscheinlich zusammen mit Barnabas als Apostel bezeichnet – im Sinne eines von der Gemeinde ausgesandten missionarischen Botschafters. Er war von Barnabas für die Mitarbeit in der Gemeinde in Antiochien angeworben worden, wo beide nach Apg 11,26 zunächst ein Jahr gemeinsam als Lehrer wirkten,[58] bevor sie dann als Gemeindemissionare ausgesandt wurden (Apg 13,1–3). Der nach Jerusalem übergesiedelte Diasporajude Joseph Barnabas hatte zur Urgemeinde gehört, vielleicht hatte auch er an den österlichen Erscheinungen Anteil, jedenfalls wurde er auch später von Paulus uneingeschränkt als | Apostel bezeichnet (1Kor 9,6),[59] und es ist durchaus anzunehmen, dass Paulus von seinem älteren Kollegen einiges gelernt hat. Aber auch Paulus konnte den Apostolat des Gemeindemissionars mit der Erfahrung seiner einzigartigen Christophanie verbinden. Insofern waren beide nicht ‚nur' Gesandte der antiochenischen Gemeinde, sondern zugleich natürlich Boten des Aufer-

---

[57] Vgl. dazu HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 229–236. Zu restriktiv ist hier O. HOFIUS, Gal 1,18: ἱστορῆσαι Κηφᾶν, in: DERS., Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1989, 255–267, der die Wendung nur im Sinne von „Petrus kennenlernen" interpretiert. Auch wenn dies als Übersetzung philologisch zutrifft und zuzugestehen ist, dass Paulus sicher nicht die Autorisierung seines Evangeliums durch Petrus oder andere Jerusalemer erfahren oder auch nur erstrebt hat, wird man doch annehmen dürfen, dass Paulus in dieser Zeit manches über das Leben, Wirken, Sterben und die ersten Erscheinungen Jesu erfahren haben muss (s. auch SCHÄFER, Paulus [s. Anm. 47], 148f.), was auch im Blick auf seine eigene missionarische Verkündigung von Bedeutung gewesen sein dürfte.

[58] Dazu HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 336–340. Zur historischen Validität dieser Nachricht s. auch u. Anm. 89.

[59] OLLROG, Paulus (s. Anm. 12), 16; vgl. die historische Skizze bei ÖHLER, Barnabas (s. Anm. 15), 478–486; s. weiter HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 314–340.

standenen.[60] Durch wen die Bezeichnung ἀπόστολος zunächst nach Antiochien gebracht worden war, lässt sich nicht mehr sagen. Erkennbar ist nur, dass Paulus zusammen mit Barnabas dort mit diesem – durchaus titular verstandenen – Begriff bezeichnet wird,[61] und als Heidenmissionare erfüllten beide ihren Auftrag durch eine gemeindegründende Erstverkündigung des Evangeliums.

Sehr wahrscheinlich waren Barnabas und Paulus nicht die einzigen Sendboten, die so bezeichnet wurden. Wenn der Titel über die Mission der ‚Hellenisten' schon weiter verbreitet war, könnte er auch in Antiochien schon im Gebrauch gewesen sein, bevor Barnabas und Paulus mit ihrer Wandermission begannen (Apg 11,22.25). Gerade die von Paulus praktizierte ‚Zentrumsmission' wird es mit sich gebracht haben, dass Boten aus den zunächst gegründeten Gemeinden in der Umgebung weiter verkündigend und gemeindegründend tätig waren.[62] Man wird annehmen dürfen, dass auch sie mit dem Begriff ἀπόστολοι bezeichnet werden konnten, ebenso wie die Mitarbeiter des Paulus in 1Thess 2,7 oder die Gemeindeboten in 2Kor 8,23 und Phil 2,25. Insofern scheint Paulus „den diesbezüglich weiten Sprachgebrauch der Gemeinden des außerpalästinischen Raums" übernommen[63] und dann selbst präzisierend geprägt zu haben, indem er seine eigene „Berufung rückblickend anhand des Apostelbegriffes interpretiert" und „seine prinzipielle Ebenbürtigkeit mit den anderen ... Erscheinungsempfängern"[64] herausgestellt hat.

f) Der zwingende Grund dafür, seinen eigenen ‚apostolischen' Anspruch zu präzisieren, war für Paulus dadurch gegeben, dass von Jerusalem ausgehend – ebenfalls unter Verweis auf ‚Apostel' – die Grundlagen der von Antiochien prak|tizierten gesetzesfreien Heidenmission in Frage gestellt wurden (Apg 15,1f.; vgl. Gal 2,1ff.).[65] Im ‚*Apostelkonvent*' trafen die antiochenischen ‚Apostel' Barnabas und Paulus mit den Jerusalemer ‚Säulen'

---

[60] Eine strikte Trennung von ‚Gemeindeapostolat' und ‚Erscheinungsapostolat' wäre gerade im Blick auf die Wirksamkeit von Barnabas und Paulus in Antiochien unsinnig.

[61] Interessanterweise erscheinen Barnabas und Paulus in Apg 13,1 zunächst unter den „Propheten und Lehrern", bevor er dann in 14,4.14 (ausnahmsweise) auch als „Apostel" bezeichnet wird. Der paulinische Charismenkatalog in 1Kor 12,28 nimmt dieselbe Trias von grundlegenden Gemeindefunktionen („Apostel, Propheten und Lehrer") auf.

[62] Vgl. dazu SCHNELLE, Paulus (s. Anm. 5), 150. Zur paulinischen Missionsstrategie s. weiter R. RIESNER, Die Frühzeit des Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie, WUNT 71, Tübingen 1994, 204–296.

[63] SCHÄFER, Paulus (s. Anm. 47), 477.

[64] SCHÄFER, Paulus (s. Anm. 47), 477.

[65] Die Behauptung des Paulus in Gal 2,2, gemäß einer Offenbarung (und nicht aufgrund eines Beschlusses) nach Jerusalem zu ziehen, dürfte die Probleme doch verschleiern. Immerhin deutet Paulus auch hier die Möglichkeit an, dass er vergeblich gearbeitet haben könnte. D.h., das von ihm betriebene Missionswerk war wohl ernstlich gefährdet. Den Grund dafür dürfte Apg 15,1f. zutreffend wiedergeben.

Jakobus, Petrus und Johannes zusammen, und hier scheint es Paulus[66] – gelungen zu sein, diesen die Erfolge der antiochenischen Heidenmission zu vermitteln. Zugleich konnte er deutlich machen, dass seine Mission die stärker gesetzesorientierte Jerusalemer Praxis der Verkündigung unter den Juden nicht in Frage zu stellen beabsichtigte. Hinzu kam das Kollektenwerk als Zeichen der Solidarität der heidenchristlichen Gemeinden mit der verarmten Jerusalemer Gemeinde. In der so erreichten Anerkennung seiner Sendung und seiner Praxis der gesetzesfreien Heidenmission konnte, ja musste er zugleich die Gleichwertigkeit und Gleichursprünglichkeit seines Apostolats mit dem des Petrus (Gal 2,8) und der anderen anerkannt sehen – ein Argument, das in den weiter schwelenden Konflikten zwischen seiner Mission und den Jerusalemer Judaisten immer stärker an Bedeutung gewinnen sollte. Wenn es zutrifft, dass dies das erste Treffen des Paulus mit den Jerusalemer Aposteln seit seinem frühen Besuch bei Petrus war, dann muss diesem Anlass für die weitere Verwendung des Aposteltitels durch Paulus wesentliche Bedeutung zukommen.

Fragt man allerdings, wem von ‚den Aposteln' Paulus hier begegnet sein dürfte, dann engt sich der Kreis deutlich ein. Paulus nennt als die Angesehenen (δοκοῦντες) und „Säulen" (στῦλοι) an erster Stelle Jakobus, den Herrenbruder, dann Kephas und Johannes, sonst niemanden. Lukas, der in seinem Bericht stets von den „Aposteln und Ältesten" spricht (Apg 15,2.6.22), nennt Petrus und – als den entscheidenden Wortführer – Jakobus. Das deutet darauf hin, dass die ‚Zwölf' schon zu dieser Zeit offenbar keine Bedeutung mehr hatten. Der Zebedaide Jakobus war ja bereits tot, und von den anderen hören wir nichts mehr. Möglicherweise hatten sie keine aktuellen Funktionen mehr in der Gemeinde, so dass sich die Rede von ‚den Aposteln' in Jerusalem schon zu diesem Zeitpunkt auf eine Größe der Vergangenheit bezog.[67] Den damit verbundenen Anspruch des Ursprünglichen konnte Paulus für sich selbst in analoger Weise erheben, zwar nicht als Jünger des irdischen Jesus, aber doch als Empfänger einer Erscheinung des Auferstandenen (1Kor 15,8). |

g) Nach dem Streit mit Barnabas, der zur Trennung der beiden Gemeindemissionare führte (Apg 15,39),[68] und mit dem Beginn der eigenständigen missionarischen Wirksamkeit des Paulus, jetzt mit Silas/Silvanus (Apg

[66] Von einer führenden Rolle des Barnabas ist hier nichts mehr zu erkennen. Paulus steht nicht nur in Gal 2,1.9 an erster Stelle, sondern nun auch im lukanischen Bericht Apg 15,2.22.

[67] Die Leitungsrolle dürfte schon zu dieser Zeit eindeutig der Herrenbruder Jakobus innegehabt haben.

[68] Strittig ist, ob der sogenannte Antiochenische Zwischenfall (und damit die endgültige Trennung des Paulus von der antiochenischen Gemeinde bereits kurz nach dem Apostelkonvent (und damit etwa gleichzeitig mit der Trennung von Barnabas) erfolgte, oder ob dieser – m.E. wahrscheinlicher – erst später, nach der 2. Missionsreise, erfolgte.

15,40) und Timotheus (Apg 16,3) als neuen Reisegefährten, entstand ein provinzenübergreifend angelegtes Missionsprojekt, in das zahlreiche Mitarbeiter einbezogen waren und das im Umland der paulinischen Gründungen selbständige Stützpunktmissionen beinhaltete. Aus 1Thess 2,7 und 2Kor 8,23 ist erkennbar, dass auch die hier beteiligten Mitarbeiter teilweise noch als ἀπόστολοι angesprochen werden konnten. Aber die nach dem 1Thess entstandenen Briefe, die in den Adressatengemeinden in je unterschiedlicher Weise eine Relativierung oder gar Infragestellung der paulinischen Autorität erkennen lassen, zeigen, dass Paulus nun in dieser Phase seines ganz eigenständigen Wirkens stärker auf seine autoritative Selbstvorstellung als von Christus selbst berufener ἀπόστολος (Röm 1,1; 1Kor 1,1; Gal 1,1) und damit auf die spezifische Autorisierung seines Dienstes durch seine eigene Begegnung mit dem Auferstandenen (1Kor 9,1; 15,8) Wert legte. In der Äquivalenz seiner Christophanie mit der der Jerusalemer Osterzeugen, der „Apostel vor ihm" (Gal 1,17), sieht er nun auch die inhaltliche Gültigkeit und Wahrheit ‚seines' Evangeliums, der beschneidungs- und gesetzesfreien Heilsverkündigung für die Heiden, begründet. So wie Petrus (und die anderen) zur Verkündigung des Evangeliums unter den Juden berufen waren, so sah er sich – auf ganz eigenständige, aber gleichwertige Weise – für die Verkündigung unter den Heiden (Gal 2,7) berufen, die nach der in Antiochien entwickelten Praxis beschneidungs- und ‚gesetzes'-frei erfolgte. Diesen in seiner Berufung gründenden Anspruch konnte er geltend machen, auch gegenüber den aus Jerusalem und mit Verweis auf die dort begründete ‚apostolische' Tradition auftretenden Konkurrenzmissionare in Galatien oder den vermutlich ebenfalls auf Jerusalem verweisenden Konkurrenzaposteln in Korinth.

Seit dem *Apostelkonzil* – oder spätestens seit der im *antiochenischen Zwischenfall* noch einmal verschärften Auseinandersetzung - verbindet sich für Paulus die Autorität des Apostelbegriffs endgültig mit der Begründung dieser Autorität durch seine einzigartige Berufungserfahrung, die Christophanie vor Damaskus. Dieses ‚apostolische' Selbstverständnis der paulinischen Briefpräskripte markiert freilich das Ende eines wohl längeren Weges, dessen Etappen hier nur schemenhaft rekonstruiert werden konnten. |

5. Konkurrierende Verständnisse des Dienstes der Apostel

Dieser Weg erklärt, dass gegen Ende der paulinischen Wirksamkeit unterschiedliche Verständnisse des ‚Titels' ἀπόστολος oder des Kreises der ἀπόστολοι nebeneinander standen:

a) Der ‚ursprüngliche' Bezug auf die Jerusalemer Osterzeugen war in *Jerusalem* wohl ‚geronnen' zu einer Verwendung des Apostelbegriffs für die ‚Zwölf', die bereits eine Größe der Vergangenheit waren und als Ga-

ranten der judenchristlichen Tradition der Jerusalemer Gemeinde fungieren konnten. Diesen Sprachgebrauch nimmt Lukas in seinem Werk auf, um so die Kontinuität der Jesustradition von der vorösterlichen zur nachösterlichen Zeit zu betonen. Von einigen Zeugen dieser Frühzeit kann auch in späterer Zeit noch als ‚Aposteln' die Rede sein,[69] so u.a. von Andronikus und Junia, die längst nicht mehr in Jerusalem, sondern in Rom leben (Röm 16,7), evtl. gehören auch Barnabas und Silvanus in diese Kategorie, doch bleibt dies relativ unsicher.

b) Der in der *Mission der Hellenisten* und dann auch in *Antiochien* herausgebildete Begriff der Apostel als missionarischer Sendboten, der zeitweise auch auf Paulus angewendet worden war und möglicherweise in der paulinischen Stützpunktmission weitergepflegt wurde, findet sich in der Rede von „Aposteln der Gemeinden" in 2Kor 8,23 (vgl. Phil 2,25) und könnte auch analog auch hinter den im 2. Korintherbrief auftretenden Konkurrenzaposteln stehen. Entscheidend ist dabei jedoch nicht immer die Entsendung durch eine spezifische Gemeinde – möglich ist auch ein Wanderapostolat, in dem die Boten sich durch den Geist getrieben wissen (1Kor 12,28), und spätere Texte wie die Didache (11,3–6) zeigen, dass solche Phänomene weiter verbreitet und nicht immer unproblematisch waren.

c) Daneben steht, als vielleicht schärfste Profilierung des Apostelbegriffs, der von *Paulus* selbst in Anspruch genommene Apostolat, der in einer Erscheinung des Auferstandenen und in der Sendung durch ihn gründet und in der zeitlich uneingeschränkten, gemeindegründenden Erstverkündigung besteht. Zu dieser Präzisierung des Apostelbegriffs kam es allerdings auch bei Paulus erst im Kontext der Auseinandersetzungen um die Legitimität seiner eigenen Verkündigung und der anderer Verkündiger, d.h. im Disput mit den auf Jerusalem bezogenen Judaisten z.B. in Antiochien, den in Galatien einflussreichen judaistischen ‚Gegenmissionaren' und den in Korinth eingedrungenen ‚charismatischen' Aposteln. |

Der zugespitzte Apostolatsbegriff des Paulus hat sich freilich zu seiner Zeit als ‚Norm' des Apostolischen nicht durchsetzen können. Er war – wie die paulinische Mission selbst – durchweg umstritten, und Paulus kann selbst gegenüber den Konkurrenzaposteln in 2Kor 10–13 nicht auf der Basis der ‚apostolischen' Legitimation, etwa seiner Begegnung mit dem Auferstandenen, sondern nur inhaltlich, mit der Wahrheit des Kreuzesevangeliums, argumentieren.

---

[69] Dies geschieht freilich außerhalb von Jerusalem und ohne Bezug auf den dort gewachsenen, eingegrenzten Begriff. Ein Rückbezug auf Jerusalemer Autoritäten (evtl. Petrus) ist am ehesten bei den im 2. Korintherbrief bekämpften „Aposteln" anzunehmen.

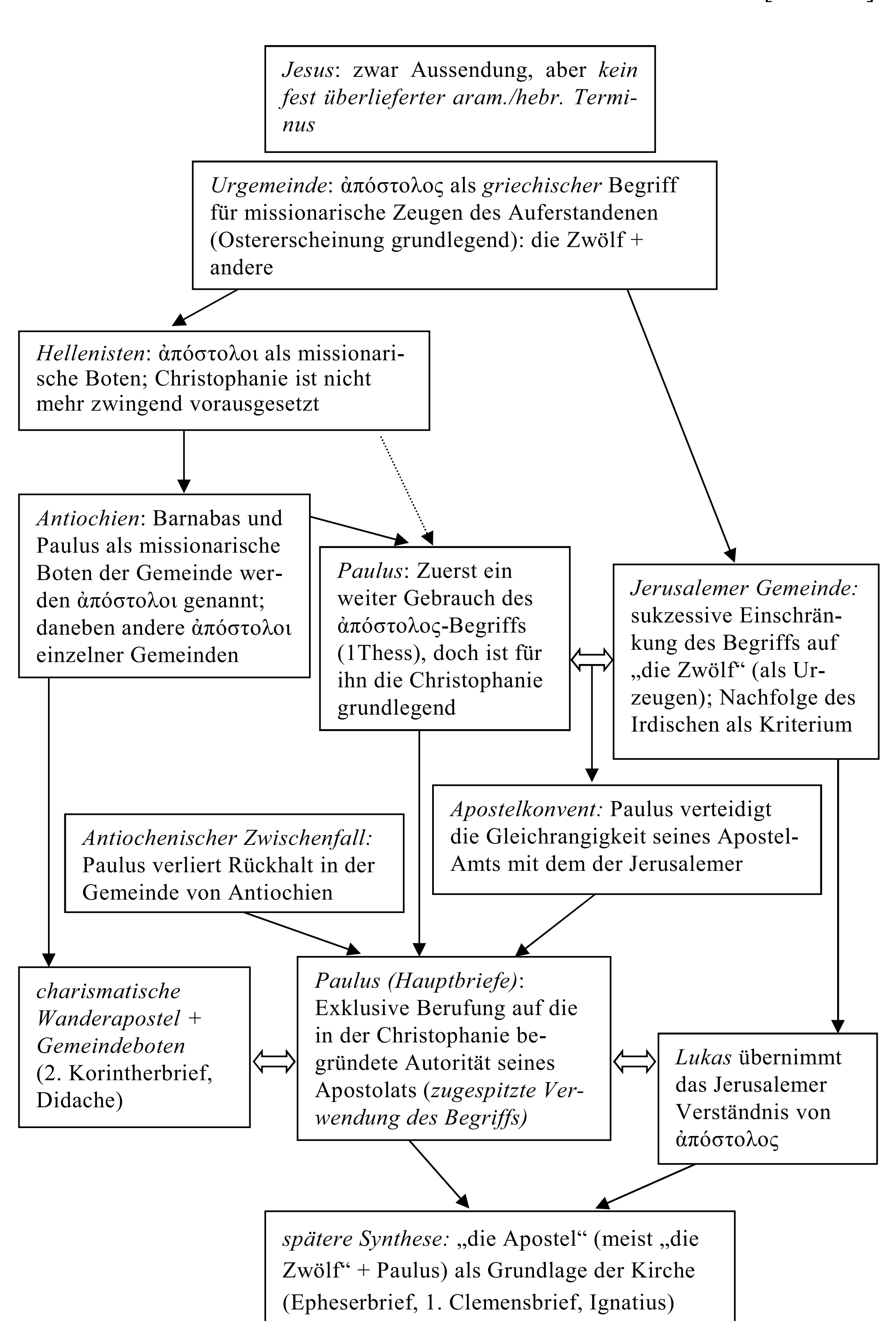


Abb. 1: Zur Entwicklung des Apostelbegriffs

Erst später, in der *nachapostolischen Zeit*, wurden die hier erkennbaren Gegensätze abgeschliffen, als apostolische ‚Norm' bildete sich, nicht zuletzt aufgrund des lukanischen Werks, eine Art Kompromiss zwischen dem Dienst der Zwölf und dem Apostolat des Paulus heraus – um den Preis, dass die Rede von den Aposteln immer stärker idealisiert wurde[70] zu einer Größe, durch die in der Frühzeit das Fundament der Kirche gelegt wurde, auf welches diese später aufzubauen hat (Eph 2,20) bzw. zu einem idealen kirchenleitenden Gremium, dessen geschichtliche Konturen und Konflikte im Nachhinein nahezu vergessen sind.

II. Paulus und die Apostel: Zum spannungsreichen Verhältnis des Heidenapostels zu den Jerusalemern

Fragt man nun auf diesem Hintergrund nach dem konkreten Verhältnis des Paulus zu seinen ‚Kollegen', den (anderen) Aposteln, dann treten unterschiedliche, z.T. auch spannungsreiche Beziehungen ins Blickfeld, die ein differenziertes Licht auf die Frage nach der Biographie des Paulus und ggf. auch seiner Persönlichkeit werfen können.[71]

1. Paulus und die Jerusalemer

Zu beginnen ist freilich mit einem *negativen Befund*. Von die Aposteln der ersten Zeit, den Zwölf und den anderen Osterzeugen, dürfte Paulus nur einen relativ begrenzten Teil gekannt haben. Seine Tätigkeit als Verfolger galt ja den ‚Hellenisten', also dem griechischsprachigen Teil der jungen Jerusalemer Gemeinde, nicht der aramäischsprachigen Urgemeinde, zu der sich wohl die Glieder des Zwölferkreises zählten. Petrus und den Herrenbruder Jakobus hat er dann bei seinem kurzen Besuch in Jerusalem getroffen, von den anderen Aposteln nach | seinem eigenen Bekunden keinen (Gal 1,19f.).[72] Den Zebedaiden Johannes erwähnt er später im Rahmen des ‚Apostelkonvents' – die übrigen Mitglieder des Zwölferkreises scheint

---

[70] S. dazu FREY, Apostelbegriff (s. Anm. 9), 110f.

[71] S. dazu die interessante, sozialpsychologische Theorien einbeziehende Arbeit von W. REBELL, Gehorsam und Unabhängigkeit. Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus, München 1986, die freilich in der historischen Detailargumentation gelegentlich oberflächlich bleibt. Grundlegend dafür ist HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40).

[72] Auch wenn diese Aussage in der Intention erfolgt, seine eigene Unabhängigkeit und damit die Offenbarungsqualität seines Evangeliums zu begründen, wird man sie historisch schwerlich in Zweifel ziehen können. Lukas, der Paulus in Apg 9,27 vor allen Aposteln reden lässt, ist hier kaum zuverlässig. S. dazu HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 218–222; ÖHLER, Barnabas (s. Anm. 15), 197–201.

er entweder nicht zu den δοκοῦντες zu zählen oder gar nicht zu kennen. Einzelne Zeugen der Frühzeit kreuzen später seinen Weg, in Antiochien sein Missionspartner Barnabas oder später auch Silas/Silvanus. Wann und wo er Andronikus und Junia kennengelernt hat, die er in Röm 16,7 lediglich beiläufig im Rahmen der Grußliste erwähnt, wissen wir nicht. Es ist wohl anzunehmen, dass Paulus auch noch mehr Personen aus diesem frühen Zeugenkreis kannte, ohne sie in seinen Briefen irgendwo zu erwähnen. Doch legt dieser knappe Überblick zunächst die Folgerung nahe, dass „die Apostel" oder die Zeugen der ersten Zeit für seine eigene Verkündigung oder zumindest für die Kommunikation mit seinen Gemeinden nur von begrenzter Bedeutung waren.

Andererseits ist *Jerusalem* für Paulus der Ort, von dem das ursprüngliche Christuszeugnis ausging (Röm 15,19)[73] und der daher auch für seine eigene missionsgeographische und eschatologische Perspektive bleibende Bedeutung hat.[74] Die bleibende Solidarität mit Jerusalem zeigt sich in der Kollekte für die „Armen" (Gal 2,10) und nicht zuletzt darin, dass er selbst in spannungsreicher Zeit trotz der zu erwartenden Probleme in die Heilige Stadt reist, um dort „den Heiligen zu dienen" (Röm 15,25.31). In diesen Formulierungen wird zuletzt deutlich, dass der ‚Heidenapostel aus Israel'[75] das Zeugnis für seine Brüder (Röm 9,3) nicht aus den Augen verloren hat, so sehr er seine eigene Aufgabe als Heidenapostel (Röm 11,13) wahrnahm. Aber von der Beziehung zu Jerusalem und der dortigen Gemeinde, deren Lebensumstände sich in Judäa seit der Verfolgung unter Agrip|pa I. zunehmend schwieriger gestalteten,[76] ist die Beziehung des

---

[73] Diese Aussage ist besonders gewichtig, weil Paulus selbst nicht in Jerusalem gepredigt hat. Für ihn persönlich trifft die Beschreibung dieser Bewegung „von Jerusalem ausgehend..." eigentlich nicht zu. Darin erfolgt also „ein kühner Zusammenschluß mit den ersten Zeugen" (so REBELL, Gehorsam [s. Anm. 71], 36). Zu den im Hintergrund von Röm 15,19 stehenden ethnographischen Modellen s. J.M. SCOTT, Paul and the Nations. The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians, WUNT 84, Tübingen 1995.

[74] S. dazu P. STUHLMACHER, Die Stellung Jesu und des Paulus zu Jerusalem, ZThK 86 (1989), 140–156, 148–155.

[75] S. zur Bedeutung der israelitischen Herkunft des Paulus die Arbeit von K.-W. NIEBUHR. Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen, WUNT 62, Tübingen 1992; weiter M. HENGEL, Der vorchristliche Paulus, in: DERS., Paulus (s. Anm. 40), 68–192, 103ff.

[76] S. dazu HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 369–383; RIESNER, Frühzeit (s. Anm. 62), 104ff.; s. auch A.M. SCHWEMER, Verfolger und Verfolgte bei Paulus. Die Auswirkungen der Vorfolgung durch Agrippa I. auf die paulinische Mission, in: E.-M. Becker/P. Pilhofer (Hg.), Biographie und Persönlichkeit des Paulus, WUNT 187, Tübingen 2005, 169–191.

Heidenapostels zu den maßgeblichen Zeugen des Evangeliums zu unterscheiden.[77]

Mit ihnen und ihrem Zeugnis des Evangeliums sieht sich Paulus in *grundsätzlicher Übereinstimmung*: „Es sei nun ich oder jene: so predigen wir, und so habt ihr geglaubt." (1Kor 15,11). Dabei geht es im Kontext von 1Kor 15 zunächst um das einhellige Zeugnis vom Auferstandenen, aber zugleich um den in dem frühen Bekenntnis 1Kor 15,3b–5 thematisierten Tod Jesu und seine soteriologische Deutung (1Kor 15,3f.). Wie konnte sich Paulus dieser Übereinstimmung gewiss sein? Woher wusste er um sie? Es fällt schwer, hier nicht an den Austausch mit Petrus in Jerusalem zu denken, den er in Gal 1,18 aus nachvollziehbaren Gründen nur kurz erwähnt, der aber in seinem inhaltlichen Gewicht nicht zu unterschätzen ist, außerdem natürlich an den Handschlag beim ‚Apostelkonvent' und die Übereinkunft, die für Paulus die grundlegende Anerkennung seiner Heidenmission bedeutete. Vermutlich kommen Traditionen wie die Sterbens- und Auferstehensformel in 1Kor 15,3b–5 oder die Herrenmahlsparadosis in 1Kor 11,23f. hinzu, in denen Paulus seine Übereinstimmung mit der von den Jerusalemern herrührenden Überlieferung erkennen konnte.

Ein weiterer, nicht zu unterschätzender Träger jerusalemischer Traditionen dürfte *Barnabas* gewesen sein, der – nach seinem Beinamen – mit der aramäischsprechenden Urgemeinde in Verbindung stand[78] und – als „Grenzgänger zwischen Hellenisten und Hebräern" in Jerusalem vermutlich „eine wichtige Mittlerfunktion" ausgeübt hat,[79] bevor er später in Antiochien eine Führungsposition einnahm und Paulus dorthin holte. „Wenn überhaupt jemand, dann müßte Barnabas Paulus auch theologisch tiefer beeinflußt haben als irgendeine andere Person."[80] Auch sein späterer Missionsbegleiter *Silas/Silvanus* war nach dem lukanischen Bericht Jerusalemer und damit gleichfalls ein Träger judenchristlicher, ja urgemeindlicher Überlieferung.[81] Mit der Wahl des Silvanus als Missionsge|fährten bekräf-

---

[77] Während Paulus in der Jerusalemer Gemeinde von „Falschbrüdern" (Gal 2,4) sprechen kann, lässt er sich gegenüber einzelnen Aposteln – auch gegenüber Jakobus – nicht zu solchen Urteilen hinreißen.

[78] S. dazu HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 321–327, die plausibel machen, dass es sich bei diesem aramäischen Terminus nicht um ein Patronym, sondern um einen gruppenspezifischen Beinamen handelt. S. auch die ausführliche, aber etwas unentschlossene Diskussion bei ÖHLER, Barnabas (s. Anm. 15), 138–167; weiter B. KOLLMANN, Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte, SBS 175, Stuttgart 1998, 23f.

[79] So KOLLMANN, Joseph Barnabas (s. Anm. 78), 26.

[80] HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 314.

[81] Die historische Zuverlässigkeit dieser Angabe ist nicht unstrittig. Aber auch wenn der Bericht über das Aposteldekret (Apg 15,23–29) einer späteren, evtl. jerusalemischen Überlieferung entstammt, ist die Verbindung des Silas mit Jerusalem nicht einfach auf das Konto des Lukas zu buchen. Insofern spricht viel für die Zuverlässigkeit dieser No-

tigt Paulus also sein nachhaltiges Interesse an einer Verbindung mit Jerusalem und dem dortigen Judenchristentum[82] und damit an der Einheit der Gemeinschaft von Juden und Heiden in Christus.

Jerusalem ist für Paulus Ausgangspunkt des Heilsgeschehens (Röm 15,19), aber wohl auch Gegenstand eschatologischer Erwartungen[83] und damit nicht einfach ‚aufgebbar'. Die Forschung hat diese bleibende Rückbindung des Paulus an Jerusalem unter dem Eindruck des Gal allzu gerne ignoriert, um Paulus als weltoffenen Hellenisten von den engen Jerusalemern abzurücken, doch haben dabei eher dogmatische Interessen Regie geführt und nicht zuletzt ein Schuss Antijudaismus.

Andererseits hat auch der entgegengesetzte Gesichtspunkt seinen gewichtigen Anhaltspunkt: Gegenüber den Galatern betont Paulus in äußerster Massivität seine Unabhängigkeit von den Jerusalemern. Er hat sein Evangelium nicht von ihnen und ist auch nicht auf ihre Approbation angewiesen (Gal 1,1.11f.). Diese Aussage lässt vermuten, dass sich die Gegner des Paulus in Galatien auf Jerusalemer Autoritäten und vermutlich auch ‚die Apostel', auf Jakobus oder Petrus, berufen haben und dass er durch diese Konstellation genötigt war, seine eigene Verbindung mit einem Teil der Jerusalemer stärker herunterzuspielen, als dies den Tatsachen entsprach. Diese ‚Tendenz' des Galaterbriefs ist historisch mindestens ebenso ernst zu nehmen wie die in der Forschung allzu gerne veranschlagte ‚Tendenz' des Lukas. Es kann daher nicht angehen, die Rückbindung des Paulus an Jerusalem und die ‚Apostel' nur auf die harmonisierenden Interessen des Lukas zurückzuführen. Indizien dafür bietet auch Paulus selbst in seinen Briefen.

Freilich ist das Verhältnis des Heidenapostels zu den Jerusalemer Zeugen der ersten Zeit zugleich von eigentümlichen Spannungen gekennzeichnet, in denen sich letztlich auch theologische Inkompatibilitäten dokumentieren. Dies soll im Folgenden noch exemplarisch an der Ver-

---

tiz. Zu rechnen ist allerdings damit, dass Silas/Silvanus schon zuvor in Antiochien war und dort auf der Seite des Paulus stand (so BECKER, Paulus [s. Anm. 5], 134).

[82] So auch HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 330: „Offenbar legte er – gerade nach dem ‚Konzil' – jetzt Wert auf einen Jerusalemer Begleiter." Vgl. weiter HAENCHEN, Apostelgeschichte (s. Anm. 17), 457 und A. V. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I. Die Mission in Wort und Tat, Leipzig [4]1924, 85.

[83] Die expliziten Aussagen des Paulus dazu sind zwar spärlich, aber aus Gal 4,25f. wird man doch darauf schließen müssen, dass die Vorstellung vom ‚himmlischen' Jerusalem zum paulinischen Traditionsgut gehörte und auch durch die Allegorese nicht einfach ihren eschatologischen Hoffnungsgehalt verloren hat. S. dazu A.M. SCHWEMER, Himmlische Stadt und himmlisches Bürgerrecht bei Paulus (Gal 4,26 und Phil 3,20), in: M. Hengel/S. Mittmann/A.M. Schwemer (Hg.), La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes, WUNT 129, Tübingen 2000, 195–243, 226–228.

bindung zu den beiden Gestalten gezeigt | werden, von denen wir am meisten verwertbare Informationen besitzen: Barnabas und Petrus.

2. Paulus und Barnabas

Joseph Barnabas ist wohl jener Zeuge der ersten Zeit, mit dem Paulus am längsten zusammen war, in einer engen Gemeinschaft, die selbst den Lebensstil und die damit verbundene Missionsstrategie, den Verzicht auf Unterhalt durch die Gemeinden und die so gegebene Autarkie der Verkündiger einschloss.[84] 1Kor 9,6 legt nahe, dass er auch vom ‚späten' Paulus der Briefe ohne Einschränkung als Apostel anerkannt war,[85] und der Bericht in Apg 14,4.14 liefert aus dem antiochenischen Sprachgebrauch eine Bestätigung für die Bezeichnung beider – aber an erster Stelle des Barnabas – als ‚Apostel'. Als Levit gehörte er zur religiösen Elite Israels, sein Grundbesitz in Jerusalem, von dem er nach Apg 4,37 freiwillig einen Acker zugunsten der Urgemeinde verkaufte, deutet auf eine gehobene soziale Stellung hin. Sein durch diese Wohltat begründeter Ruf in der Urgemeinde und seine Kontakte in die Diaspora befähigten ihn zu einem Grenzgängertum, wie es schon die Mission der Hellenisten und dann noch mehr die programmatische Heidenmission der antiochenischen Gemeinde forderte.

Dass Barnabas Paulus bei seinem ersten Besuch in die Urgemeinde eingeführt und ‚den Aposteln' vorgestellt habe, ist wohl der lukanischen Tendenz zuzuschreiben, jedenfalls lässt Paulus selbst in Gal 1,18 nichts von einer Mittlerrolle des Barnabas erahnen.[86] Sichereren Boden betreten wir erst in Antiochien: Barnabas scheint sich der dortigen Gemeinde angeschlossen zu haben, vielleicht weil er sich – aus welchen Gründen auch immer – für die dort praktizierte Verkündigung an Nichtjuden berufen

[84] S. zum Sachverhalt ÖHLER, Barnabas (s. Anm. 15), 15–24.

[85] So mit Recht ÖHLER, Barnabas (s. Anm. 15), 13–15. Paulus argumentiert ja gerade mit dem Unterhaltsanspruch, den Barnabas ebenso wie er selbst als Apostel hätten. Dies setzt voraus, dass dieses Argument auch für Paulus eine valide Grundlage hatte. Die lukanischen Angaben in Apg 4,36f. verorten Barnabas jedenfalls in der frühesten Jerusalemer Urgemeinde, so dass Barnabas durchaus zu den vor Paulus zum christlichen Glauben Gekommenen zählen dürfte, wie auch immer sich seine Hinwendung zum Christusglauben abgespielt haben mag. Zu den späteren Berichten über die ‚Bekehrung' des Barnabas s. KOLLMANN, Joseph Barnabas (s. Anm. 78), 19f.

[86] Immerhin erwähnt er Barnabas im Galaterbrief dreimal (Gal 2,1.9.13), vermutlich weil dieser den Adressaten – wenn man die südgalatische Hypothese voraussetzt – von der gemeinsamen Missionstätigkeit mit Paulus bekannt war. Daraus folgt, dass Paulus eine derartige Aktivität des Barnabas in Gal 1 hätte erwähnen können, wenn dies dem Sachverhalt entsprochen hätte. Denkbar ist, dass Barnabas den Kontakt zu Petrus vermittelt hat.

wusste.[87] Er wird dann schnell unter die führenden Gemeindeglieder aufgestiegen sein (Apg 13,1)[88] und die weiteren Entwicklun|gen, auch die Entwicklung zur planmäßigen Heidenmission, maßgeblich mitbeeinflusst haben.

Zur vielleicht ersten Begegnung mit Paulus dürfte es gekommen sein, als sich Barnabas, wie Lukas berichtet (Apg 11,25f.) nach Tarsus begab, um den dort weilenden und vermutlich eigenständig missionarisch wirksamen Paulus für die Mitarbeit in der antiochenischen Gemeinde zu gewinnen.[89] Die genauen Gründe dafür sind unbekannt, aber die Antiochener – und Barnabas – müssen von Paulus gewusst[90] und ihn als einen für die intensivierte Heidenmission brauchbaren Mitarbeiter angesehen haben. Dies deutet zunächst darauf hin, dass Paulus in der Zeit seines Aufenthalts in Kilikien kaum ohne missionarische Erfolge geblieben sein dürfte,[91] so dass sich sein ‚Ruf' bis nach Antiochien (und vielleicht auch Jerusalem) verbreitete. Zweitens lässt sich aus der erstrebten Zusammenarbeit eine offenbar schon zu diesem Zeitpunkt bestehende weitgehende inhaltliche Übereinstimmung erschließen, zumindest insofern, als die Heilsverkündigung an Juden *und* Heiden erfolgte und in der daraus erwachsenen Ge-

---

[87] So ÖHLER, Barnabas (s. Anm. 15), 480.

[88] Vgl. KOLLMANN, Joseph Barnabas (s. Anm. 78), 59: „Hält man für die Frühzeit der Gemeinde von Antiochia nach einem theologischen Kopf Ausschau, der die dortige Entwicklung entscheidend prägte, kommt kaum jemand anderer als der Lehrer (Apg 11,26) und gleichzeitig führende Gemeindeleiter (Apg 13,1) Joseph Barnabas in Frage." Qualifiziert war er zu dieser Funktion nicht nur durch seine Redebegabung, sondern durch seine levitische Herkunft und seine Verbindungen zur Jerusalemer Gemeinde. Ob man zudem wie ÖHLER, Barnabas (s. Anm. 15), 480, eine „Beauftragung durch den Auferstandenen" voraussetzen darf, bleibt unsicher.

[89] „Diese Nachricht ist vertrauenserweckend, zumal Paulus auch nach eigener Aussage zu jenem Zeitpunkt Jerusalem verlassen hatte und sich in Kilikien aufhielt (Gal 1,21)" (KOLLMANN, Joseph Barnabas [s. Anm. 78], 34). ÖHLER, Barnabas (s. Anm. 15), 226, will den Aspekt der aktiven Anwerbung des Paulus durch Barnabas auf das Konto lukanischer Konstruktion buchen, doch ließe sich der Umstand, dass Paulus von sich aus in Antiochien angeklopft hätte, ebenfalls schwer erklären. Die kritische Reduktion des lukanischen Berichts schafft daher an dieser Stelle nur neue Probleme. Vgl. auch HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 274f.; A.M. SCHWEMER, Paulus in Antiochien, BZ NF 42 (1998), 161–180, 169f. Zur möglichen Motivation des Barnabas für die Anwerbung des Paulus s. auch J. MURPHY-O'CONNOR, Paul. A Critical Life, Oxford 1996, 148.

[90] „Entfällt Apg 9,26–30 als zuverlässige Quelle, dann war zumindest der *christliche* Paulus dem Barnabas bis zu den Ereignissen von Apg 11,25f. möglicherweise nur vom Hörensagen bekannt. Eine maßgebliche Mittlerfunktion könnte dabei Petrus zukommen, den Paulus nach seiner Berufung aufgesucht hatte (Gal 1,18) und der in Beziehung zur Hausgemeinde der mit Barnabas verwandten Maria und ihres Sohnes Johannes Markus stand (Apg 12,12–17)" (KOLLMANN, Joseph Barnabas [s. Anm. 78], 36).

[91] Zur Wirksamkeit des Paulus in Tarsus s. auch HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 237–246.

meinschaft der Χριστιανοί, konkret der *Mahl*gemeinschaft, die traditionelle, durch die Reinheitshalacha geforderte Trennung zwischen Juden und Heiden nicht mehr galt.[92]

Mit dem Anschluss an die antiochenische Gemeinde hat Paulus seine vorherige Praxis der eigenständigen missionarischen Wirksamkeit zumindest für eine | Zeit lang aufgegeben und die Integration in einen größeren Mitarbeiterkreis[93], ja die Rolle als „Juniorpartner"[94] des älteren Barnabas und darin auch den Vorrang des älteren ‚Apostels' anerkannt.[95] In der vielleicht acht bis neun Jahre währenden Dienstgemeinschaft mit Barnabas – zuerst innerhalb der antiochenischen Gemeinde, dann als ‚Apostel' im Rahmen der antiochenischen Kollegialmission – muss sich die theologische und missionspraktische Übereinstimmung zwischen Barnabas und Paulus weiter bewährt und gefestigt haben, und Paulus lässt dies erkennen, wenn er – auch nach dem Zerwürfnis zwischen beiden – in Gal 2,1–11 zwar sich selbst an erster Stelle nennt, aber Barnabas als durchaus gleichberechtigten Missions- und Verhandlungspartner einbezieht. Dass er Barnabas im Galaterbrief gleich dreimal erwähnt, mag dadurch bedingt sein, dass dieser den Adressaten persönlich bekannt war. Wenn er andererseits nun sich selbst an erster Stelle nennt und Lukas in Apg 15,2ff. die gleiche Reihenfolge wählt, dann lässt sich daraus folgern, dass Paulus sich dem älteren Mitapostel schon bald ebenbürtig wusste. Aus dem ursprünglichen Patronat des Barnabas[96] war längst eine kollegiale Beziehung zwischen den beiden Missionaren geworden.[97] Das heißt freilich nicht, dass dies in der Perspektive der Gemeinde seinen Niederschlag gefunden hätte. In ihren Augen dürfte Barnabas nach wie vor der höhere Rang zugekommen sein.[98]

---

[92] Vgl. ÖHLER, Barnabas (s. Anm. 15), 226.

[93] Apg 13,1 wird Barnabas signifikanterweise an der Spitze, Saulus nur an letzter Stelle der fünf Namen genannt.

[94] So KOLLMANN, Joseph Barnabas (s. Anm. 78), 36; zit. N. TAYLOR, Paul, Antioch and Jerusalem. A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity, JSNT.S 66, Sheffield 1992, 143.

[95] In Anbetracht des außerordentlichen Selbstbewusstseins, das der Heidenapostel später in seinen Briefen zeigt, ist diese von ihm offenbar freiwillig vollzogene Unterordnung bemerkenswert – zumal im Blick auf die Einschätzung der ‚Persönlichkeit' des Paulus.

[96] Dies könnte sich z.B. in der Wahl der Reiseroute zeigen: Zypern, die Heimat des Barnabas, war das erste Reiseziel, Tarsus, die Heimat des Paulus, wurde hingegen umgangen (vgl. ÖHLER, Barnabas [s. Anm. 15], 389). Die Lystra-Episode (Apg 14,12) bringt mit dem Vergleich mit Zeus und Hermes das Verhältnis der beiden Apostel zu sinnenfälligem Ausdruck.

[97] Vgl. ÖHLER, Barnabas (s. Anm. 15), 388.

[98] Die Folgen des ‚antiochenischen' Zwischenfalls machen dies deutlich. Wenn Barnabas seine Praxis ändert, dann dürfte dies für die gesamte Gemeinde von Bedeutung

Eine solche Entwicklung konnte natürlich zu Spannungen führen. Diese dokumentieren sich zunächst im Streit um die Auswahl der richtigen Mitarbeiter, der nach Lukas (Apg 15,36ff.) zur Trennung zwischen den beiden bisherigen Missionspartnern führte.[99] Der ‚antiochenische Zwischenfall' markiert schließ|lich den definitiven Bruch des Paulus mit Barnabas und zugleich wohl mit der antiochenischen Gemeinde. Die Tatsache, dass Barnabas – vermutlich veranlasst durch die Personalautorität des Petrus – in einer spezifischen Situation von der bisher selbstverständlich gepflegten Praxis der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen Abstand nahm und mit diesem Schritt die gesamte, auch von ihm selbst mit verantwortete Missionspraxis der antiochenischen Gemeinde in Frage stellte, muss für Paulus ein irreparabler Bruch des bisherigen Vertrauensverhältnisses gewesen sein. Zugleich scheint Barnabas in seiner Autorität als Führungsfigur der antiochenischen Gemeinde diese dann auch zur nachhaltigen Änderung ihrer Missionspraxis veranlasst zu haben, so dass für Paulus, der dieser ‚neuen' Praxis nachdrücklich widersprechen musste, kein Platz mehr in der Mitarbeiterschaft dieser Gemeinde war.

Hatte Paulus schon auf seiner zweiten, mit Silvanus und Timotheus unternommenen Missionsreise nicht mehr offiziell als antiochenischer Gemeindemissionar, sondern mit größerer Selbständigkeit agiert, so gilt dies fortan endgültig. Paulus kann sich nicht mehr wie bisher den Maßgaben einer bestimmten, von ihm selbstverständlich mitgetragenen gemeindlichen Praxis einfügen, vielmehr muss er jetzt ganz eigenständig agieren, allein in seiner Autorität als „Apostel Jesu Christi" und entsprechend der theologischen Überzeugung, zu der er aufgrund seiner Berufung und in der darauf folgenden Missionspraxis geführt worden war: dass den Heidenchristen die volle Teilhabe am Heil und auch an der Mahlgemeinschaft zusteht, ohne jene zusätzlichen Bedingungen, die die Jerusalemer und offenbar nun auch Barnabas erfüllt sehen wollten. Die Beziehung mit dem Zeugen der ersten Zeit und ‚Apostel', der Paulus erst als Patron, dann als Kollege sehr nahe stand, endet so in einem für Paulus sicher äußerst schmerzlichen Zerwürfnis. Im Galaterbrief und im 1. Korintherbrief wird

---

gewesen sein, deren Missionspraxis mithin eine gewichtige Modifikation erfährt. Der Einspruch des Paulus scheint demgegenüber ohne letztlichen Erfolg geblieben zu sein, was dann wohl die definitive Trennung des Paulus von der Gemeinde in Antiochien zur Folge hatte.

[99] Die Versuche, diesen Konfliktpunkt und den in Gal 2,11ff. geschilderten ‚antiochenischen Zwischenfall' miteinander zu verbinden, sind problematisch. Wahrscheinlicher ist doch, dass sich die Trennung zunächst aufgrund des Streites über Johannes Markus ereignet hat (s. auch ÖHLER, Barnabas [s. Anm. 15], 449). Der ‚antiochenische Zwischenfall' lässt sich erst eine gewisse Zeit nach dem Apostelkonzil und damit am ehesten nach der zweiten Missionsreise des Paulus (zusammen mit Silas/Silvanus und Timotheus) verstehen.

Barnabas – aus gegebenen Anlässen – noch durchaus respektvoll erwähnt, die Gemeinde von Antiochien hingegen scheint Paulus für immer gemieden zu haben.

3. Paulus und Petrus

Mit dem ‚antiochenischen Zwischenfall' gerät auch das Verhältnis des Paulus zu Petrus in seine entscheidende Krise. Dieses Verhältnis ist wohl eines der besonderen Spannungsfelder der frühchristlichen Geschichte – zumal im Lichte | seiner ökumenischen Wirkungsgeschichte[100], deren Spuren wir exemplarisch bei Hieronymus[101] wahrgenommen haben. Im Verhältnis des Paulus zu Petrus kulminiert die Frage nach dem Verhältnis zwischen Paulus und ‚den Aposteln'. Allerdings besitzen wir hier noch weniger auswertbare Nachrichten als im Blick auf die Person des Barnabas.[102]

Auffällig ist zunächst die *Distanz*. Der gewendete Verfolger fühlte sich nach seinem Damaskus-Erlebnis keineswegs genötigt, sofort zu den ‚Aposteln' und zum Ausgangspunkt der Jesus-Verkündigung zurückzukehren,[103] gar um sich ‚ordentlich' über das Wirken Jesu und das urgemeindliche Kerygma zu informieren. Dass er nichts von jenen Aposteln wusste, ist unwahrscheinlich, auch wenn seine ersten christlichen Kontaktleute in Damaskus, eher zum Wirkungskreis der hellenistischen Judenchristen gehört haben dürften.[104] Von ihnen wird Paulus wohl auch erste Hilfen zur Deutung des ihm Widerfahrenen, ja vielleicht eine Art Unterweisung empfangen haben[105] – was er später im Gal verständlicherweise unerwähnt lässt. Vielleicht „empfing" er auch Traditionen wie 1Kor 11,23f. und 1Kor 15,3f. bereits in Damaskus, so dass er darum wissen musste, dass der Auf-

---

[100] S. zur Wirkungsgeschichte der Perikope vom ‚antiochenischen Zwischenfall' A. WECHSLER, Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11–14), BZNW 62, Berlin 1991. Vgl. auch L. WEHR, Petrus und Paulus. Kontrahenten und Partner. Die beiden Apostel im Spiegel des Neuen Testaments, der Apostolischen Väter und früher Zeugnisse ihrer Verehrung, NTA 30, Münster 1996. Als „Pole der Einheit" (so F. MUSSNER, Petrus und Paulus – Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Kirchen, QD 76, Freiburg 1976) lassen sich beide nur *cum grano salis* bezeichnen.

[101] S. das eingangs zitierte Stück aus Hieronymus, vir. ill. 5.

[102] Alle paulinischen Notizen über Petrus sowie die nachpaulinischen Zeugnisse werden analysiert bei WEHR, Petrus (s. Anm. 100), 29ff. und 128ff.

[103] Darin ist Gal 1,18f. (vgl. 2Kor 11,32f.) zu folgen. Apg 9,26–30 beansprucht nicht, eine unmittelbar auf die Berufung des Paulus folgende Szene wiederzugeben. Lukas verdeckt somit geschickt die Lücke.

[104] Zur Mission der Hellenisten außerhalb Palästinas, die u.a. auch Damaskus erreicht haben dürfte, s. HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 147–152.

[105] Dies ist insbesondere dann anzunehmen, wenn er in Damaskus getauft wurde, dazu s. HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 72–77.

erstandene auch in Jerusalem ‚dem Kephas erschienen' war (1Kor 15,5). Doch ging er nach seiner Lebenswende nicht zuerst zu jenen Urzeugen nach Jerusalem, sondern nach „Arabien", ins Nabatäergebiet[106], wo er wohl unverzüglich begann, auf der Basis seiner Christusbegegnung und seiner eigenen Schriftgelehrsamkeit den Glauben an den gekreuzigten Jesus als den in Gottes δόξα erhöhten Kyrios zu verkündigen.[107] |

Dass er nicht gleich nach Jerusalem reiste, mag verschiedene Gründe haben,[108] sicher auch den, dass ein Besuch dort für ihn nicht ungefährlich gewesen wäre: Bei den hellenistischen Judenchristen, die er bekämpft hatte, wäre er gewiss nicht mit offenen Armen empfangen worden,[109] bei seinen einstigen Gefährten im Eifer für das Gesetz musste er als Apostat gelten, so dass vielleicht sogar sein Leben bedroht gewesen wäre.[110] So hatte Paulus keinen Anlass und keine Eile, wieder in die Stadt seiner Verfolgertätigkeit zurückzukehren, in der er immerhin wohl Verwandte besaß (Apg 23,16).

Umso bedeutsamer ist daher sein erster Besuch, zwei bis drei Jahre nach seiner Lebenswende, für den er explizit als Zweck angibt, „Kephas ken-

---

[106] S. zum Sachgehalt von Gal 1,17 und 2Kor 11,32f. E.A. KNAUF, Die Arabienreise des Apostels Paulus, in: HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 465–471; HENGEL, Paulus (s. Anm. 40), 193–212.

[107] Der Inhalt der Damaskus-Offenbarung und der Sachgehalt der frühesten paulinischen Verkündigung sind naturgemäß umstritten. Ohne die Möglichkeit sukzessiver (v.a. auch sprachlicher) Entfaltung und Durchdringung zu leugnen, wird man m.E. zwei Sachverhalte grundlegend im Damaskus-Ereignis lokalisieren müssen: Erstens die christologische Erkenntnis des erhöhten Herrn und damit die Einsicht, dass der bisher als Messiasprätendent und Gesetzesbrecher gekreuzigte Jesus in Wahrheit in die Herrlichkeit Gottes verklärt ist (vgl. insbesondere 2Kor 4,6), und zweitens die Erkenntnis, dass das Gesetz, aufgrund dessen der Gekreuzigte als von Gott Verworfener gelten musste und zu dessen Verteidigung Paulus als Eiferer unterwegs war, durch Gottes eschatologisches Handeln selbst außer Kraft gesetzt war. Diese zweite Implikation ergibt sich m.E. notwendig aus der Biographie des ‚vorchristlichen' Paulus als eines toratreuen Eiferers bzw. aus der Situation, in der ihm die Christophanie widerfahren war, nämlich im Eifer um die Tora. Es ist daher m.E. unmöglich anzunehmen, dass die Tora für den frühen Christen Paulus noch ein Adiaphoron gewesen sein könne. Als weitere Implikate dieser beiden Fundamental-Erkenntnisse lassen sich benennen: das Wissen um die in der Erhöhung Christi heraufgeführte eschatologische Wende der Welt und – im Blick auf die Person des Paulus selbst – die Verkündung des Gottesheils unter den Heiden (bzw. zunächst den Gottesfürchtigen im Umkreis der Synagoge). S. zum Ganzen DIETZFELBINGER, Berufung (s. Anm. 39), 90ff.

[108] S. dazu HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 157f.

[109] Vgl. Apg 9,26. Ob eine Gruppe von ‚Hellenisten' zu dieser Zeit in Jerusalem noch existierte, ist freilich unsicher. Die Apostelgeschichte differenziert hier nicht mehr.

[110] Lukas erzählt eben dies in Apg 9,29f. im Zusammenhang der ersten Visite des Paulus in Jerusalem; Paulus selbst berichtet nichts dergleichen. Historisch bleiben diese Vorgänge daher unsicher, die Stimmung, die in gewissen Kreisen Jerusalems gegenüber dem gewendeten Eiferer herrschte, dürfte damit jedoch zutreffend wiedergegeben sein.

nenzulernen“ (Gal 1,18): Bedenkt man diese Formulierung auf dem Hintergrund der Tendenz des Galaterbriefs, dann wird man diesen Besuch alles andere als herunterspielen dürfen. Paulus sieht sich nach einer Zeit der eigenen christlichen Predigt veranlasst, den Kontakt zu dem ‚Felsen‘ der Urgemeinde und ersten Garanten der Jesustradition aufzunehmen. Dabei konnte es für ihn natürlich nicht darum gehen, seine Verkündigung ‚absegnen‘ zu lassen. Aber offenbar konnte Paulus nicht daran vorbeigehen, dass die Heilsbotschaft von Jerusalem ihren Ausgang genommen hatte (Röm 15,29), dass eben dort „der Christus nach der Schrift für unsere Sünden gestorben ist und begraben wurde und am dritten Tage nach der Schrift auferweckt wurde und dem Kephas erschienen ist“ (1Kor 15,3–5) „Der Wunsch, Petrus zu sehen“, weist auf dessen „absolut führende Rolle“ in dieser Frühzeit hin.[111] |

Die Jerusalemer Perspektive war freilich eine andere: Petrus war der ‚Fels‘, Paulus ein neu Bekehrter mit dubioser Vergangenheit, dessen Missionserfahrungen man sich berichten lassen konnte, der aber kaum als gleichwertiger ‚Kollege‘ gelten konnte. Insofern ist auch die Gastfreundschaft des Petrus bemerkenswert: Die Tatsache, dass er Paulus ganze zwei Wochen bei sich beherbergte, „muß ... auch mit einem persönlichen Interesse an diesem sonderbaren Besucher ... verbunden gewesen sein“[112]. Man wird aus der Tatsache, dass Paulus in Gal 1 nichts vom Inhalt dieser Gespräche berichtet, nicht ableiten dürfen, dass dieselben theologisch unbedeutend gewesen wären[113] – wer wollte dies in der dynamischen Frühzeit des Christusglaubens beurteilen? Viel näherliegend ist die Annahme, dass es zwischen Petrus und Paulus in der Tat zu einem vertieften Erfahrungsaustausch kam: Der eine hatte dem anderen von seiner Berufung und seinen Missionserfahrungen zu berichten, der andere sicher vieles über das Wirken Jesu, die letzten Tage in Jerusalem und die österlichen Erfahrungen. Es ist also anzunehmen, dass beide nicht allein christliche Gemeinschaft praktizierten, sondern auch sachlich von diesem Treffen profitierten. Man sollte dies auch für Petrus nicht ausschließen, der immerhin später Missionsreisen unternahm, die Verkündigung unter Heiden bejahte und selbst die Tischgemeinschaft mit Heiden in einer von anderen Jerusale-

[111] HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 219. Bemerkenswert ist immerhin, dass Paulus auch später zumeist den aramäischen Namen Κηφᾶς gebraucht, der ja auch in der von ihm übernommenen Sterbens- und Auferstehungsformel 1Kor 15,3b–5 genannt ist (vgl. 1Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9.11.24; Ausnahmen: Gal 2,7.8). Darin spiegelt sich ein bleibender Respekt vor dem ersten Osterzeugen. Dass darin eine implizite Distanzierung von Petrus vorliege, wie WEHR, Petrus (s. Anm. 100), 41f., meint, lässt sich kaum begründen.

[112] HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 40), 230.

[113] So bei H. CONZELMANN, Geschichte des Urchristentums, GNT 5, Göttingen 1969, 66: „nicht substantiell“.

mern differierenden Offenheit praktizierte.[114] Diese wohl erst nach und nach erfolgte Öffnung des einstigen galiläischen Fischers zum zumindest zeitweise – in Begleitung seiner Ehefrau (1Kor 9,5) – herumreisenden Missionar[115] ist kaum weniger grundstürzend als die Lebenswende des Paulus. Es war daher kaum sachgemäß, wenn die Forschung seit F.C. Baur den Hauptgegensatz im Urchristentum zwischen Petrus und Paulus sehen wollte. Petrus war | nicht der Vertreter eines gesetzesstrengen Judenchristentums[116] – vielmehr scheinen sich Paulus und Petrus zumindest zeitweise theologisch näher gestanden zu haben. Die Position des Jakobus war gewiss gesetzesstrenger, und auch der Herrenbruder – der ja beim Apostelkonvent in einer eher vermittelnden Haltung aufzutreten scheint, dürfte von anderen innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde noch überboten worden sein.

Nach den Notizen über den ersten Besuch des Paulus in Jerusalem erfahren wir dann für den Zeitraum von fast 13 Jahren nichts über das Verhältnis zwischen Petrus und Paulus. Wenn man die Historizität des in Apg 11,27–30 erwähnten Besuchs in Jerusalem mit der Mehrheit der Forschung eher skeptisch einschätzt,[117] war Paulus bis zum ‚Apostelkonvent' nicht mehr in Jerusalem, und auch Petrus dürfte während dieser Jahre zumindest zeitweise in unterschiedlichen Regionen fern der Heiligen Stadt unterwegs gewesen sein, so dass er seine Leitungsfunktion in der Jerusalemer Gemeinde an den Herrenbruder Jakobus abgegeben hatte, wenn-

---

[114] Dies zeigt nicht nur die Erzählung Apg 10, sondern auch der paulinische Text in Gal 2,15ff., wo der Judenchrist Paulus gegenüber dem Judenchristen Petrus eine gemeinsame Überzeugung formuliert. Insbesondere das in Gal 2,11–14 berichtete ‚normale' Verhalten des Petrus, *vor* der Ankunft der (oder des, s. zum textkritischen Problem E.E. POPKES, „Bevor *einer* von Jakobus kam..." Anmerkungen zur textkritischen und theologiegeschichtlichen Problematik von Gal 2,12, NT 46 [2004], 253–264) Abgesandten von Jakobus, legt nahe, dass Petrus selbst eine durchaus aufgeschlossene Haltung gegenüber den missionierten Heiden lebte.

[115] Eine Annäherung des Petrus an die Theologie des Paulus nehmen z.B. an: O. CULLMANN, Art. Πέτρος, Κηφᾶς, ThWNT 6 (1959), 99–112, 110f.; MUSSNER, Petrus (s. Anm. 100), 39. Gal 2,15–21 bezeugt jedenfalls eine grundsätzliche Nähe zwischen beiden. Wann und wodurch es zu dieser Position gekommen sein mag, muss offenbleiben.

[116] So auch C. BÖTTRICH, Petrus. Fischer, Fels und Funktionär, BG 2, Leipzig 2001, 162.

[117] Die zuletzt mit großer Gelehrsamkeit von SCHÄFER, Paulus (s. Anm. 47), vorgetragene Auffassung, dass diese Reise mit dem ‚Apostelkonvent' und der paulinischen Darstellung von Gal 2,1–10 und die in Apg 15 geschilderte Reise mit dem ‚Apostelkonzil' zusammenzubringen sei, kann m.E. nicht völlig überzeugen. Zur Frage der Synchronisation von Gal 2,1–10 mit den Reisen der Apostelgeschichte s. jetzt auch die ausführliche forschungsgeschichtliche Untersuchung von H. ZEIGAN, Aposteltreffen in Jerusalem, Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1-10 und den möglichen lukanischen Parallelen, ABG 18, Leipzig 2005, der die Apostelversammlung gleichfalls mit der Reise von Apg 11,27–30; 12,25 synchronisieren will.

gleich er dort natürlich noch zu den ‚Angesehenen' zählte. Im Einklang mit Gal 2,9, wo Jakobus an erster Stelle genannt wird, spricht dieser auch in Apg 15 das entscheidende Wort (Apg 15,13–21), während Petrus eher im Sinne der Anliegen der Heidenmission argumentiert (Apg 15,7–11) also Paulus und Barnabas sehr viel näher zu stehen scheint.

Doch zeigen die divergierenden Berichte vom Apostelkonvent auch, wie unterschiedlich dieses Ereignis in der Perspektive des Paulus und der Jerusalemer erscheinen musste. Während sich die Urgemeinde immer noch als die ‚Muttergemeinde' betrachtete und bestrebt war, die dynamisch wachsenden Missionsgemeinden nach Möglichkeit an ihren heilsgeschichtlichen Ursprung und zugleich an die jüdische Praxis ‚anzubinden' – auch um nicht noch mehr Misstrauen bei den sich immer stärker radikalisierenden jüdischen Parteien zu erwecken –, konnte es für die erfolgreiche antiochenische Delegation allein um die Anerkennung der Gleichwertigkeit der eigenen Missionskonzeption und um die Behauptung der vollen Zugehörigkeit der Heidenchristen am Heil und an der Gemeinde gehen. Paulus, der nun auch in Apg 15 vor Barnabas als der Wortführer der an|tiochenischen Delegation genannt wird, kommt den Jerusalemer Anliegen durch die Bereitschaft zur Kollektensammlung (und die damit ausgedrückte symbolische Anbindung der Heidenchristen an die Jerusalemer ‚Mutter') entgegen, und auch der Bericht über die Erfolge der Mission – einschließlich der Präsentation eines konkreten ‚Demonstrationsexemplars' in Gestalt des Titus dürfte seine Wirkung nicht verfehlt haben. Umgekehrt konnte die Anerkennung der antiochenischen Missionspraxis, deren theologische Konsequenzen im Blick auf die Einheit des Gottesvolks vermutlich von den Jerusalemern nicht hinreichend durchdacht worden waren,[118] für Paulus nur als Anerkennung ‚seines' Evangeliums und als Bestätigung der fundamentalen Einheit in der Missionsverkündigung mit den ‚Aposteln vor ihm', insbesondere mit Petrus, erscheinen.

Petrus scheint also – nach Überzeugung des Paulus – bis zum antiochenischen Zwischenfall der paulinischen Missionspraxis prinzipiell zugestimmt zu haben, auch wenn er selbst andere Aufgaben wahrnahm und mit dem „Evangelium für die Beschneidung" (Gal 2,7) betraut erscheinen konnte. Wenn man Gal 2,12 in dieser Hinsicht auswerten darf, dann hat auch Petrus – zumindest außerhalb Palästinas – die Tischgemeinschaft mit den Heiden grundsätzlich praktiziert, also die Freiheit verspürt, im Interes-

[118] Die Einführung von ‚Minimalbestimmungen' auf dem Hintergrund der Noachidischen Gebote, wie sie dann in den lukanischen Bericht übernommen wurden, zeigt, wie man dem Problem aus einer stärker nomistischen Position gerecht werden wollte. Zum Aposteldekret und seiner Herkunft s. ausführlich J. WEHNERT, Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes" aus Juden und Heiden. Studien zum historischen theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets, FRLANT 173, Göttingen 1997.

se der Mission von Fall zu Fall auch nichtjüdisch (ἐθνικῶς) zu leben.[119] Die in Gal 2,15ff. präsentierte Rede des Judenchristen Paulus an den Judenchristen Petrus geht von der Voraussetzung aus, dass Petrus *eigentlich* die theologische Erkenntnis des Paulus teilte.[120] Umso schwerer musste daher für Paulus die Wahrnehmung wiegen, dass er in einer entscheidenden Situation sich doch kompromissbereit verhielt und mit seiner Personalautorität auch andere führende Persönlichkeiten, selbst den ehemaligen Missionspartner des Paulus, Barnabas, mitriss, und so die Praxis der antiochenischen Gemeinde auf Dauer in einer anderen Richtung beeinflusste.

Wo der eine, pragmatisch denkend und die sich erschwerende Situation in Jerusalem im Blick, den Besuchern von dort keinen Anstoß bieten und vielleicht auch seine eigene Person vor Denunziation und Anfeindungen bewahren wollte, erkannte der andere in scharfer Logik, die Implikationen dieses Verhaltens, das sich im Widerspruch zu der von beiden – als Judenchristen – gewonnenen theologischen Einsicht stellte und letztlich das volle Anrecht der Heidenchristen | zur Teilhabe an der Gemeinde und damit das gesamte antiochenische und paulinische Missionswerk in Frage stellen würde. Das Verhältnis zwischen Paulus und Petrus gerät an dieser Stelle in seine entscheidende Krise, und im Hintergrund steht theologisch die Inkompatibilität zweier theologischer Entwürfe, die Petrus in seiner Person nicht wirklich zusammenhalten konnte: Die in der Jerusalemer Gemeinde praktizierte bleibende Anbindung an die Tora und die durch sie auferlegten Beschränkungen ließen es nicht zu, gleichzeitig die volle Teilhabe der Heidenchristen am Gemeinschaftsmahl und die Einheit von Juden- und Heidenchristen in einer Heilsgemeinde zu wahren. Insofern führte die Konsequenz der von Barnabas und Paulus praktizierten und von Petrus vermutlich lange gedeckten gesetzesfreien Heidenmission letztendlich doch zur ‚Trennung der Wege', auch zwischen den Aposteln Paulus und Petrus.

Im Galaterbrief, in dem der Ausgang des antiochenischen Zwischenfalls nicht erwähnt wird, weil Paulus selbst um die galatischen Adressaten noch mit der Hoffnung auf einen positiven Ausgang ringt, bleibt Petrus in diesem Zwiespalt zwischen theologischer Einsicht und inkongruenter Praxis stehen. Auch die Erwähnungen des Kephas im 1. Korintherbrief bleiben recht zurückhaltend und zeugen kaum mehr von einer Affinität der beiden

[119] Dies kommt der von Paulus in 1Kor 9,20f. formulierten Maxime des Paulus durchaus nahe!

[120] Die 1. Person Plural bezieht (jedenfalls in der Fiktion des Briefes) den Redenden (Paulus) und den Angeredeten (Petrus) ein: „Wir sind von Geburt Juden und nicht Sünder aus den Heiden. Doch weil wir wissen, ... sind auch wir zum Glauben an Jesus Christus gekommen...".

Apostel. Kephas ist – natürlich – der erste Osterzeuge nach der Tradition (1Kor 15,5), er wird mit seinem aramäischen Ehrennamen genannt, und in den Grundlagen der Verkündigung wird die Einmütigkeit nach wie vor betont (1Kor 15,11). Wenn er nun als ‚Parteihaupt' bei den Korinthern fungiert – ob er dort je war oder nicht, bleibt unsicher – dann trifft die paulinische Kritik zwar nicht ihn, sondern die Korinther mit ihrem Parteiendenken, aber auch Petrus rückt damit in ein gewisses Zwielicht. Fragt man, was korinthische Christen motiviert haben kann, sich an Petrus – und nicht an Paulus! – zu halten, dann könnte dies gerade das Anliegen eines geordneten Zusammenlebens von Juden- und Heidenchristen sein. Petrus dürfte insofern mit seinem Verhalten in Antiochien doch eine nachhaltige Schwächung für die paulinische Position bewirkt haben, nicht nur in der Gemeinde von Antiochien, sondern auch in den paulinischen Missionsgemeinden wie Korinth. Die ‚Niederlage' des Paulus in Antiochien blieb nicht ohne Folgen für seine Arbeit in seinen Missionsgebieten.

4. Ein tragisches Ende?

Das Verhältnis zwischen Paulus und ‚den Aposteln' mündet daher letztlich nicht in der Einheit, sondern in der Krise. Es ist offenkundig, dass dies wesentlich durch die sich verschärfende Situation in Jerusalem vor dem großen Aufstand bestimmt war. So scheiterte auch der letzte Versuch des Paulus, die Einheit mit der Jerusalemer Gemeinde zu ‚retten', indem die Kollekte der Missionsgemeinden von | den Jerusalemern nicht angenommen bzw. Paulus vor einer möglichen Übergabe der gesammelten Gelder festgenommen wurde.[121] Doch standen im Hintergrund dieser Entwicklung auch – je länger, je mehr – fundamental divergierende theologische Überzeugungen, die es unmöglich machten, dass Paulus – trotz eines enormen persönlichen Einsatzes sowohl im Ringen um die eigene Anerkennung als auch in der Bekundung der Solidarität mit den Jerusalemern – diesen Riss noch hätte heilen können.

Paulus hat daher aufgrund der Verhandlungen mit den Jerusalemer ‚Säulen' und nach den bitteren Erfahrungen mit der antiochenischen Gemeinde immer stärker die Unabhängigkeit seiner Mission betont, die er damit am Ende wesentlich nachdrücklicher behauptet als die grundlegende Übereinstimmung mit den anderen Zeugen des Anfangs. Er konnte seine Einsicht in die Wahrheit des gesetzesfreien Evangeliums nun nicht mehr durch den Verweis auf die Praxis einer bestimmten Gemeinde oder die Übereinstimmung mit anderen ‚apostolischen' Zeugen begründen, sondern nur noch mit dem Verweis auf seine einzigartige Berufungserfahrung,

[121] S. zu den Problemen D. GEORGI, Der Armen zu gedenken. Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, Neukirchen-Vluyn ²1994, 88–90.

durch die er selbst vom Weg des Eifers für die Tora auf den Weg des Eifers für die Teilhabe der Heiden am eschatologisch eröffneten Heil gebracht worden war.

Den Begriff des ‚Apostels', der ihm spätestens seit seiner Wirksamkeit in Antiochien geläufig war, konnte Paulus insofern nur noch durch seine eigene, in der Erscheinung des Auferstandenen gewirkte Berufung interpretieren. So wurde er neben den ‚anderen Aposteln' und im Widerspruch gegen sie letztlich zum paradigmatischen ‚*apostolos*'. Der Ausgang seines Verhältnisses zu den anderen Zeugen des Anfangs entbehrt nicht einer gewissen Tragik, wenngleich er sie alle in seiner späteren Wirkung letztlich weit überholt. Mit dem Verhältnis zwischen Paulus und den Jerusalemern stellt sich damit auch im Blick auf den neutestamentlichen Kanon ein bleibendes ‚ökumenisches' Problem – ein Problem allerdings, das nicht im Verweis auf die durch einen ‚Titel' gegebene Legitimität zu lösen ist, sondern – ganz im Sinne des paulinischen Denkens – nur in der Frage nach der ‚Wahrheit des Evangeliums' erörtert werden kann.

11. Lohngedanke und Rechtfertigung bei Paulus*

Der Eudämonismus, das Streben nach jenseitigem Lohn, sei der Tod jeder rechten Sittlichkeit. Mit dieser These hat Immanuel Kant das theologische Denken der Neuzeit geprägt.[1] Wenn der Mensch erwartet, dass ihm das Tun des Guten einst mit ewigem Lohn vergolten werde, dann ist die Reinheit seiner Gesinnung getrübt, das Handeln tritt unter fremde Zwecke, und das Gute wird nicht mehr um seiner selbst willen getan. Die Hoffnung auf göttlichen Lohn, den Schatz im Himmel (Mt 6,20), musste einer idealistischen Ethik als unlauteres, egoistisches Handlungsmotiv erscheinen, in dem verkannt wird, dass die Gerechtigkeit ihren Lohn in sich selbst trägt. Der Lohngedanke, der die christliche Frömmigkeit über Jahrhunderte stark beeinflusst hatte, ist der neuzeitlichen Theologie *moralisch* fragwürdig geworden.

Aber es sind nicht allein moralische, sondern auch spezifisch *theologische* Gründe, die den Lohngedanken für die neuere protestantische Theologie fraglich werden ließen. Ergibt sich hier nicht ein fundamentaler Widerspruch zur biblisch-reformatorischen Grunderkenntnis von der Rechtfertigung allein aus Gnade, wenn daneben immer noch von einer Beurteilung der Werke und einer Vergeltung nach Werken die Rede ist? Muss der

---

* Unveröffentlichte Probevorlesung, gehalten unter dem Titel „Lohngedanke und Rechtfertigungslehre“ am 18.4.1997 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena und am 4.2.1998 an der Universität-GH Siegen. Der Vortragstext wurde mit wenigen Belegen in eine Privatfestschrift für meinen Studienkollegen Pfr. Thomas Maier (Unterweissach) eingebracht und ist hier noch einmal durchgesehen, aber bewusst nicht aktualisiert. Gewiss ergäben sich aus dem Abstand von fast 20 Jahren viele neue Perspektiven auf das Thema, doch würde das eine völlig neue Darstellung erfordern. Von meiner eigenen Weiterarbeit am Thema zeugen der Beitrag zur „Rechtfertigungstheologie im 1. Korintherbrief“ (= Nr. 12 in diesem Band), sowie J. FREY, Das Judentum des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, UTB 2767, Tübingen ²2012, 25-65; DERS., Galaterbrief, a.a.O., 192–216.

[1] „Wenn Eudaimonie … zum Grundsatze aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral“ (I. Kant, Metaphysik der Sitten, Vorrede, in: Kant’s Werke, Akademie-Ausgabe 6, Berlin 1907, 378); s. auch den Abschnitt über den „Afterdienst“ in: I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, a.a.O., 167-170.

Lohngedanke nicht das Gottesverhältnis zerstören, wenn Gott dabei zum Schuldner und der Mensch zum Anspruchsberechtigten wird?

Das *Neue Testament* indessen spricht in ganz unbefangener und selbstverständlicher Weise vom himmlischen Lohn, etwa in der Seligpreisung der Verfolgten: „Freut euch und frohlockt, denn euer Lohn ist groß im Himmel“ (Mt 5,12 par). Und Mk 9,41 betont, dass selbst eine so kleine Wohltat wie ein Becher kühlen Wassers nicht unvergolten bleiben soll. Am eindrücklichsten begegnet das Motiv in der Parabel von den *Arbeitern im Weinberg* Mt 20,1–16, in der Jesus die Lebenswelt der palästinischen Tagelöhner als Bild für die βασιλεία, d.h. für das Verhältnis von Gott und Mensch verwendet. Wenn in dieser Parabel die Arbeiter, die erst gegen Abend in den Weinberg geschickt wurden, am Ende denselben Lohn bekommen wie jene, die seit dem Morgen gearbeitet haben, dann wird damit zwar die strenge Entsprechung von Lohn und Leistung durchbrochen und die Souveränität der Güte Gottes hervorgehoben, aber es ist nicht zu verkennen, dass Jesus in dieser Parabel die Arbeit der Menschen als solche würdigt und an der eschatologischen Belohnung ihrer Werke festhält.

Auch bei *Paulus* begegnet das Motiv der eschatologischen Belohnung im Rahmen der Rede von Gericht und Vergeltung. Zwar gebraucht der Apostel den Begriff des Lohnes, μισθός, nur relativ selten, aber neben ihm stehen andere Motive, etwa das *Lob* oder die *Ehre*, die denen zuteilwerden, die im Gericht bestehen (Röm 2,7.29; 1Kor 4,5), das sprichwörtliche Bild von *Saat und Ernte* („was der Mensch sät, das wird er ernten“ Gal 6,7f.) oder auch das Bild vom *Kampfpreis* oder *Siegeskranz*, um den sich die Wettkämpfer in der Arena mühen (1Kor 9,25; Phil 3,14). Auch bei Paulus, dem Apostel der Rechtfertigung aus Gnade und ohne Gesetzeswerke, begegnet die Vorstellung eines Gerichts, in dem Gott „einem jeden geben wird nach seinen Werken“ (Röm 2,6), bzw. in dem vor dem Richterstuhl Christi „jeder empfangen wird gemäß dem, was er während seines leiblichen Lebens getan hat“ (2Kor 5,10). 1Kor 3,8 verwendet ausdrücklich den Lohnbegriff: „Jeder wird seinen eigenen Lohn empfangen nach seiner eigenen Arbeit“.

Diese Aussagen haben besonders die protestantische Exegese in Verlegenheit gebracht: Besteht nicht zwischen dem Satz von der Rechtfertigung des Gottlosen und den Aussagen über Gericht nach Werken und den eschatologischen Lohn eine unüberbrückbare Spannung? Müsste man nicht die ‚eigentliche‘ Auffassung des Paulus in der Rechtfertigungslehre sehen, neben der die Rede vom Gericht nach Werken, von ‚Lohn‘ und ‚Vergeltung‘ nur ein Relikt jüdischen Denkens ist, das der Apostel eben nicht konsequent genug eliminiert hat? So kann man etwa in dem Artikel μισθός im Theologischen Wörterbuch lesen, dass der Lohngedanke in der paulinischen Verkündigung „störend und verwirrend“ wirke und im Grunde „mit

der Rechtfertigungslehre ... überwunden“[2] sei. Auch wenn solche Extrempositionen heute kaum mehr vertreten werden, wird doch die Rede vom Gericht nach Werken und vom eschatologischen Lohn bis heute mit deutlicher Reserve interpretiert.

Auf der anderen Seite findet sich in der neueren Paulusforschung, die sich mit Recht bemüht, den Apostel nicht mehr auf dem düsteren Hintergrund eines – polemisch verzerrten – Bildes jüdischer ‚Gesetzes- und Leistungsreligion‘ zu verstehen, eine prononcierte Gegenthese: *E.P. Sanders* bemerkte in seinem einflussreichen Werk *‚Paul and Palestinian Judaism‘*, die Rede vom Heil aus Gnade und vom Gericht nach Werken sei bei Paulus in völliger Übereinstimmung mit dem, was Sanders zuvor als ‚Common Judaism‘, als palästinisch-jüdischen Durchschnittsglauben beschrieben hatte.[3] Nach Paulus erfolge wie in der zeitgenössischen jüdischen Theologie der Zutritt zum Heil durch Gottes erwählende Gnade, aber zum Verbleib im Heil seien gute Werke unerlässlich. So sei – auch bei Paulus – zwischen Rechtfertigung aus Gnade und dem Gericht nach Werken kein Gegensatz, ja nicht einmal eine Spannung bestünde.

Im Horizont dieser gegensätzlichen Positionen möchte ich die paulinischen Aussagen über den eschatologischen Lohn betrachten. Dazu sind in einem ersten Teil die einzelnen Passagen, in denen Paulus vom ‚Lohn‘ redet, im Zentrum dann der Abschnitt 1Kor 3,5–17, zu untersuchen. In einem zweiten Schritt sind diese Aussagen dann in ihrem Verhältnis zur paulinischen Rechtfertigungslehre zu bedenken, bevor wir uns schließlich über Funktion und Stellenwert der Rede vom eschatologischen Lohn Rechenschaft geben können.

1. μισθός in den paulinischen Briefen

In welchem Sinn und in welcher Absicht redet Paulus also vom ‚Lohn‘? Der Begriff, μισθός, begegnet bei ihm nicht sehr häufig, nur 5-mal, einmal in Röm 4, zweimal in 1Kor 9 und zweimal in 1Kor 3. Die Verwendung ist dabei keineswegs einheitlich, *nur* in 1Kor 3,8.14 gebraucht Paulus den Begriff eindeutig im Sinne eschatologischen Lohns, für die beiden anderen Passagen ist dies fraglich oder zumindest umstritten. Betrachten wir also zunächst Röm 4 und 1Kor 9, bevor wir dann zu 1Kor 3 übergehen können:

a) In Röm 4,4f. stellt Paulus fest: „Dem, der mit Werken umgeht, wird der Lohn nicht nach Gnade zugerechnet (κατὰ χαρίν), sondern nach Schuldigkeit (κατὰ ὀφείλημα). Dem aber, der nicht mit Werken umgeht, glaubt

---

[2] H. PREISKER, Art. μισθός, ThWNT 5 (1954), 725 und 726.

[3] E.P. SANDERS, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, Philadelphia 1977, 515–518.

aber an den, der die Gottlosen gerecht macht, dem wird sein Glaube gerechnet zur Gerechtigkeit."

Dieser rechtfertigungstheologische Kernsatz steht im Kontext der paulinischen Interpretation der Abraham-Gestalt. Der Erzvater ist das Beispiel dafür, dass Gott die Menschen nicht aufgrund ihrer Werke, nicht „nach Schuldigkeit", sondern „aus Gnade", ohne Werke des Gesetzes und somit allein kraft des Glaubens als „gerecht" ansieht. Denn von ihm sagt die Schrift: Er „glaubte Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet" (Gen 15,6). Dieses Wort bezieht Paulus – anders als die verbreitete jüdische Auslegung – nicht auf seine Beschneidung (Gen 17) oder auf seine Bewährung in der Bindung Isaaks (Gen 22). Beides wird ja in der Genesis erst nach dieser Aussage, in c. 17 und 22, erzählt. Paulus bezieht die Aussage über den Glauben Abrahams allein auf die Verheißung, die ihm (zuvor) gegeben wurde. Sein Glaube ist das von der Macht des Wortes Gottes getragene Festhalten an der Verheißung, das Gott anerkennt und als Gerechtigkeit ‚anrechnet'.

Diese Verheißung redet in Gen 15,1 vom ‚Lohn': „Fürchte dich nicht, Abram ... dein Lohn (μισθός) soll sehr groß sein". Wenn Paulus in Röm 4,4 vom Lohn spricht, dann erklärt sich dies aus der Verknüpfung der Schriftstellen Gen 15,1 und 6. Der Lohn Abrahams besteht für Paulus aber nicht - wie nach der Genesis - in Nachkommen und Landbesitz, sondern darin, dass Gott ihn als gerecht ansieht. Dieser ‚Lohn' wurde ihm zuteil, weil er der Verheißung und damit Gott vertraute, nicht als geschuldete Entlohnung für irgendetwas, sondern aus Gnade.

Wenn Paulus also in Röm 4,4 von dem Lohn redet, der κατὰ χαρίν zugerechnet wird, dann bezieht sich dies nicht auf einen eschatologischen Lohn für irgendwelche Werke, sondern allein auf die Rechtfertigung vor Gott, die aus Glauben und nicht aus Werken geschieht. Für diesen Akt ist nach Paulus ein Verhältnis der Lohn-Schuld, ein κατὰ ὀφείλημα, schlechterdings undenkbar.

b) Die zweite Passage, in der Paulus den Begriff μισθός gebraucht, ist 1Kor 9,15–18. Auch hier ist nicht von einer eschatologischen Belohnung die Rede. In diesem Kapitel legt Paulus dar, warum er das Recht, von der Gemeinde materiell versorgt zu werden, nicht in Anspruch nimmt. Dass er dieses Recht hätte, wie andere Verkündiger auch, ist unstrittig. Wenn Paulus dennoch von den Korinthern keinen Unterhalt annahm, sondern von seiner handwerklichen Arbeit lebte (Apg 18,3), dann gründet dies in seinem besonderen Selbstverständnis, seinem Auftrag. Paulus redet hier dementsprechend in 9,16 von einer ἀνάγκη, von der Nötigung durch die überwältigende Macht des Gotteswillens, die ihn zur Verkündigung des Evangeliums verpflichtet. Er ist nicht aus freien Stücken unterwegs, so

dass sich aus seinem Tun ein Anspruch auf Entlohnung ergeben könnte. Darum sagt er in V. 17f.:

„Wenn ich dies [sc. das εὐαγγελίζεσται] freiwillig tue, bekomme ich Lohn. Wenn ich aber unfreiwillig mit einem Haushalterdienst (οἰκονομία) betraut bin, was ist dann mein Lohn? Dass ich, wenn ich verkündige, das Evangelium zu etwas Kostenlosem mache, damit ich mein Recht am Evangelium nicht ausnütze."[4]

Die beiden Konditionalsätze sind im Indikativ Präsens, also im Realis, formuliert. Dennoch ist nach V. 16 deutlich, dass die erste Möglichkeit nur hypothetisch besteht, für Paulus aber nicht zutrifft. Er verkündigt das Evangelium nicht freiwillig. In 1Kor 4,2 bezeichnet er sich als „Haushalter", d.h. für ihn gilt, dass er „unfreiwillig mit einem Haushalterdienst betraut" ist. Mit dieser Bezeichnung ist auf die Tätigkeit eines Haus- oder Gutsverwalters angespielt, der zwar in hervorgehobener Stellung, aber meist im Sklavenstand für seine Arbeit nicht eigens entlohnt wird, zumindest keinen Anspruch auf Lohn hat. Paulus kann seinen Einsatz für das Evangelium also nicht nach dem Modell der Lohnarbeit verstehen. Von den Korinthern nimmt er keine materielle Unterstützung an, um nicht in dieser Hinsicht missverstanden zu werden.

Mit μισθός ist in V. 17a also sicher kein eschatologischer Lohn gemeint, sondern ganz konkret die für freiwillige Arbeit zu bezahlende materielle Entlohnung, hier die Unterstützung, die Paulus für sich selbst gerade nicht in Anspruch nehmen wollte. Aber im zweiten Teil der Aussage beginnt Paulus „mit dem Begriff zu spielen"[5] und doch positiv von einem Lohn zu reden: Sein „Lohn" besteht gerade darin, dass er sein ‚Recht' am Evangelium nicht zu seinen eigenen Gunsten in Anspruch nimmt. Dasselbe hatte Paulus in V. 15 als seinen „Ruhm" (καύχημα) bezeichnet. μισθός ist daher in 9,18 als Korrelat zu καύχημα zu verstehen und nicht auf materielle Entlohnung bezogen.

Doch was meint hier ‚Ruhm' und ‚Lohn'? Kann man von beiden nur in paradoxer Weise reden? Dann bestünde der Lohn des Paulus gerade in seiner Freiheit von jeglichem Lohn, in dem Tun an sich, das völlig desinteressiert ist gegenüber jeder Form des Gedankens an Lob oder Lohn. Freilich besteht bei dieser Interpretation die Gefahr, Paulus zu einem Vertreter Kant'scher Pflichtethik zu machen. Für Paulus scheint in der Frage des Unterhaltsverzichts tatsächlich mehr auf dem Spiele zu stehen, wenn er in V. 15 in einem erregten Anakoluth den Gedanken abwehrt, dass irgend-

[4] Gegen die Interpunktion von Nestle-Aland ist V. 18a mit V. 17b zu verbinden. Dafür spricht die strukturelle Korrespondenz von τοῦτο πράσσω (= εὐαγγελίζομαι) und οἰκονομίαν πεπίστευμαι. Wenn man V. 18a nicht zu V. 17b zöge, ergäbe sich in V. 17b eine Tautologie.

[5] S. VOLLENWEIDER, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt, FRLANT 147, Göttingen 1989, 205.

jemand ihm – etwa durch Unterhaltszahlungen – seinen ‚Ruhm' zunichtemachen könne. Paulus fürchtet offenbar, seinen ‚Lohn' zu verlieren, wenn er sich von der Gemeinde für seine Dienste entlohnen ließe, wenn er sein ‚Recht' an der Evangeliumsverkündigung in eigennütziger und missverständlicher Weise gebrauchen würde.

D.h., die Aussagen vom ‚Ruhm' und ‚Lohn' stehen hier sehr wohl im Horizont der eschatologischen Beurteilung des Apostels. Dies bestätigt auch die Weiterführung in V. 19ff.: Hier nimmt Paulus die Motive von Freiheit und Knechtschaft aus V. 17 auf und formuliert als Ziel seines Wirkens, dass er Juden und Heiden für Christus ‚gewinnen' will (κερδαίνειν), um so selbst am Evangelium teilzuhaben (V. 23). Im anschließenden Wettkampf-Motiv macht Paulus deutlich, dass er sich mit aller Kraft einsetzt, um schließlich nicht als Unbewährter (ἀδόκιμος) zu erscheinen (V. 27) und am Ende den ‚unvergänglichen' Siegeskranz zu empfangen (V. 25).

Freilich ist dies alles für Paulus kein selbstgewählter Dienst. Er handelt als ein von Gottes Macht Überwundener. Er ist δοῦλος Χριστοῦ und οἰκονόμος und als solcher nicht lohnberechtigt, sondern (nach 1Kor 4,2) zunächst nur zur Treue gegenüber seinem Herrn verpflichtet. Dazu gehört, dass er sein Recht auf materielle Unterstützung nicht in Anspruch nimmt, wenn dies seiner Verkündigung im Wege stehen und den Korinthern Anstoß bereiten könnte. Sein Rechtsverzicht, auch der Broterwerb in mühsamer Handarbeit, sind Bestandteil der apostolischen Existenz, in der Paulus seinerseits am Kreuz Christi Anteil hat. Als ‚Sklave Christi' handelt er im Auftrag und Namen seines Herrn und hält doch zugleich an der Hoffnung fest, dass dieser ihm letztlich die Treue in seinem Dienst bescheinigen, dass ihm am Ende ‚Lob' (1Kor 4,5) zuteilwerden wird. Wenn Paulus in 1Kor 9,18 als seinen ‚Lohn' gerade den Verzicht auf sein Unterhaltsrecht benennt, dann geschieht dies durchaus im Blick auf jene eschatologische ‚Bewährung', die Paulus nicht durch eigennütziges Verhalten verspielen will.

c) Wenden wir uns schließlich 1Kor 3 zu. In dieser Passage ist zweimal eindeutig vom eschatologischen ‚Lohn' die Rede. Hier stellt sich das Problem von Heil und Lohn, von Rechtfertigung aus Glauben und Gericht nach Werken, am schärfsten.

In V. 8b sagt Paulus kurz und bündig: „Jeder wird seinen eigenen Lohn empfangen nach seiner eigenen Arbeit", in V. 13–15 führt er den Gerichtsgedanken weiter aus:

> „Der Tag wird es nämlich offenbar machen, denn er wird mit Feuer in Erscheinung treten. Und das Feuer wird es erproben, wie eines jeden Werk beschaffen ist. Wenn jemandes Werk, das er aufgebaut hat, bleiben wird, dann wird er Lohn empfangen. Wenn jemandes Werk verbrennen wird, dann wird er Schaden erleiden, er selbst wird jedoch gerettet werden, so aber wie durch Feuer hindurch."

Wie kann man das verstehen? Kann man diese Aussagen überhaupt im Rahmen des Gedankens der „Rechtfertigung“ aus Glauben begreifen? Besteht hier nicht ein unüberbrückbarer Widerspruch?

Wir müssen uns zunächst klarmachen, in welchem Zusammenhang Paulus so redet. Der Abschnitt gehört zum großen ersten Teil des Briefes (1 Kor 1,10 – 4,21), in dem Paulus auf das Problem der Parteiungen und Spaltungen in der korinthischen Gemeinde eingeht. Die Gerichtsaussagen stehen also nicht in einem allgemein-lehrhaften Kontext, sondern im Rahmen dieser konkreten Auseinandersetzung, und hier haben sie eine spezifische Funktion: Diese erschließt sich v.a. von 1 Kor 4,5 her, wo mit dem Begriff des ‚Lobes‘ eine enge Parallele zu den Lohn-Aussagen vorliegt:

> „Darum richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt, der auch erhellen wird, was im Finstern verborgen ist, und die Pläne der Herzen offenbaren wird. Dann wird einem jeden sein Lob von Gott zuteilwerden.“

Die Korinther haben die Verkündiger, die in ihrer Gemeinde gewirkt hatten, v.a. Paulus und Apollos, miteinander verglichen, und sie haben sich dann als Anhänger des einen oder des anderen zu erkennen gegeben (1 Kor 1,12; 3,4) und zu innergemeindlichen Gruppen formiert. Damit haben sie nach dem Urteil des Paulus dem einen Leib Christi Spaltung zugefügt (1 Kor 1,13), und mit ihrem eigenen Richten dem göttlichen Urteil über seine Diener in ungerechtfertigter Weise vorgegriffen (1 Kor 4,3-5). Wenn Paulus hier auf das Endgericht, auf die letzte Beurteilung der Werke – auch seiner eigenen – durch den Kyrios hinweist, dann soll dies gerade zeigen, wie unangemessen das Urteilen der Korinther ist. Paulus weist die Korinther deshalb auf jene Instanz hin, die allein das Recht und die Kompetenz hat, die Mitarbeiter in der Gemeinde zu beurteilen, auf den Kyrios, der, wenn er kommt, das Dunkle ans Licht bringen und die verborgenen Gedanken offenlegen wird.

Die textpragmatische Funktion und Intention der Gerichtsaussagen ist es hier, die Korinther von ihrem eigenen Richten und damit vom Parteiengezänk abzubringen. In diesem Sinne will auch der Abschnitt 1 Kor 3,5–17 die Adressaten zu einer angemessenen Einschätzung des Dienstes der Apostel führen: „Wer ist nun Apollos? Wer ist Paulus?“, fragt Paulus, um gleich thesenhaft zu antworten: „Diener sind sie,“ διάκονοι, d.h. Beauftragte desselben Herrn zu demselben Werk, die zur Förderung des Heils der Gemeinde arbeiten, mit ihren je unterschiedlich zugemessenen Gaben und (Teil-)Aufgaben.

Die Momente der Einheit und der Verschiedenheit sowie die persönliche Verantwortung der διάκονοι vor ihrem Herrn werden im Folgenden mit den beiden Bildern der *Pflanzung* (V. 6–8) und des *Hausbaus* (V. 10–15) veranschaulicht. Ein drittes Bild vom *Tempel* (V. 16f.) betont schließlich die Heiligkeit der Gemeinde und sagt dem, der den Tempel Gottes, die

Gemeinde, zerstört, das eschatologische Verderben an. Alle drei Bilder münden daher in eine Gerichtsaussage. Für uns sind hier nur die ersten beiden interessant, die mit dem Lohngedanken verbunden sind.

Mit dem Bild der *Pflanzung* werden die Werke der Apostel dem Werk Gottes zugeordnet: die Gemeindegründung durch Paulus (im Bild: das Pflanzen) und die spätere Predigt des Apollos (im Bild: das Begießen) waren beide davon getragen, dass Gott es „wachsen ließ“. Die unterschiedlichen Tätigkeiten der jeweiligen Beauftragten sind nur helfende Dienste und darin dem Wirken Gottes unter- und zugeordnet. In dieser Zuordnung zum Werk Gottes und in ihrer Verantwortung vor ihm sind alle Mitarbeiter gleich, und die Korinther haben kein Recht, sie gegeneinander auszuspielen. Ein Urteil über die διάκονοι und ihre Tätigkeiten steht allein dem Dienstherrn zu, der die jedem einzelnen nach seinen Gaben zugemessenen Dienste würdigen und von dem „jeder seinen eigenen Lohn nach seiner eigenen Arbeit empfangen wird“ (1 Kor 3,8b). Um die Korinther von ihrem Urteilen abzubringen, weist Paulus darauf hin, dass seine eigene Arbeit wie auch die der anderen Apostel nicht von menschlicher Anerkennung abhängt. Die letzte und allein gültige Anerkennung gibt der Herr seinen Mitarbeitern am Ende.

Worin dieser Lohn besteht, bleibt unbestimmt, doch ist durch ἕκαστος und das zweifache τὸν ἴδιον die individuelle Zumessung hervorgehoben. Es wird nicht allen das Gleiche zugemessen werden, vielmehr soll der Lohn den spezifischen Gaben und Aufgaben angemessen sein - und dem Ertrag, d.h. dem, was dabei herausgekommen ist: κόπος bezeichnet hier nicht nur den Einsatz, die Mühe und Anstrengung, sondern wie ἔργον in V. 13–15 das Werk der Verkündiger im Ganzen, nicht die Quantität der Arbeit, sondern ihre Qualität, die sich freilich nicht schon jetzt, sondern erst am Ende vor den Augen des Herrn zeigt.

Auch in dem zweiten Bild vom *Bau,* das wie das Bild von der Pflanzung durch eine Fülle alttestamentlicher und frühjüdischer Vorläufer inspiriert ist, ordnet Paulus seine eigene Tätigkeit und die der anderen Mitarbeiter dem einen Werk Gottes zu. Paulus hat in der Gründung der Gemeinde das Fundament gelegt: Dieses Fundament ist Christus, der Gekreuzigte. Dabei ist sich Paulus sehr sicher, dass er selbst das Fundament richtig gelegt hat mit seinem ‚Wort vom Kreuz‘. Selbstbewusst kann er sich als ‚weisen Baumeister‘ bezeichnen. Auf dem von ihm gelegten Grund bauen nun andere weiter: nicht nur Apollos, der nun nicht mehr eigens genannt wird, sondern - wenn man das Präsens ἐποικοδομεῖ ernst nimmt - alle, die jetzt in der Gemeinde tätig sind, auch diejenigen, die die Parteiungen zu verantworten haben.

Paulus stellt damit alle Mitarbeiter in die Verantwortung. An ihnen liegt es, *wie* der Weiterbau erfolgt, und vor allem, ob der Aufbau dem Funda-

ment, der Kreuzesbotschaft, entspricht. Bildlich kommt dies zur Sprache in den unterschiedlichen Baustoffen, die es erlauben, dass das Bauwerk auf seine Beständigkeit hin geprüft wird.

Deshalb handelt Paulus in V. 13–15 besonders ausführlich vom eschatologischen Gerichtstag, der mit dem Motiv des Feuers verbunden ist. Dieses Gerichtsfeuer hat dabei anders als in den meisten Parallelen keine vernichtende - und erst recht keine läuternde - Funktion. Es ist ein Prüfungsfeuer, in dem die Baumaterialien – auf der Sachebene: die Werke der Mitarbeiter – geprüft werden, und zwar allein auf ihre Beständigkeit hin. Es gibt also nur die Alternative, dass das Werk ‚bleibt' und sich damit als beständig erweist oder dass es verbrennt und zunichte wird.

Mit der Feuerprobe verbindet Paulus ausdrücklich die Rede vom Lohn:

„Wenn jemandes Werk bleiben wird, das er aufgebaut hat, dann wird er Lohn empfangen. Wenn jemandes Werk verbrennen wird, dann wird er Schaden erleiden (ζημιωθήσεται)" (1 Kor 3,14–15a).

Es verbrennt, „wenn das, was die Bemühungen des Verkündigers bewirkt haben", in der eschatologischen Prüfung „nicht standhält", wenn es „sich also nur als vermeintliche, nicht aber als wirksame Aufbautätigkeit herausstellt"[6]. In diesem Fall wird dann auch der Lohn zunichte, der dem Verkündiger sonst für sein Werk zuteilwerden würde. So ist das ζημιωθήσεται zu verstehen, nicht als Strafe, sondern als Erleiden von Schaden oder Einbuße. Die Verkündiger haben in diesem Fall ‚vergeblich' gearbeitet. Das Gericht, dem sie hier unterworfen werden, ist daher nicht ein Straf- oder gar Vernichtungsgericht, sondern die Prüfung ihres Werks durch den Kyrios, in der zwar der Lohn zunichtewerden kann, aber das persönliche Heil der Verkündiger nicht zur Disposition steht.

Dies verdeutlicht der abschließende Satz V. 15b: „Er selbst aber wird gerettet werden (σωθήσεται), doch wie durch Feuer hindurch". Paulus unterscheidet hier also zwischen der Beurteilung der Werke, die negativ ausfallen kann, und der Rettung der Person, der sich Paulus auch in diesem Fall gewiss ist. Diese Bemerkung macht zugleich deutlich, dass Paulus zwischen der σωτηρία, die im Glauben ohne Ansehen von Werken und aus göttlicher Gnade empfangen wird, und dem ‚Lohn' aufgrund der geleisteten Werke differenziert. Der Lohn der Werke, von dem hier die Rede ist, ist nicht mit dem eschatologischen Heil identisch,[7] sondern von diesem zu unterscheiden.

---

[6] H. MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther I. Kapitel 1–4, ÖTK 7/1, Gütersloh/Würzburg 1992, 268.

[7] W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther I. 1Kor 1,1–6,11, EKK 7/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991, 302; MERKLEIN, Korinther I (s. Anm. 6), 268, auch L. MATTERN, Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus, AThANT 47, Zürich 1966, 178.

2. Der Lohngedanke in 1Kor 3 und die Rechtfertigungslehre

Damit stellt sich das Problem, wie die Rede vom eschatologischen Lohn der Werke mit der Rechtfertigung aus Gnade und ohne Werke zusammengedacht werden kann. Besteht hier eine unaufgelöste Spannung im Denken des Paulus, oder lassen sich die unterschiedlichen Aussagen einander zuordnen? Wie fügt sich 1Kor 3 in die paulinische Rechtfertigungslehre?

Mit dieser Frage begeben wir uns zugleich auf ein strittiges Feld der Paulusforschung. Denn eine Reihe von Auslegern, wie etwa Georg Strecker oder Udo Schnelle, sind der Meinung, dass die paulinische Rechtfertigungslehre, wie sie im Galater- und Römerbrief vorliegt, für die Korintherbriefe noch gar nicht vorauszusetzen sei.[8] Paulus habe seine Sicht der Rechtfertigung aus Glauben ohne Werke und sein Gesetzesverständnis erst im Streit mit den Judaisten in Galatien ausgeformt. Wo er in den Korintherbriefen von δικαιοσύνη θεοῦ (2Kor 5,21) oder von δικαιοῦν / δικαιοθῆναι rede (1Kor 1,30; 6,11), sei das Verhältnis zum Gesetz bzw. zum Glauben noch gar nicht näher reflektiert. Ich muss daher kurz begründen, warum ich diese Entwicklungsthese skeptisch beurteile und meine, dass die paulinische Sicht der *iustificatio impii* sachlich auch schon für die Aussagen des 1. Korintherbriefs vorausgesetzt werden muss:

a) Dazu ist zunächst festzustellen, dass die Abfolge der paulinischen Briefe keineswegs über jeden Zweifel erhaben ist. Setzt man etwa den Galaterbrief vor den Korintherbriefen an, ergibt sich eine ganz andere Sicht der Entwicklung des Gesetzes- und Rechtfertigungsverständnisses, als wenn man den Galaterbrief kurz vor dem Römerbrief ans Ende der paulinischen Wirksamkeit datiert. Aber diese Argumente sind nicht selten zirkulär, weil die Abfolge der Briefe ihrerseits wieder häufig nach sachlichen Gesichtspunkten bestimmt. Die Argumentation muss anders ansetzen:

b) Tatsächlich begegnet uns eine ausgeführte Reflexion über den νόμος wie sie im Galater- und im Römerbrief vorliegt, in den Korintherbriefen nicht. Der Begriff fehlt im 2. Korintherbrief völlig. Aber das heißt nicht, dass das Thema keine Rolle spielte:

2Kor 3,15 redet von der Verlesung ‚Moses' und damit natürlich vom ‚Gesetz', und die in diesem Kapitel vorliegende Antithese von γράμμα und πνεῦμα, alter und neuer διαθήκη, ja von dem tötenden Dienst Moses und dem Dienst, „der zur δικαιοσύνη führt" (3,10) bringt – auch ohne den νόμος-Begriff – nichts anderes als Verhältnis von Sinaitora und Christusevangelium zur Sprache.

---

[8] U. SCHNELLE, Wandlungen im paulinischen Denken, SBS 137, Stuttgart 1989, 53; vgl. grundlegend, G. STRECKER, Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus, in: J. Friedrich u.a. (Hg.), Rechtfertigung (FS E. Käsemann), Tübingen/Göttingen 1976, 479–508.

Im 1Kor findet sich νόμος (neben der Glosse 1 Kor 14,34) zweimal für die Schrift (9,8f.), dann gehäuft in 9,20–22 zur Beschreibung der paulinischen Mission unter Juden und Heiden, sowie einmal ganz unvermittelt in der Sentenz 1Kor 15,56: „Der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft der Sünde aber ist das Gesetz." Hier begegnet, wie auch Schnelle zugestehen muss, schlaglichtartig eine Aussage über das Verhältnis von Gesetz, Sünde und Tod, das dann in Römer 7 entfaltet wird. Wenn man diese nicht als Glosse ausscheiden will,[9] dann kann man nur feststellen, dass der Apostel wenigstens sporadisch auch im 1. Korintherbrief in der Weise vom Gesetz reden kann wie im Galater- oder Römerbrief.

c) Es muss also andere Gründe haben, wenn das Problem der Tora und die Rede von der Gerechtigkeit ohne Gesetzeswerke in den Korintherbriefen weithin zurück tritt. Hier ist v.a. an die Situation der heidenchristlichen Gemeinde in Korinth zu erinnern, in der die Frage nach den ἔργα νόμου kaum eine Rolle spielte.

Die These einer tiefgreifenden Wandlung im paulinischen Verständnis der Rechtfertigung zwischen dem 1Korinther-, dem Galater- und dem Römerbrief scheint den eminenten Situationsbezug *aller* Paulusbriefe (selbst des Röm) zu unterschätzen. Immerhin spielt die Frage des Gesetzes auch im Philipperbrief, der sicher nach Gal und Röm entstanden ist, fast keine Rolle. Paulus war auch nach der galatischen Krise keineswegs darauf festgelegt, immer nur das Thema des Gesetzes zu erörtern. Umgekehrt zeigen der 1. Thessalonicherbrief wie die Korintherbriefe, dass in der paulinischen Mission und in ihren mehrheitlich heidenchristlichen Gemeinden „de facto die Gesetzesfreiheit ‚mehr oder weniger selbstverständliche Basis' war."[10]

d) Es ist historisch alles andere als wahrscheinlich, dass Paulus dieses zentrale Element seiner Missionspraxis nicht schon früh reflektiert hat. Die Briefe, die wir von ihm besitzen, entstammen ja nur den letzten acht bis zehn Jahren seines Wirkens, während er zuvor bereits etwa 16 Jahre als Verkündiger tätig war. Die Weichenstellungen zur ‚gesetzesfreien' Evangeliumsverkündigung müssen daher viel früher erfolgt sein, *vor* der Abfassung der uns erhaltenen Briefe. Es wäre äußerst verwunderlich, wenn der einstige Pharisäer und Verfolger das Problem der Tora und ihrer Geltung nicht bereits im Nachgang seiner Berufung und zu Beginn seiner Verkündigungstätigkeit bedacht hätte. Gerade weil das Damaskusereignis „auf den um die Tora eifernden Paulus traf und ihn die zentrale jüdische Größe Tora neu sehen lehrte, mußte der Christ Paulus die neu zu sehende

---

[9] So F.W. HORN, 1Korinther 15,56 – ein exegetischer Stachel, ZNW 82 (1991), 88–105.

[10] SCHNELLE, Wandlungen (Anm. 8), 72.

Tora zu *einem seiner Hauptprobleme* machen.“[11] Dafür spricht auch, dass die Frage der Geltung des Gesetzes, der Notwendigkeit der Beschneidung und nach dem Umgang zwischen Juden- und Heidenchristen die frühe Gemeinde in Palästina und dann auch in Antiochien und darüber hinaus intensiv beschäftigt hat. Paulus weist selbst im Galaterbrief auf diese Diskussionen hin, und auch die von ihm erlittenen Synagogenstrafen lassen sich am ehesten als Reaktion auf seine frühe gesetzeskritische Verkündigung deuten.

Es lässt sich daher aus textlichen und historischen Gründen nicht erweisen, dass die paulinische Gesetzes- und Rechtfertigungslehre sich erst spät aufgrund der galatischen Krise entwickelt habe. Vielmehr ist die Botschaft, dass der Mensch ohne das Tun der vom Gesetz geforderten Werke gerecht werden kann, mit dem gegeben, das dem Apostel in seiner Berufung erschlossen wurde und seinem Wirken seit seiner Frühzeit durchgehend vorausgesetzt ist.

Deshalb ist es legitim, ja unerlässlich, zu fragen, wie sich die paulinische Rede vom Gericht nach Werken und vom eschatologischen Lohn in 1Kor 3 mit der Rede von dem Gott verbindet, der die Gottlosen rechtfertigt (Röm 4,4). Ich möchte diese Frage *kontextbezogen* im Rahmen von 1Kor 1–4 stellen und prüfen, inwiefern in hier *rechtfertigungstheologische Argumentationsfiguren* vorliegen:

Ein erster Hinweis begegnet in 1Kor 1,29–31, wo Paulus den Hinweis, dass Christus uns ‚zur Gerechtigkeit‘ geworden ist, mit der Aussage verbindet, dass „sich kein Mensch vor Gott rühmen“ solle, sondern gilt: „Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn“ (Jer 9,22). Das ‚Wort vom Kreuz‘ zielt daraufhin, dass jeder menschlicher Selbstruhm durchkreuzt und Gott über seiner Heilstat in Christus allein gepriesen werde. Die Aussage in 1Kor 1,27, dass Gott erwählt hat, was schwach ist vor der Welt, um das Starke zuschanden zu machen, korrespondiert sachlich mit Röm 4,4, der Rede von Gott, der die Gottlosen gerecht macht.

Aus der Erwählung des Unscheinbaren, ja der Rechtfertigung des Gottlosen folgt, dass für Paulus selbst wie für seine Adressaten jeder Selbstruhm ausgeschlossen ist. Kein menschliches Forum, auch nicht das eigene Gewissen, hat die Kompetenz, ein gültiges Urteil zu sprechen. Wenn Paulus in 1Kor 4,4 erwähnt, dass er sich in seinem Dienst keiner Verfehlung und keines Versäumnisses bewusst sei, dann fügt er sofort hinzu, dass er auch durch diesen Sachverhalt keineswegs gerechtfertigt ist. Deshalb verweist er im Folgenden auf das letzte Gericht, in dem das allein gültige Urteil über sein Werk gesprochen wird und in dem damit zugleich der Freispruch von den Beurteilungen der Menschen gründet.

[11] C. DIETZFELBINGER, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, WMANT 58, Neukirchen-Vluyn ^{2}1989, 115f.

Man kann daher nicht sagen, dass 1Kor 4,4f. „keinerlei Nähe zur Rechtfertigungslehre“[12] aufweise. Die rechtfertigungstheologischen Einsichten des Paulus sind hier nur nicht im Blick auf das jüdische Gesetz, sondern im konkreten Bezug auf die korinthische Situation des Parteienstreits formuliert.

Auch dort, wo Paulus am ausführlichsten vom Gericht nach Werken spricht, in 1Kor 3,15, hält er das *sola gratia* der Rechtfertigung für die Gegenwart wie für das Endgericht in uneingeschränkter Weise fest. Ausdrücklich wird in V. 15b die herkömmliche Vorstellung vom Gericht nach Werken modifiziert durch die Aussage der Rettung der Person, „er selbst aber wird gerettet werden“, auch wenn sein Werk in der Feuerprobe zunichtewird. Dahinter steht das paulinische Verständnis des Heilswerks Christi, durch das Gott die Menschen aus Glauben unter Absehung von den Werken rettet. Die Rettung ist demnach nicht allein von den Werken des Gesetzes, sondern überhaupt vom Urteil über die Werke unabhängig.

1Kor 1,10 – 4,21 bietet somit eine Applikation der paulinischen Rechtfertigungslehre auf die konkreten korinthischen Probleme des Parteienstreits. Was Paulus an anderen Stellen grundsätzlich entfaltet, wird hier bezogen auf die menschliche Neigung zum Selbstruhm, der sich in Korinth nicht im Ruhm der Toraobservanz, sondern im Stolz der Gemeindeglieder über ihre Weisheit oder ihren besonderen Geistbesitz zum Ausdruck kommt. In der Abwehr dieses Rühmens und in der Mahnung, „dass sich nicht einer gegen den anderen aufblase“ (1Kor 4,6), bringt Paulus strukturell nichts anderes zur Geltung als jene Sicht der Rechtfertigung die er in der Auseinandersetzung mit jüdischem Toraglauben gewonnen hat.

In der argumentativen Struktur dieses Abschnitts kommt gerade den Aussagen über das Endgericht und über den eschatologischen Lohn besonderes Gewicht zu: Diese lassen sich daher nicht als Fremdkörper im Denken des Apostels beurteilen. Gewiss spricht Paulus nur in 1Kor 3,5–17 und in 1Kor 4,5 so betont von der Prüfung der individuellen Werke und von der persönlichen Verantwortung der einzelnen Mitarbeiter für das, was sie – als Christen, in Bezug auf die Gemeinde – tun, aber in dieser Akzentsetzung zeigt sich gerade die spezifische rhetorische Situation im 1. Korintherbrief.

Der Lohngedanke, der hier am deutlichsten im paulinischen Schrifttum hervortritt, besitzt darüber hinaus eine Reihe von Parallelen in den Aussagen über den Ruhm, die Ernte oder den Siegeskranz. Dass er traditionsgeschichtlich zum jüdischen Erbe des Paulus gehört, berechtigt keineswegs zu dem Urteil, dass er „unpaulinisch wäre oder zur paulinischen Rechtfertigungs- und Gnadenlehre im Widerspruch stünde“[13]. Dies

---

[12] So SCHNELLE, Wandlungen (Anm. 8), 52.
[13] SCHRAGE, Korinther I (s. Anm. 7), 293.

zeigt gerade der Zusammenhang von 1Kor 1–4, in dem der Hinweis auf das Gericht nach Werken und die Lohnzuteilung durch den wiederkommenden Kyrios eben dazu dient, allen menschlichen Ruhm der Werke ad absurdum zu führen.

3. Zu Stellung und Funktion des Lohngedankens

Freilich bleiben im Blick auf die eschatologischen Vorstellungen in 1Kor 3 viele Einzelheiten „relativ dunkel“[14], weil es dem Apostel nicht um eine lehrhafte Darlegung dieses Sachverhalts geht und weil die unterschiedlichen Bilder und Vorstellungen vom Gericht bei Paulus nicht systematisiert werden. 1Kor 3 bietet daher auch keine Grundlage, um zwischen unterschiedlichen Akten des Endgerichts zu differenzieren. In Anbetracht der Funktion der hier vorliegenden Aussagen wird man derartige Systematisierungen als Überinterpretation ansehen müssen.

Unbestimmt bleibt gerade, worin der μισθός im Einzelnen besteht: Er ist sicher eschatologisch gedacht, als eine besondere Form der Beglückung, die vom Heil, das allen Glaubenden zuteilwird, noch einmal zu unterscheiden ist. „Es muß sich zumindest um eine besondere Qualifizierung dieses Heils handeln“, um eine - entsprechend den zugewiesenen Gaben und Aufgabe „je konkrete Ausprägung und Gestalt“ desselben.[15] Doch bietet der Text kein Anhaltspunkt, um über Stufen der Seligkeit zu spekulieren, und man sollte auch nicht von einem „Sonderlohn für die apostolische Arbeit“[16] oder die christlichen Verkündiger reden, denn der Horizont der eschatologischen Beurteilung, in den Paulus die Mitarbeiter in Korinth stellt, gilt ja im Grunde für alle Christen. Eine Sonderbehandlung der Apostel oder der christlichen Verkündiger wäre dem paulinischen Denken ganz unangemessen.

Dass Gott das Werk seiner Diener einst belohnen wird, setzt Paulus voraus, aber er führt an keiner Stelle näher aus, worin dieser Lohn bestehen wird. Der Lohn, der den Glaubenden für ihr Werk zuteilwerden wird, bleibt daher unanschaulich und darin unverfügbar, wie er überhaupt jeder Berechnung und jedem Anspruchsdenken entnommen ist. Der Lohngedanke ist gegeben mit dem Glauben an die Treue Gottes, der das Wirken seiner Mitarbeiter ernst nimmt und letztlich würdigen wird, aber er ist bei Paulus fest eingebunden in das Wissen um die Gnade, in der er seine Mit-

---

[14] So MERKLEIN, Korinther I (s. Anm. 6), 268.

[15] MERKLEIN, Korinther I (s. Anm. 6), 268

[16] W. PESCH, Der Sonderlohn für die Verkündiger des Evangeliums (1Kor 3,8.14f. und Parallelen), in: J. Blinzler/O. Kuss/F. Mussner (Hg.), Neutestamentliche Aufsätze (FS J. Schmid), Regensburg 1963, 199–206, 200.

arbeiter und alle Glaubenden berufen und begabt hat (1Kor 3,10; 15,10) und durch die er nach Phil 2,12f. selbst alles ‚Wollen und Vollbringen' wirkt.

Daher hat der Lohngedanke bei Paulus nur eine untergeordnete Bedeutung, wenn es um die Motivation gehorsamen Dienstes oder ethischen Handelns geht, seine Funktion ist vielmehr gerade dort, wo er am deutlichsten zur Sprache kommt, in 1Kor 3 – 4, eine kritische: In den Hinweisen auf das Endgericht zeigt der Apostel, dass das Werk der Glaubenden jeder menschlichen Beurteilung entnommen ist, weil der Herr selbst, wenn er kommt, das gültige Urteil sprechen wird.

Wohin das Nachdenken über den Lohngedanken in der Schule des Paulus sachlich führt, hat Gerhard Ebeling ansprechend zusammengefasst:

„Daß Jesus Christus das Weltgericht ausübt, besagt ..., daß der Glaube an ihn keine hoffnungslose ... Sache ist. Menschlich geredet lohnt er sich." Doch „man muß in bezug auf das, was Lohn heißt, gründlich umlernen, wenn man dieses Wort dafür verwendet, was bei dem Glauben herauskommt. Jedes rechnende Vergleichen, jedes Pochen auf Ansprüche ist hier verwehrt. Es geht völlig anders zu als bei der Lohnverteilung an einem Zahltag. Dem inneren Gefälle des biblischen Lohngedankens nachgehen heißt, bei dem sola gratia enden."[17]

---

[17] G. EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens III. Der Glaube an Gott, den Vollender der Welt, Tübingen ²1982, 470.

12. Rechtfertigungstheologie im Ersten Korintherbrief[*]

In der klassisch-lutherischen Paulusauslegung gilt die Lehre von der Rechtfertigung als die zentrale und besonders charakteristische theologische Position des Apostels Paulus. Die Rettung des Menschen vom Tod erfolgt demnach „aus Glauben“ und „ohne Werke des Gesetzes“: Dadurch, dass der gerechte Gott selbst den gottfernen Menschen durch Christus gerecht *macht*, indem er ihm Anteil gibt an seiner eigenen Gerechtigkeit, ihm die in Christi Kreuz gewirkte Gerechtigkeit schenkt[1] – ohne dass der Mensch dies ‚verdient‘ hätte und unter Absehung von seinen eigenen Werken. Darin besteht nach dem Themasatz | des Römerbriefs in Röm 1,17 das Evangelium, die Heilsbotschaft, die Paulus verkündigt. Die Gemeindetradition über das Kreuz Christi als Sühneort (Röm 3,25f.*)[2] deutet Paulus in

---

[*] Vorgetragen in Korinth bei der internationalen Konferenz zum 1950jährigen Jubiläum der Korintherbriefe am 23.–25.9.2007. Mein Dank gilt meinem Freund Prof. Dr. Christos Karakolis für die Einladung zum Korinther Symposium. Der Beitrag war Hermann Lichtenberger zum 65. Geburtstag am 25.5.2008 gewidmet.

[1] Vgl. etwa G. BORNKAMM, Paulus, UB 119, Stuttgart 1969, 146f. Zur lutherischen Rechtfertigungslehre in biblisch-exegetischer Verantwortung s. J. ROLOFF, Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre biblische Grundlage, in: W. Kraus/K.-W. Niebuhr (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (FS T. Holtz und N. Walter), WUNT 162, Tübingen 2003, 275–300; P. STUHLMACHER, Zum Thema Rechtfertigung, in: DERS., Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze, WUNT 146, Tübingen 2002, 23–65. Vgl. auch den Sammelband: T. Söding (Hg.), Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund, QD 180, Freiburg 1999. Zum Verhältnis Paulus – Luther s. ausführlich V. STOLLE, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers, ABG 10, Leipzig 2002.

[2] Philologisch ist die Prädikation Christi als ἱλαστήριον klar auf die in der LXX überwiegend belegte Wiedergabe von hebr. כפורת zu beziehen. Christus ist daher in dieser Tradition nicht abstrakt als „Sühne“ und auch nicht als „Sühneopfer“ bezeichnet, sondern als „Sühne*ort*“, d.h. Ort der heilvollen Gegenwart Gottes. Zu diesem Text s. P. STUHLMACHER, Zur neueren Exegese von Röm 3,24–26, in: DERS., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, 117–135; DERS., Der Brief an die Römer, NTD 6, Göttingen 1989, 57f.; W. KRAUS, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a, WMANT 66, Neukirchen-Vluyn 1991, 150–157; T. KNÖPPLER, Sühne im Neuen Testa-

Röm 3,23–26 dezidiert in juridischen Kategorien, nämlich mit dem Interpretament der Rechtfertigung. Das Heilsgeschehen erfolgt „zum Erweis seiner Gerechtigkeit“ (Röm 3,25.26). Die paulinische Lehre von der Rechtfertigung ist insofern „eine Konsequenz der Christologie, in der der Kreuzestod Jesu als Sühne aufgefaßt wird“[3]. Dabei hält Paulus fest, dass diese Rechtfertigung des Gottlosen „aus Glauben“ (Röm 3,28) erfolgt, und zwar – gemäß der Interpretation Martin Luthers, die er in seiner Übersetzung von Röm 3,28 zur Geltung gebracht hat – exklusiv: „*allein* aus Glauben“.[4] Die Sachgemäßheit dieser Interpretation wird bestätigt durch die Antithese, die Paulus an mehreren wesentlichen Stellen seiner Briefe aufstellt: „nicht aufgrund von Werken des Gesetzes, sondern durch Glauben an Jesus Christus“ (Gal 2,16; vgl. Röm 4,5 etc.).[5] |

Diese spezifische Fassung der Rechtfertigungs*lehre* des Paulus in ihrer terminologischen Gegenüberstellung zum (jüdischen) Gesetz begegnet allerdings nur im Galater- und im Römerbrief. In diesen beiden Briefen setzt sich Paulus mit Gegnern auseinander, die sich in besonderem Maße auf das jüdische Gesetz berufen. Es ist mithin kaum zufällig, dass der Apostel nur hier in spezifischem Bezug auf den νόμος formuliert.

Doch der Befund wirft Fragen auf: Kann man in der Rechtfertigungslehre die sachliche Speerspitze des paulinischen Denkens sehen, wenn diese ausschließlich in zweien seiner Briefe begegnet? Ist diese Form des theologischen Denkens vielleicht nur situationsbedingt ausgeformt und polemisch zugespitzt und deshalb sachlich keineswegs so zentral und grundle-

---

ment. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu, WMANT 88, Neukirchen-Vluyn 2001, 113–117, sowie zuletzt D.P. BAILEY, Jesus as the Mercy Seat. The Semantics and Theology of Paul’s Use of *Hilasterion* in Romans 3:25, PhD Diss. Cambridge 1999.

[3] KRAUS, Tod (s. Anm. 2), 185.

[4] Dies wird der Sache nach auch von römisch-katholischen Paulusforschern zugestanden, so bereits O. KUSS, Der Römerbrief I. Röm 1,1 bis 6,11, Regensburg 1957, 177. Vgl. K. KERTELGE, Paulus zur Rechtfertigung allein aus Glauben, in: Söding (Hg.), Rechtfertigungslehre (s. Anm. 1), 64–75, 65.

[5] Das Sonderproblem, wie der Genetiv πίστις Χριστοῦ (Röm 3,22.26; Gal 2,16.21; 3,22; Phil 3,9; 1Thess 1,3) in Röm 3,26 und Gal 2,16 zu interpretieren ist, kann hier nicht eigens erörtert werden. Ich verweise nur auf die beiden, je in abgewogener Form auf das Recht der traditionellen Interpretation zurückführenden Arbeiten von K.F. ULRICHS, Christusglaube. Studien zum Syntagma πίστις Χριστοῦ und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung, WUNT 2/227, Tübingen 2007, und D. HELISO, *Pistis* and the Righteous One. A Study of Romans 1:17 Against the Background of Scripture and Second Temple Jewish Literature, WUNT 2/235, Tübingen 2007. Das Pathos, mit dem, ausgehend von R.B. HAYS, The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11, SBL.DS 56, Chico 1983, diese Interpretation bekämpft wird, ist jedenfalls philologisch nicht angebracht. (S. die jeweiligen Schlussfolgerungen bei ULRICHS, Christusglaube, 251f., und HELISO, *Pistis*, 254).

gend für die paulinische Theologie im Ganzen, wie dies im Zuge der reformatorischen Auslegungstradition vertreten wurde? Oder lassen sich Grundformen eines rechtfertigungstheologischen Denkens bzw. einer rechtfertigungstheologisch gegründeten Verkündigung auch in anderen Briefen des Paulus zeigen, evtl. je nach Situations- und Adressatenbezug in anderen Formulierungen, aber eben doch so, dass die Sache der Rechtfertigung des Gottlosen entsprechend vorausgesetzt ist? Dieser Frage soll hier im Blick auf den ersten Korintherbrief nachgegangen werden.[6] |

Die zahlreichen exegetischen, aber auch ökumenisch-theologischen Implikationen dieser Fragestellung, können hier nicht im Detail aufgenommen werden. Es kann hier weder die Frage aufgenommen werden, ob und inwiefern die Rechtfertigung des Gottlosen ein bereits im Alten Testament angelegtes und sukzessive entwickeltes Thema biblischer Theologie darstellt,[7] noch inwiefern sie als eine wesentliche Sinnlinie[8] oder gar als die

---

[6] Die Literatur zum Thema im ersten Korintherbrief ist eher knapp: Vgl. jedoch R.Y.-K. FUNG, Justification by Faith in 1 & 2 Corinthians, in: D.A. Hagner u.a. (Hg.), Pauline Studies (FS F.F. Bruce), Exeter 1980, 246–261; W. THÜSING, Rechtfertigungsgedanke und Christologie in den Korintherbriefen, in: DERS., Studien zur neutestamentlichen Theologie, hg. v. T. Söding, WUNT 82, Münster 1995, 100–123; T. SÖDING, Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre. Zur Verbindung von Christologie und Soteriologie im Ersten Korintherbrief und im Galaterbrief, in: DERS., Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie, WUNT 93, Tübingen 1997, 153–182. S. auch A. DESPOTIS, Justification by Faith in 1 Cor? (neugriechisch), in K. Belezos u.a. (Hg.), Saint Paul and Corinth. International Scholarly Conference Proceedings (Corinth 23–25 September 2007) I, Athen 2009, 491–504.

[7] Vgl. aus alttestamentlicher Sicht: H. GRAF REVENTLOW, Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments, BEvTh 58, München 1971; W.H. SCHMIDT, „Rechtfertigung des Gottlosen" in der Botschaft der Propheten, in: J. Jeremias/W. Perlitt (Hg.), Die Botschaft und die Boten (FS H.W. Wolff), Neukirchen-Vluyn 1981, 157–168; W. ZIMMERLI, Alttestamentliche Prophetie und Apokalyptik auf dem Wege zur „Rechtfertigung des Gottlosen", in: J. Friedrich/W. Pöhlmann/P. Stuhlmacher (Hg.), Rechtfertigung (FS E. Käsemann), Tübingen/Göttingen 1976, 575–592; S. KREUZER, Die Botschaft von der Rechtfertigung im Alten Testament, in: ders. (Hg.), Gerechtigkeit glauben und erfahren. Beiträge zur Rechtfertigungslehre, Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal N.F. 7, Wuppertal/Neukirchen-Vluyn 2002, 120–144; C. LEVIN, Altes Testament und Rechtfertigung, in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament I. Fortschreibungen, BZAW 316, Berlin 2003, 9–22; aus neutestamentlicher Perspektive O. HOFIUS, „Rechtfertigung des Gottlosen" als Thema biblischer Theologie, in: DERS., Paulusstudien, WUNT 51, 1989, 121–147; STUHLMACHER, Thema (s. Anm. 1), 23–65.

[8] S. in diesem Sinne bereits E. JÜNGEL, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, HUTh 2, Tübingen 1962, der eine Strukturanalogie zwischen Jesu Botschaft vom Gottesreich und der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft herausstellte. Beide werden als eschatologische Entwürfe verstanden, wobei Paulus „den Begriff der βασιλεία durch den der δικαιοσύνη ersetzt" habe (267); s. auch DERS., Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen

Mitte der Neutestamentlichen Theo|logie[9] und folglich als *ein* oder gar als *das* Kriterium[10] einer sachgemäßen Theologie zu gelten hat. Das hier verfolgte Vorhaben ist – ungeachtet seiner weitreichenden Implikationen –

1998. Noch schwieriger ist der strukturelle Vergleich zwischen der paulinischen und der johanneischen Theologie (s. dazu C. HOEGEN-ROHLS, Johanneische Theologie im Kontext paulinischen Denkens? Eine forschungsgeschichtliche Skizze, in: J. FREY/U. SCHNELLE [Hg., unter Mitarbeit von J. Schlegel], Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, WUNT 175, Tübingen 2004, 593–612; J. FREY, Die „theologia crucifixi“ des Johannesevangeliums, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament, WUNT 151, Tübingen 2002, 169–238, auch in: DERS., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften, hg. v. J. Schlegel, WUNT 307, Tübingen 2013, 485–554, 236–238; U. SCHNELLE, Theologie als kreative Sinnbildung. Johannes als Weiterbildung von Paulus und Markus, in: T. Söding [Hg.], Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen, QD 203, Freiburg 2003, 119–145). Ein Vergleich der Konzeption des Glaubens (als eines von menschlicher Seite unverfügbaren Geschenks; s. Joh 3,5) und des Lebens (als einer Gabe, die im Bilde der Erweckung eines Toten veranschaulicht werden kann; s. Joh 11), würde m.E. auch hier bedeutende Strukturanalogien hervorbringen. Zur Rezeption der paulinischen Rechtfertigungslehre in den neutestamentlichen Spätschriften s. M. THEOBALD, Der Kanon von der Rechtfertigung (Gal 2,16; Röm 3,28). Eigentum des Paulus oder Gemeingut der Kirche?, in: DERS., Studien zum Römerbrief, WUNT 136, Tübingen 2001, 164–225. Das stärkste und m.E. nicht aufzulösende Spannungsverhältnis besteht zwischen Paulus und dem Jakobusbrief oder auch dem Matthäusevangelium. S. zum Problem F. HAHN, Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Menschen nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: DERS., Studien zum Neuen Testament II. Bekenntnisbildung und Theologie in urchristlicher Zeit, hg. v. J. Frey und J. Schlegel, WUNT 192, Tübingen 2006, 299–312; vgl. wieter H.-J. KLAUCK, Streit um die Rechtfertigung. Paulus, Jakobus und Martin Luther, in: DERS., Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien, WUNT 152, Tübingen 2003, 341–359.

[9] So dezidiert die Auffassung von E. Käsemann, für den die Rechtfertigungslehre paulinischen Zuschnitts dann auch den theologisch eigentlich gültigen ‚Kanon im Kanon‘ markierte, von dem aus die „Unterscheidung der Geister“ vorzunehmen sei, s. E. KÄSEMANN, Zusammenfassung, in: ders. (Hg.), Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion, Göttingen 1970, 399–410, 405.

[10] Um diese Alternative bewegte sich insbesondere der Streit um die 1999 unterzeichnete „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche“ (s. in: B.J. Hilberath/W. Pannenberg [Hg.], Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, Regensburg 1999, 164–184). Zum ökumenischen Kontext der exegetischen Diskussion T. SÖDING, Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten. Anmerkungen zum Streit um „simul iustus et peccator“ im Lichte paulinischer Theologie, in: T. Schneider/G. Wenz (Hg.), Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen, DiKi 11, Freiburg/Göttingen 2001, 30–81; DERS., Rettung durch Rechtfertigung. Die exegetische Diskussion der paulinischen Soteriologie im Kontext der Ökumene, in: U. Swarat (Hg.), Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, Beiheft zur OR 78, Frankfurt 2006, 299–330.

viel begrenzter: Es geht hier allein um das Verständnis des paulinischen Denkens, dessen Kohärenz in Anbetracht der Situationsbezogenheit der von ihm erhaltenen Brie|fe genügend Probleme aufwirft.[11] Zugleich steht die Diskussion um die sachliche Kohärenz und Mitte des paulinischen Denkens in Anbetracht der wirkungsgeschichtlichen Bedeutung des Paulus in der reformatorischen Theologie stets auch im Horizont der Reklamierung oder Bestreitung von Geltungsansprüchen. Eine völlig ‚neutrale', rein ‚religionswissenschaftliche' Beurteilung ist hier strukturell unmöglich. Das heißt freilich auch, dass die Versuche, die Bedeutung der paulinischen Rechtfertigungslehre zu relativieren, nicht völlig ‚undogmatische' Neudeutungen darstellen, sondern ihrerseits auf die leitende Agenda, die ‚impliziten Axiome'[12] oder die im Hintergrund stehende Dogmatik zu befragen wären.[13] All dies kann im vorliegenden Kontext nicht geschehen.

1. Die Infragestellung in der Forschung

Festzuhalten sind zunächst nur drei wesentliche ‚Schübe' der kritischen | Infragestellung der aus der reformatorischen Tradition inspirierten rechtfertigungstheologischen Paulusdeutung in der Forschung des 20. Jahrhunderts:

a) Schon zu Beginn des 20. Jh.s vertraten protestantische Exegeten aus der Religionsgeschichtlichen Schule, besonders prominent William Wrede und dann Albert Schweitzer, die Auffassung, dass die Rechtfertigungslehre weder sachlich im Zentrum noch genetisch am Anfang der paulinischen Theologie stehe: Historisch hätte sie nur in bestimmten Phasen des aposto-

[11] S. die wirkungsvolle Infragestellung der sachlichen Kohärenz des paulinischen Denkens durch H. RÄISÄNEN, Paul and the Law, WUNT 29, Tübingen ^{2}1987; kritisch dazu T.E. VAN SPANJE, Inconsistency in Paul? A Critique of the Work of Heikki Räisänen, WUNT 2/110, Tübingen 1999.

[12] Zu diesem Begriff s. D. RITSCHL, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984; s. dazu auch M. WELKER, Implizite Axiome. Zu einem Grundkonzept in Dietrich Ritschls „Logik der Theologie", in: W. Huber u.a. (Hg.), Implizite Axiome. Tiefenstruktur des Denkens und Handelns (FS D. Ritschl), München 1990, 30–38. Die Implikationen der theologischen Epistemologie Ritschls werden hier nicht übernommen.

[13] Zur ‚Dogmatik' (bzw. zu den leitenden Interessen) der Religionsgeschichtlichen Schule (die sich im Entwurf von W. Wrede niederschlägt) s. G. SEELIG, Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart. Studien zur Geschichte und Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs in der neutestamentlichen Wissenschaft, ABG 7, Leipzig 2001. S. auch schon programmatisch E. TROELTSCH, Die Dogmatik der „religionsgeschichtlichen Schule" (1913), in: DERS., Gesammelte Schriften II. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Bonn ^{2}1922, 500–524.

lischen Wirkens als „Kampfeslehre“[14] fungiert, sachlich sei sie – bildlich gesprochen – nur „ein Nebenkrater“ und darin der mystischen Erlösungslehre des Seins in Christus untergeordnet.[15] Diese Auffassung steht im Kontext der religionsgeschichtlichen Herleitung der paulinischen Theologie aus hellenistischen Mysterien oder der hellenistischen Gnosis, wie sie von den Forschern der Religionsgeschichtlichen Schule vertreten wurde[16] und mit deren Hilfe nicht nur die liberal-ethische Paulusdeutung kritisiert, sondern auch das juridische Verständnis der paulinischen Soteriologie im Sinne der traditionellen Rechtfertigungslehre als ein der religiösen Erfahrung, dem Kult oder der Mystik gegenüber Sekundäres angesehen werden konnte.[17] |

b) Diese älteren Einwände wurden seit ca. 30 Jahren im Zuge der sogenannten ‚New Perspective on Paul‘ erneut aufgenommen und in dezidierten Gegensatz zur reformatorischen Paulusdeutung gebracht.[18] Ed P. Sanders und eine Vielzahl ihm folgender Exegeten haben die These aufgenommen, dass die juridischen Kategorien der Rede von der ‚Rechtfertigung‘ im paulinischen Denken der partizipatorischen Sicht des Seins „in Christus“ und „mit Christus“ untergeordnet seien,[19] wie sich überhaupt die paulinische Theologie nicht durch die allzu individualistisch gefasste reformato-

[14] So W. WREDE, Paulus, RV 1/5.6, Halle 1904, 72ff., wieder abgedruckt in K.H. Rengstorf (Hg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, WdF 24, Darmstadt 1964, 1–97, 67ff., der das geschichtliche Gewordensein und die Abhängigkeit dieser ‚Kampfeslehre‘ von ihrem jüdischen Vorbild und Gegenstück betonte.

[15] So A. SCHWEITZER, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930, 220.

[16] W. BOUSSET, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen ^{6}1967, formuliert, dass die paulinische Auffassung dem Milieu einer „hellenistischen, rein heidnischen ‚Gnosis‘“ entstamme. S. grundlegend W. HEITMÜLLER, Zum Problem Paulus und Jesus, ZNW 13 (1912), 320–337, der den Graben zwischen dem palästinisch-jüdischen Denken und Paulus betonte. Vgl. auch A. DEISSMANN, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen ^{2}1925; SCHWEITZER, Mystik (s. Anm. 15).

[17] S. schon J. WEISS, Die Predigt Jesu vom Reich Gottes, Göttingen 1892: „alles wahre neue Leben der Frömmigkeit ... ist eben zunächst Leben und nicht Theorie, Stimmung und nicht Weltanschauung“. S. auch das programmatische Fazit bei W. WREDE, Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie, in: G. Strecker (Hg.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, WdF 367, Darmstadt 1975, 81–154, 153.

[18] Zu Wrede und Schweitzer als ‚Vorläufer‘ der ‚New Perspective‘ s. M.A. SEIFRID, Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme, NT.S 68, Leiden 1992, 6–24; S. WESTERHOLM, Perspectives Old and New on Paul. The ‚Lutheran‘ Paul and his Critics, Grand Rapids 2004, 101–116.

[19] E.P. SANDERS, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, Philadelphia 1977, 474–510.

rische Frage nach dem ‚gnädigen Gott‘[20], sondern durch die Frage nach der Möglichkeit der Partizipation der Heiden am Heil erschließe.[21] In dieser Betonung der partizipatorischen (und gelegentlich ‚mystisch‘ genannten) Christologie und Soteriologie bezieht sich insbesondere Sanders explizit auf die Arbeiten der Religionsgeschichtlichen Schule und besonders von Schweitzer zurück.[22]

c) In der neueren deutschen Paulusforschung hat sich v.a. im | Anschluss an Georg Strecker[23] eine Sicht der Entwicklung des paulinischen Denkens formiert, gemäß der Paulus seine spezifische Rechfertigungslehre erst in der Herausforderung durch die galatische Krise ausgebildet und daher erstmals im Galaterbrief und dann im Römerbrief formuliert habe.[24] Dabei wird aus der sachlich-thematischen Nähe zwischen dem Galater- und dem Römerbrief zugleich eine chronologische Folgerung gezogen, dass der nach seinen expliziten Angaben kaum sicher zu datierende Galaterbrief[25] in zeitlicher Nähe zum Römerbrief und somit *nach* den beiden Korintherbriefen anzusetzen sei, da diese die im Galater- und Römerbrief formulierte Rechtfertigungslehre in dieser Form noch nicht voraussetzten.[26] Wo Paulus in den Korintherbriefen von δικαιοσύνη θεοῦ (2Kor 5,21)

---

[20] Dazu bereits K. STENDAHL, The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West, HThR 56 (1963), 199–215; abgedruckt in: DERS., Paul among Jews and Gentiles. And Other Essays, Philadelphia 1976, 78–96.

[21] Bereits in der Sicht Stendahls, sowie dann programmatisch in den Arbeiten von James D.G. Dunn, wird die paulinische Theologie in einem missionsgeschichtlichen Hintergrund gesehen. Vgl. grundlegend J.D.G. DUNN, The New Perspective on Paul, BJRL 65 (1982/3), 95–122; abgedruckt in: DERS., The New Perspective on Paul. Collected Essays, WUNT 185, Tübingen 2005, 89–110, sowie die Entfaltung der Sichtweise in den weiteren in dem angegebenen Band gesammelten Beiträgen.

[22] S. etwa SANDERS, Paul (s. Anm. 19), 476–478 und 485, der (a.a.O., 508) das Fazit zieht, dass die partizipatorische Terminologie gegenüber der juridischen dem paulinischen Denken angemessener sei.

[23] Grundlegend G. STRECKER, Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus, in: Friedrich/Pöhlmann/Stuhlmacher (Hg.), Rechtfertigung (s. Anm. 7), 479–508.

[24] S. U. SCHNELLE, Paulus. Leben und Denken, Berlin 2003, 301, wonach in Gal 2,16 „der erste eindeutige literarische Beleg für die Grundgedanken der paulinischen Rechtfertigungslehre“ vorliegt. Vgl. zur Begründung bereits U. SCHNELLE, Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie, GTA 24, Göttingen 1983; DERS., Wandlungen im paulinischen Denken, SBS 137, Stuttgart 1989.

[25] S. die ausführliche Diskussion der Probleme in J. FREY, Galaterbrief, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, UTB 2767, Tübingen 2006, 192–216, 205–207.

[26] So SCHNELLE, Wandlungen (s. Anm. 24), 28f. und 53; vgl. neben STRECKER, Befreiung (s. Anm. 23), auch schon W. MARXSEN, Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme, Gütersloh 1963, 56 (nicht in der 4. Aufl., 1978), s. den

oder von δικαιοῦν (1Kor 1,30) / δικαιοῦσθαι (1Kor 4,4; 6,11) rede,[27] sei das Verhältnis zum Gesetz bzw. zum Glauben noch nicht näher reflektiert.[28] |

Die drei skizzierten Forschungspositionen konvergieren in der These, dass die Rechtfertigungslehre, wie Paulus sie im Galater- und im Römerbrief formuliert, für seine Theologie weder historisch noch sachlich grundlegend sei,[29] und damit zugleich in einer fundamentalen Relativierung ihres theologischen Anspruchs.

Sollte sich jedoch zeigen lassen, dass ein rechtfertigungstheologisches Denken auch außerhalb dieser beiden Briefe nachgewiesen werden kann, dann stünde diese Denkfigur bei Paulus auf einer wesentlich breiteren Basis.[30]

Unter den übrigen echten Paulusbriefen erscheinen der frühe erste Thessalonicherbrief[31] und der allzu kurze Philemonbrief wenig ergiebig, zumal beide in besonders hohem Maße als situationsbezogene Schreiben anzusehen sind. Der Philipperbrief, der hinsichtlich seiner Einheitlichkeit nach wie vor umstritten ist, wird von den Auslegern, die an | der Rekonstruktion einer theologischen Entwicklung des Paulus interessiert sind, gerne ebenfalls in der paulinischen Spätzeit angesetzt,[32] obwohl er – ebenso wie der Galaterbrief –

Forschungsbericht von H. HÜBNER, Paulusforschung seit 1945, ANRW 2.25.4 (1987), 2649–2840, 2721f.

[27] S. bereits SCHNELLE, Gerechtigkeit (s. Anm. 24), 37–46, zu 1Kor 1,30 und 6,11.

[28] So SCHNELLE, Wandlungen (s. Anm. 24), 52; H. HÜBNER, Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie, FRLANT 119, Göttingen ^{3}1982, 105.

[29] Freilich sind beide Argumente voneinander unabhängig. Eine Denkfigur könnte sachlich zentral sein, auch wenn sie sich erst im Lauf der Zeit und unter bestimmten Bedingungen herausgebildet hätte, umgekehrt könnte ein historisch sehr ursprüngliches Motiv später sachlich zurücktreten.

[30] Zu einer Verwurzelung der Grundlagen der späteren Rechtfertigungslehre in der Damaskuserfahrung des Paulus s. C. DIETZFELBINGER, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, WMANT 58, Neukirchen-Vluyn ^{2}1989, 114–116; K.-W. NIEBUHR, Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, in: Söding (Hg.), Rechtfertigungslehre (s. Anm. 1), 106–130; M. HENGEL, Die Stellung des Apostels Paulus zum Gesetz in den unbekannten Jahren zwischen Damaskus und Antiochien, in: DERS., Paulus und Jakobus, Kleine Schriften III, WUNT 141, Tübingen 2002, 213–239, der eine geschichtliche Entwicklung jedoch nicht ausschließt, diese aber in der frühen Zeit des Paulus ansetzt.

[31] Dieser wird im Rahmen der oben unter c) genannten Entwicklungsthese häufig als Zeugnis einer frühpaulinischen Theologie oder auch als Niederschlag der antiochenischen Tradition gewertet (s. etwa J. BECKER, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, 139–148); vgl. auch T. SÖDING, Der Erste Thessalonicherbrief und die frühe paulinische Evangeliumsverkündigung, in: DERS., Wort (s. Anm. 6), 31–56; kritisch dazu R. RIESNER, Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie, WUNT 70, Tübingen 1994, 357f.

[32] Vgl. U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, UTB 1830, Göttingen ^{6}2007, 152–155; DERS., Paulus (s. Anm. 24), 406–421, wo der Philipperbrief unter Vorausset-

keine sichere Basis für eine Datierung bietet. Im vorliegenden Zusammenhang möchte ich dabei nicht den zweiten Korintherbrief behandeln, in dem der Terminus δικαιοσύνη immerhin siebenmal begegnet,[33] der aber hinsichtlich seiner Kohärenz ebenfalls vor große Probleme stellt. Vielmehr konzentriere ich mich auf den ersten Korintherbrief, für den ein rechtfertigungstheologisches Denken häufiger bestritten wird.[34] Dabei setze ich mit der wachsenden Mehrheit der Interpreten die Einheitlichkeit dieses Briefes voraus.[35]

Sollte sich jedoch für den ersten Korintherbrief ein rechtfertigungs|theologisches Denken zeigen lassen, dann wäre auch der erwähnten chronologischen Schlussfolgerung, der Spätdatierung des Galaterbriefes *nach* den Korintherbriefen, ein wesentliches Argument entzogen.

Es ist hier nicht der Raum, der Frage nach der relativen Chronologie der Paulusbriefe weiter nachzugehen. Deutlich ist jedoch, dass die Spätdatierung des Galaterbriefs von ihren Befürwortern vor allem deshalb vertreten wird, weil sich daraus eine plausible theologiegeschichtliche Entwicklung ergibt. Die Argumentation ist insofern wenigstens teilweise zirkulär.[36] Im Übrigen gilt gegen jede allzu lineare Rekonstruktion einer Entwicklung des paulinischen Gesetzes- und Rechtfertigungsdenkens zwischen den uns er-

---

zung der Abfassung in der römischen Gefangenschaft „als ein spätes Zeugnis paulinischer Theologie“ (411) interpretiert wird. Das Bild verschiebt sich nur unwesentlich, wenn man mit I. BROER, Einleitung in das Neue Testament. Studienausgabe, Würzburg 2006, 386–391, eine Abfassung in der ephesinischen Gefangenschaft annimmt, weil der Brief dann zeitlich in die Nähe der Korintherbriefe rückt. Wenn der Brief geteilt wird, dann ergibt sich ein noch weiter differenziertes Bild, s. etwa den Kommentar von N. WALTER, Der Brief an die Philipper, in: N. WALTER/E. REINMUTH/P. LAMPE, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon, NTD 8,2, Göttingen 1998, 11–101. Dort rückt dann der polemische Briefteil Phil 3,2 – 4,3 (mit dem Text Phil 3,3–11, in dem Beschneidung und Gerechtigkeit zum Thema werden,) ebenfalls chronologisch in die Nähe des Römerbriefs, insofern für diesen Briefteil eine Abfassung in Korinth vermutet wird (25f.). Auch T. SÖDING, Zur Chronologie der paulinischen Briefe. Ein Diskussionsvorschlag, in: DERS., Wort (s. Anm. 6), 3–30, 28 rückt den „Kampfesbrief“ (Phil 3,2 – 4,3; 4,8f.) nahe an den (spät datierten) Galaterbrief heran. Zu bedenken ist allerdings, dass auch in Phil 1,3–11 die Verbindung von εὐαγγέλιον und δικαιοσύνη vorliegt (s. dazu F. HAHN, Gibt es eine Entwicklung in den Aussagen über die Rechtfertigung bei Paulus?, in: DERS., Studien II [s. Anm. 8], 271–297, 287).

[33] S.u. Anm. 51.

[34] Vgl. exemplarisch SCHNELLE, Wandlungen (s. Anm. 24), 53; in Aufnahme der Position von STRECKER, Befreiung (s. Anm. 23).

[35] S. insgesamt die Argumentation bei H. MERKLEIN, Die Einheitlichkeit des ersten Korintherbriefes, in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus I, WUNT 43, Tübingen 1987, 345–375. Die unterschiedlichen Argumentationen des Schreibens sind in vielfältiger Weise miteinander verschränkt.

[36] Wenn man – wie Hans Hübner – den Galaterbrief vor den Korintherbriefen ansetzt, ergibt sich eine abweichende theologiegeschichtliche Linienführung: Dabei bezieht sich Hübner nicht wie Schnelle auf das Gesetzesverständnis, sondern interessanterweise gerade auf den Begriff δικαιοσύνη θεοῦ, der im Gal fehlt und erstmals in 2Kor 5,21 und dann nur im Röm begegnet (s. H. HÜBNER, Biblische Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte, Göttingen 1993, 216 Anm. 580).

haltenen Briefen der Einwand, dass die erhaltenen Briefe in einer relativ kurzen Zeitspanne von vielleicht sieben, höchstens zehn Jahren entstanden sind,[37] während aus der viel längeren Periode, in der Paulus schon zuvor als christlicher Verkündiger und Apostel gewirkt hatte, keine Briefe erhalten sind. Gegenüber der Annahme, dass die entscheidenden Entwicklungen seines Denkens erst in dieser relativ späten Phase seines Wirkens erfolgten, erscheint es plausibler anzunehmen, dass Paulus die Konsequenzen seiner Christusbegegnung und die theologische Durchdringung des von ihm vertretenen Programms der gesetzeskritischen Heidenmission bereits in den frühen Jahren seiner Wirksamkeit reflektiert hat. Die Fragen nach der Bedeutung der Tora angesichts der Christusoffenbarung und nach der Notwendigkeit der Beschneidung von Heiden mussten sich ihm schon früher stellen, wenn die Auseinandersetzung mit dem Gesetz und die Frage nach der ‚Gerechtigkeit' bereits ein Lebensthema des vor|christlichen Paulus war.[38] Schließlich musste der ehemalige Verfolger auch seine eigene Berufung als einen gnadenhaften Akt verstehen. Entscheidend ist darüber hinaus der Situations- und Adressatenbezug *aller* Paulusbriefe, der die Differenzen in der Terminologie oder auch in der Art und dem Ausmaß der Heranziehung der Schrift wesentlich beeinflusst hat. D.h. aber, Paulus muss auch nach der galatischen Krise keineswegs darauf festgelegt gewesen sein, immer nur das Thema des jüdischen Gesetzes zu traktieren. Umgekehrt zeigen der 1. Thessalonicherbrief wie auch die Korintherbriefe, dass in der paulinischen Mission und im Kontakt mit diesen Gemeinden „de facto die Gesetzesfreiheit ‚mehr oder weniger selbstverständliche Basis' war"[39], d.h. das paulinische Evangelium schon lange vor der galatischen Krise und vermutlich von Anfang an ein torakritisches war.[40]

Die Frage nach rechtfertigungstheologischen Motiven und Denkstrukturen im 1Korintherbrief soll insofern klären, ob der Apostel trotz der klar erkennbaren Situationsbezogenheit dieses Briefes und der überwiegend heidenchristlichen Adressatenschaft auch hier theologische Grundentscheidungen voraussetzt, die er im Galater- und im Römerbrief in expliziter Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gesetz in einer anderen sprachlichen Form und sachlichen Zuspitzung zur Darstellung gebracht hat. Mit anderen Worten, es soll gefragt werden, ob sich in diesem Brief Rechtfertigungs*verkündigung* oder Rechtfertigungs*theologie* findet, auch wenn die andernorts von Paulus explizit formulierte Rechtfertigungs*lehre* fehlt. Dabei sollen in einem ersten Teil jene Passagen erörtert werden, in denen die Wortfamilie δικαιόω κ.τ.λ. Verwendung findet; in einem zweiten Teil sollen dann weitere Aspekte aus der Argumentation des Briefes ergänzend hinzutreten, in denen sich | sachliche und strukturelle Analogien zur später formulierten Rechtfertigungslehre finden. Vorauszuschicken sind knappe Bemerkungen zur Rede vom Gesetz im ersten (und zweiten) Korintherbrief.

---

[37] Vgl. M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels, WUNT 108, Tübingen 1998, 27–30.

[38] S. dazu M. HENGEL/R. DEINES, Der vorchristliche Paulus, in: HENGEL, Paulus (s. Anm. 30), 68–192; HENGEL, Stellung (s. Anm. 30), 213–239.

[39] SCHNELLE, Wandlungen (s. Anm. 24), 72.

[40] Vgl. HENGEL, Stellung (s. Anm. 30).

2. Gesetz und Rechtfertigung

Tatsächlich begegnet uns eine ausgeführte Reflexion über den νόμος, wie sie im Galater- und im Römerbrief vorliegt, in keinem der beiden Korintherbriefe. Im zweiten Korintherbrief fehlt der Begriff νόμος sogar völlig. Allerdings lässt sich daraus nicht folgern, dass die Thematik als solche keine Rolle spielte. Man gewinnt hier eher den Eindruck, dass die Reflexion der Thematik von Gesetz und Rechtfertigung in den auf eine ganz andere Situation zugespitzten Argumentationsgängen „wie selbstverständlich vorausgesetzt"[41] ist.

Dies zeigt sich insbesondere in dem großen Abschnitt 2Kor 2,14 – 4,6. Dort geht es Paulus zwar in erster Linie um die Verteidigung seines eigenen apostolischen Dienstes, doch wird gerade in dieser Intention die Gegenüberstellung zur Sinaitora thematisiert: 2Kor 3,15 redet von der Verlesung ‚Moses' und damit metonymisch vom ‚Gesetz', und die in dem gesamten Kapitel durchgeführte Antithese von γράμμα und πνεῦμα, von alter und neuer διαθήκη, ja von dem tötenden Dienst Moses und dem Dienst, „der zur δικαιοσύνη führt" (3,9), bringt – auch ohne den νόμος-Begriff – nichts anderes zur Sprache als die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium.[42] Es kann hier offen bleiben, ob das hier angeführte ‚Aufhören' der δόξα (3,10f.) mit der Rede vom Ende (τέλος) des νόμος (Röm 10,4) verbunden werden darf[43] und in welcher | Hinsicht von jenem tatsächlich ein ‚Ende' ausgesagt ist. Doch ist durch die Aussage von der überragenden δόξα des Dienstes an der ‚neuen Setzung' Gottes (3,6), die durch den Geist bestimmt ist und zur δικαιοσύνη führt (3,9), hinreichend deutlich, dass die ‚Gerechtigkeit' und damit das neue Leben aus dem Geist nicht durch die Sinaitora, sondern gleichsam an ihr vorbei vermittelt wird, durch einen andersartigen Dienst und ‚ohne' das jüdische Gesetz. Bemerkenswert ist dabei, dass Paulus in diesen dichten Antithesen „ein Verständnis seiner Aussagen seitens der Gemeinde voraussetzt"[44], was eine vorangegangene, vermutlich ausführlichere Explikation seiner Auffassung der Sinaitora auch gegenüber den mehrheitlich heidenchristlichen Korinthern nahelegt.

Im ersten Korintherbrief findet sich das Stichwort νόμος in mehreren Passagen. Abgesehen von der vermutlich als sekundäre Glosse einzustufenden Aussage 1Kor 14,34 begegnet der Terminus in 1Kor 9,8f. zweimal im Blick auf die Schrift und auf in ihr enthaltene Aussagen, ähnlich auch

---

[41] HAHN, Entwicklung (s. Anm. 32), 285.

[42] Vgl. O. HOFIUS, Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3, in: DERS., Paulusstudien (s. Anm. 7), 75–120 (120).

[43] So aber HOFIUS, Gesetz (s. Anm. 42), 113.

[44] So HAHN, Entwicklung (s. Anm. 32), 286.

in 1Kor 14,21.[45] Konzentriert begegnen Verbindungen mit νόμος in 1Kor 9,19–22, wo Paulus – in dem Interesse, seine eigene Freiheit zum Verzicht paradigmatisch vorzuführen – mit den Begriffen ὑπὸ νόμον, ἄνομος und ἔννομος Χριστοῦ unterschiedliche mögliche Stellungen zum jüdischen Gesetz bezeichnet. Dabei ist vor allem zu beachten, dass Paulus die jüdische Existenz mit der Chiffre ὑπὸ νόμον umschreibt, sich selbst als Apostel Christi aber von diesem Status abrückt (9,20: μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον). Diese Aussage über die vom Apostel existentiell erfahrene Freiheit vom Gesetz – die ja nicht aus-, sondern gerade einschließt, dass sich Paulus gelegentlich dem Gesetz untergeordnet und im Übrigen die Zuordnung zu seinen ‚Stammverwandten nach dem Fleisch' (Röm 9,3) nie aufgekündigt hat – setzt eine breitere Reflexion und Instruktion darüber voraus, dass | das Heil nicht an die Beachtung der Sinaitora gebunden ist und dass diese Überzeugung im Übrigen nicht nur für die heidenchristlichen Missionsgemeinden, sondern offenbar auch für den jüdischen Heidenapostel selbst gilt. Die in dieser Passage lediglich *en passant* eingeführten und zudem recht abbreviativen Aussagen des Apostels über den νόμος sind nur dann sinnvoll, „wenn bei den weitgehend heidenchristlichen Lesern ... auch eine Kenntnis der Gesetzesproblematik vorhanden ist."[46] Diese muss ihnen durch Paulus selbst (oder durch spätere Verkündiger) so vermittelt worden sein, dass Paulus mit einem Verstehen seitens der korinthischen Adressaten rechnen kann.

Dies gilt *a forteriori* in der völlig unvermittelt am Ende des großen Auferstehungs-Kapitels eingeführten Sentenz 1Kor 15,56: „Der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft der Sünde aber ist das Gesetz". Hier begegnet, wie auch Schnelle zugesteht, „schlaglichtartig" eine Aussage über das Verhältnis von Gesetz, Sünde und Tod, wie es ausführlicher in Röm 7,7ff. entfaltet wird.[47] Wenn man diese Aussage nicht als eine sekundäre Glosse ausscheiden will,[48] kann man nur feststellen, dass der Apostel wenigstens sporadisch auch im 1Korintherbrief in der Weise vom Gesetz reden kann wie im Galater- oder im Römerbrief. Und da hier „spezifische Gedanken der Theologie des Paulus" vorliegen, ist der Sachverhalt nach dem Urteil von Ferdinand Hahn „nicht anders zu erklären als so, dass Pau-

---

[45] Hier ist interessanterweise eine Prophetenstelle (Jes 28,11f.) mit dem Terminus νόμος eingeführt.

[46] HAHN, Entwicklung (s. Anm. 32), 286.

[47] SCHNELLE, Wandlungen (s. Anm. 24), 50; vgl. auch C. WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, ThHK 7, Berlin 1996, 418f.

[48] So zuletzt unter Abwägung der verschiedenen Argumente F.W. HORN, 1Korinther 15,56 – ein exegetischer Stachel, ZNW 82 (1991), 88–105. Freilich besteht „kein ernsthafter Grund, diesen Vers als sekundäre Glosse auszuscheiden, wenn man den Gesamtzusammenhang des Briefes beachtet" (HAHN, Entwicklung [s. Anm. 32], 286 Anm. 28).

lus seine Auffassung von Sünde, Gesetz und Tod der Gemeinde bei seinem Aufenthalt in Korinth vermittelt hat und in seinem Brief nun darauf Bezug nehmen kann. Da aber diese Gedanken über Sünde und Gesetz mit der Recht|fertigungslehre in engstem Zusammenhang stehen, wird man auch diese als bereits bekannt vorauszusetzen haben."[49] Jedenfalls zeigt die knappe Bemerkung 1Kor 15,56, dass Paulus selbst bei der Abfassung dieses Kapitels den Zusammenhang von Gesetz, Sünde und Tod schon längst insoweit reflektiert hat, dass er ihn in der hier gegebenen knappen Form zusammenfassen kann.

Es hat somit wohl andere Gründe, dass die Auseinandersetzung mit der Tora und die Rede von der Gerechtigkeit ‚ohne Werke des Gesetzes' in der terminologischen Gestalt des Galater- und des Römerbriefes in den beiden Korintherbriefen weithin fehlt. Die Prägung der primär heidenchristlichen Gemeinde in Korinth dürfte hier entscheidend sein: In diesem Kontext und für die Fragen, die in der korinthischen Gemeinde virulent waren und mit denen sich Paulus in seinem Schreiben auseinandersetzt, spielte die Praxis der vom jüdischen Gesetz geforderten ἔργα νόμου kaum eine Rolle. Jedenfalls wurde sie von den korinthischen Gesprächspartnern nicht argumentativ ins Feld geführt. Dies heißt jedoch nicht, dass die Art und Weise, in der Paulus selbst die ‚Rechtfertigung' verstand, in diesen Schreiben nicht von sachlich grundlegender Bedeutung gewesen sein könnte.

Dass und inwiefern ein rechtfertigungstheologisches Denken der Argumentation des ersten Korintherbriefs zugrunde liegt, soll nun zunächst an den (wenigen) Belegen der Terminologie und dann an einigen wesentlichen Aspekten der Argumentation aufgezeigt werden. |

3. Die Wortgruppe δικαιοῦν / δικαιοσύνη im 1. Korintherbrief

Zunächst muss der Blick auf die Stellen fallen, an denen Paulus im ersten Korintherbrief Worte aus der Familie δικαιοῦν / δικαιοσύνη gebraucht.[50]

– Das Nomen δικαιοσύνη findet sich nur einmal, in 1Kor 1,30, hingegen siebenmal im zweiten Korintherbrief.[51]

[49] HAHN, Entwicklung (s. Anm. 32), 286; ebenso WOLFF, Korinther (s. Anm. 47), 418f.

[50] In einer neuen Arbeit zum Gebrauch von δικαιοσύνη im Römerbrief stellt David Southall immerhin die Vermutung auf „that Paul's use of δικαιοσύνη in Romans is foreshadowed in his previous letters" (D.J. SOUTHALL, Rediscovering Righteousness in Romans. Personified Dikaiosyne Within Metaphoric and Narratorial Settings, WUNT 2/240, Tübingen 2008, 294).

[51] 2Kor 3,9; 5,21; 6,7.14; 9,9.10; 11,15 (dabei wird die paulinische Herkunft für 6,14 mit dem ‚qumrannahen' Abschnitt 6,14 – 7,1 von vielen Interpreten in Frage gestellt).

– Das Verbum δικαιοῦν begegnet immerhin zweimal, in 1Kor 4,4 und 6,11; es fehlt hingegen im zweiten Brief.

– Das Adjektiv δίκαιος fehlt in beiden Briefen.

a) Wenn in 1Kor 1,30 im Gefälle der Entfaltung der paulinischen Kreuzestheologie davon die Rede ist, dass Christus „uns zur Weisheit von Gott her, zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung" geworden ist, dann verwendet der Apostel hier nach verbreiteter Auffassung eine Reihe von Begriffen, die vielleicht schon zuvor miteinander verbunden waren. Im Kontext ist jedenfalls nur der erste der vier Termini, die „Weisheit", vorbereitet,[52] während die anderen drei nicht nur syntaktisch auffällig angehängt sind, sondern auch über den vorliegenden Diskurszusammenhang hinausgehen.[53] Ob hinter der Zusammenstellung der Termini ein liturgischer Kontext steht, etwa das Geschehen der Taufe, kann dahingestellt bleiben.[54] Die drei Termini ‚Gerechtigkeit', ‚Heiligung' und ‚Erlösung' bezeichnen unterschiedliche Aspekte des Heils, das „uns" durch Christus – und zwar durch das Kreuzesgeschehen – zuteil geworden ist. Dabei wird Christus in eigentümlicher | Weise „mit den genannten Begriffen geradezu identifiziert"[55], allerdings ist das zur Weisheit Gesagte ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ jeweils mitzuhören: „Gott ist der alleinige Urheber auch von Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung."[56] δικαιοσύνη bezeichnet also hier nicht eine Eigenschaft Gottes oder Christi, sondern die Vermittlung derselben, die Kommunikation der (göttlichen) Gerechtigkeit als Heilsgabe an „uns", d.h. aber das ‚rechtfertigende' bzw. ‚gerecht machende' Handeln Gottes durch den Gekreuzigten (oder auch durch die Taufe) und die darin erfolgende Herstellung der ‚richtigen' Gottesbeziehung.[57]

Die Aussage, dass Christus uns ‚zur Gerechtigkeit' geworden ist, steht im Kontext des in 1Kor 1,29 als Ziel des Erwählungsgeschehens formulierten Satzes, „damit sich kein Fleisch vor Gott rühme". Der Eigenruhm eines jeden Menschen vor Gott muss angesichts der souveränen Heilstat Gottes verstummen (vgl. Röm 3,27), vielmehr soll der biblische Grundsatz gelten: „Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn" (Jer 9,22; zit. 1Kor 1,31). Das

---

[52] Vgl. 1Kor 1,24: Christus als Gottes Weisheit.

[53] Die drei Termini lassen sich aber nicht als bloße Erläuterung zur Weisheit verstehen, eine epexegetische Konstruktion liegt nicht vor. Vgl. W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther I. 1Kor 1,1–6,11, EKK 7/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991, 215.

[54] Nach Auffassung zahlreicher Interpreten (P. STUHLMACHER, Gottes Gerechtigkeit bei Paulus, FRLANT 87, Göttingen 1965, 185f.; SCHNELLE, Gerechtigkeit [s. Anm. 24], 45f.) ist die Zusammenstellung dieser Termini im Zusammenhang der Taufe erfolgt; beweisen lässt sich dies allerdings kaum (so mit Recht WOLFF, Brief [s. Anm. 47], 46).

[55] So SCHRAGE, Korinther I (s. Anm. 53), 216.

[56] SCHRAGE, Korinther I (s. Anm. 53), 216.

[57] Vgl. A. LINDEMANN, Der Erste Korintherbrief, HNT 9,1, Tübingen 2000, 52; s. auch THÜSING, Rechtfertigungsgedanke (s. Anm. 6), 310.

‚Wort vom Kreuz', nach dem Gott eben das als seine Weisheit ausersehen hat, was den Menschen als Torheit und Ärgernis erscheint, zielt gerade darauf, dass jeder menschliche Selbstruhm durchkreuzt und Gott allein für seine Heilstat in Christus gepriesen werde.

Mit dem Gedanken des menschlichen Rühmens führt Paulus jedoch einen Aspekt ein, der auch in der Entfaltung seiner Rechtfertigungslehre in Röm 3,27 eine wesentliche Rolle spielt – nur dass dort die ‚Werke' als Gegenstand des Ruhms genannt werden. Die Tatsache, dass die Rede von Christus als δικαιοσύνη in 1Kor 1,29–31 in engem Zusammenhang mit dem Motiv des καυχᾶσθαι steht, lässt somit erkennen, dass hier *in nuce* die gleiche Denkstruktur vorliegt, wie sie in Röm 3,27ff. im Gegenüber zu den vom Gesetz geforderten ‚Werken' entfaltet wird.[58] |

1Kor 1,30 redet insofern von einer in Christi Kreuz gründenden, durch dieses (bzw. die Taufe) *vermittelten,* den Glaubenden geschenkten Gerechtigkeit, in der die neue Gottesbeziehung gründet und derer sich der Mensch selbst nicht rühmen kann, weil aller Ruhm allein Gott gebührt. Die Rechtfertigung durch den gekreuzigten Christus schließt jede Selbstrechtfertigung aus.[59] Damit ist im Gefälle der in 1Kor 1,18ff. formulierten Kreuzestheologie der rechtfertigungstheologische Sachverhalt ohne den spezifischen Bezug auf die jüdische Tora formuliert, jedoch in sachlich adäquater Form, zugespitzt auf den Diskurs um die Bedeutung der Weisheit, wie ihn Paulus mit der korinthischen Gemeinde bzw. einer ihrer wesentlichen Gruppen führt.

Wenn Paulus zudem im Kontext das Paradox betont, dass Gott das vor der Welt Schwache erwählt hat, um das Starke zuschanden zu machen (1Kor 1,27), dann kann man auch darin eine sachliche Korrespondenz zu der zugespitzten Aussage von Röm 4,4 sehen, dass Gott die Gottlosen gerecht macht.

Die Art und Weise, in der Paulus hier – erstmals in diesem Brief – von ‚Gerechtigkeit' spricht, lässt im Übrigen vermuten, dass der Terminus in dem hier vorliegenden Verständnis den Adressaten nicht unvertraut war.[60] Noch wesentlicher scheint jedoch, dass Paulus den Gedanken der Heilsgabe der Gerechtigkeit einführt, „ohne von der korinthischen Situation dazu genötigt zu sein."[61] Wenn man in dieser Passage strukturell schon wesent-

---

[58] Die Auskunft bei SCHNELLE, Wandlungen (s. Anm. 24), 52, dass die δικαιοσύνη hier „keinen Bezug zum Gesetz und zum Glauben" aufweise, erscheint somit zu kurz gegriffen.

[59] LINDEMANN, Korintherbrief (s. Anm. 57), 52; vgl. H. WEDER, Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken, FRLANT 125, Göttingen 1981, 159f.

[60] Nach STUHLMACHER, Gerechtigkeit (s. Anm. 54), 186, ist Gerechtigkeit in der von ihm angenommenen Tauftradition als Erweis von „Gottes Bundestreue" verstanden.

[61] SCHRAGE, Korinther I (s. Anm. 53), 216.

liche Bestandteile der paulinischen Rechtfertigungslehre erkennen darf, dann ist diese – wie Wolfgang Schrage mit Recht herausgestellt hat – keineswegs eine „bloße Nebenlinie oder antijudaistische Kampfeslehre“[62], sondern eine breiter belegte Grundlage des | paulinischen Denkens, die der Apostel auch ohne unmittelbaren Bezug zum jüdischen Gesetz und ohne die Konfrontation mit judaisierenden Gegnern thematisieren kann.

b) Eine analoge Verwendung begegnet in 1Kor 6,11, wo den Korinthern in einer vermutlich ebenfalls traditionellen Formel zugesprochen wird: „Aber ihr seid abgewaschen, aber ihr seid geheiligt, aber ihr seid gerecht gemacht im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geist unseres Gottes“. Vielfach wurde vermutet, dass auch diese Reihe von Verben aus dem liturgischen Kontext des Taufritus stammt, wofür immerhin das erste Glied der Reihe (ἀπολούσασθε) sprechen könnte. Für das Verständnis des paulinischen Zusammenhangs ist dies jedoch nicht entscheidend. Im Zusammenhang von 1Kor 6,9–11 stehen die Verben im Kontrast zu einem Lasterkatalog. Den Korinthern wird der Gegensatz zwischen ihrem vormaligen Leben in vielfältigen Sünden und ihrer jetzigen Existenz auf der Grundlage der Sündenvergebung, in der Zugehörigkeit zu Christus und in der zugeeigneten Gerechtigkeit expliziert. Im vorliegenden Kontext ist das die Reihe abschließende ἐδικαιώθητε sicher nicht nur forensisch im Sinne einer Gerecht*sprechung* zu verstehen, sondern effektiv: Die Glaubenden sind – durch Gottes Wirken – gerecht gemacht: Ihr jetziger Stand unterscheidet sich von dem früheren, durch die Sünde gekennzeichneten – was natürlich im Kontext der in 1Kor 6 erörterten Probleme ethische Konsequenzen hat. „Die Adressaten werden gemahnt, von der ihnen geschenkten Bestimmung her zu leben; ein Rückfall in die überwundene Lebenspraxis (V. 9f.) kann nicht in Frage kommen.“[63] Insofern besteht auch ein Bezug zwischen der Rede von der in der Vergebung der Sünden und der Zueignung zu Christus effektiv erfolgten Gerechtmachung der Gemeindeglieder und dem in 1Kor 6,1–11 thematisierten Problem des Prozessierens vor außergemeindlichen Gerichtshöfen und insofern vor „Ungerechten“ (V. 1: ἄδικοι). Die Mahnung zum Gebrauch einer innergemeindlichen Schiedsgerichtsbarkeit (V. 5) oder gar zum Rechtsver|zicht (V. 7f.) erfährt somit eine letzte Begründung durch die ganz andersartige ‚Gerechtigkeit‘, an der die Glaubenden durch Christus Anteil haben. Umgekehrt verbindet sich die Rede von Gerechtigkeit auch hier mit einer ‚forensischen‘ Grundvorstellung.

c) Dies bestätigt die dritte hier zu behandelnde Aussage in 1Kor 4,4, wo Paulus innerhalb eines Abschnitts, in dem es um die richtige ‚Beurteilung‘ der Gemeindemitarbeiter geht, die Aussage macht: „Ich bin mir keiner

[62] SCHRAGE, Korinther I (s. Anm. 53), 216.
[63] LINDEMANN, Korintherbrief (s. Anm. 57), 142.

Schuld bewusst, aber darin bin ich nicht gerechtfertigt (ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι). Der aber, der mich richtet, ist der Herr."[64] Hier verweist Paulus im Rahmen der Frage nach dem eigentlich relevanten Urteil darauf, dass allein Christus dieses am Ende sprechen wird, wohingegen die Urteile anderer Menschen voreilig sind und selbst die Reinheit des eigenen Gewissens „keine rechtlich gültige ‚Rechtfertigung' nach sich zieht"[65]. Das Gerechtfertigt-Sein wird nicht vom eigenen Bewusstsein von Schuld oder Unschuld und damit nicht vor dem Forum des eigenen ‚Gewissens' entschieden,[66] auch nicht vor dem Forum und Urteil anderer Menschen, sondern allein vor dem Forum Gottes bzw. Christi, der als der Dienstherr den Dienst seines Apostels und aller anderen Mitarbeiter allein zu beurteilen hat. Der Kontext ist hier nicht nur der einer Gerichtsverhandlung, sondern der der eschatologischen Beurteilung am ‚Tag des Herrn'.[67] Der Spruch des letzten Richters ist zugleich der Freispruch von allen menschlichen Beurteilungen und die Freiheit von dem, was Menschen sehen und als löblich oder tadelnswert anse|hen können. Damit ist zwar hier keine Aussage der *iustificatio impii* verbunden,[68] dennoch steht die hier vorliegende Entkoppelung des göttlichen Urteils von allem menschlich Aufweisbaren durchaus in Analogie zu der Rede von der Rechtfertigung ‚ohne die Werke des Gesetzes'. Man kann daher nicht sagen, dass 1Kor 4,4f. „keinerlei Nähe zur Rechtfertigungslehre"[69] aufweise, vielmehr scheinen – auch wenn das Verbum hier in einem abweichenden Sinn verwendet wird – rechtfertigungstheologische Einsichten im Hintergrund der vorliegenden Argumentation auf.

d) Natürlich wird an keiner Stelle im ersten Korintherbrief die paulinische Rechtfertigungslehre in der Weise formuliert, wie sie im Galater- und im Römerbrief geboten wird. Doch scheint die Konsequenz, dass Paulus diese Lehre zur Zeit der Abfassung noch nicht entwickelt hätte, voreilig zu sein. Die drei Passagen, in denen Paulus die Lexeme

---

[64] Formal erscheinen V. 4ab als „dazwischengeschobene Parenthese", während V. 4c „das positive Pendant zu den negativen Aussagen von V. 3" bietet (so H. MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther I. Kapitel 1–4, ÖTK 7/1, Gütersloh 1992, 294).

[65] So LINDEMANN, Korintherbrief (s. Anm. 57), 98, dessen Bemerkung: „die ‚Rechtfertigungstheologie' ist, trotz der Terminologie, hier nicht im Blick" (ebd.), jedoch zu kurzschlüssig erscheint.

[66] S. zur hier vorliegenden Wendung H.-J. ECKSTEIN, Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum Gewissensbegriff, WUNT 2/10, Tübingen 1983, 207.

[67] So SCHRAGE, Korinther I (s. Anm. 53), 325 Anm. 52.

[68] Vgl. in dieser Richtung etwa C.F.G. HEINRICI, Der erste Brief an die Korinther, KEK 5, Göttingen [8]1896, 143.

[69] So SCHNELLE, Wandlungen (s. Anm. 24), 52.

δικαιοσύνη oder δικαιοῦν verwendet, bieten immerhin einige vorläufige Anhaltspunkte:

– Paulus kann ganz unbetont und *,en passant'* von der δικαιοσύνη reden und damit rechnen, dass der Terminus in dem intendierten Sinn von den Adressaten verstanden wird. Das lässt darauf schließen, dass die Rede von der δικαιοσύνη in der paulinischen Missionsverkündigung verankert war. Auf eine gewisse Bedeutung des Terminus verweist im Übrigen der Sachverhalt, dass dieser in 1Kor 1,30 eingeführt wird, ohne dass dies durch die zu rekonstruierende Gemeindesituation oder den argumentativen Duktus der Passage gefordert wäre.

– δικαιοσύνη ist in 1Kor 1,30 (und 6,11) verstanden als eine Heilsgabe, die den Glaubenden von Gott her durch Christus (und konkret durch sein Kreuz) zuteil wird.

– Die „in Christus" geschenkte Gerechtigkeit schließt menschliches ‚Rühmen' aus. Ihre Zueignung steht im Kontext des erwählenden und | rettenden Handelns Gottes; sie steht jedoch im deutlichen Kontrast zu allen sicht- und aufweisbaren Vorzügen menschlicher Existenz (wie Herkunft, Leistung und Weisheit).

– Nach 1Kor 6,11 werden die Empfänger der ‚Gerechtigkeit' in einen neuen Zustand versetzt. Das Geschehen der ‚Gerechtmachtung' ist insofern primär effektiv zu verstehen.

– Die Rede von der δικαιοσύνη bzw. von δικαιοῦν lässt sowohl in 1Kor 4,4 als auch in 1Kor 6,11 eine forensische und eschatologische Grundvorstellung im Hintergrund erkennen.

Diese Beobachtungen legen es nahe, auch im Blick auf den ersten Korintherbrief mit einer rechtfertigungstheologischen Struktur des Denkens zu rechnen und zu fragen, ob und inwiefern eine solche Struktur vielleicht noch klarer aus anderen Passagen zu erkennen ist, an denen die Lexeme δικαιοσύνη bzw. δικαιοῦν nicht begegnen. Dies kann im Folgenden nur knapp und ohne erschöpfende Belege und Begründungen skizziert werden.

4. Spuren rechtfertigungstheologischen Denkens im 1. Korintherbrief

Grundlegende Bedeutung für den ganzen ersten Korintherbrief hat der erste thematische Abschnitt, in der die Auseinandersetzung mit dem korinthischen Parteienwesen und (insbesondere) der Gruppe der weisheitlich orientierten Gemeindeglieder in 1Kor 1,10 – 4,21 thematisiert wird.[70] Da-

[70] Zur Analyse der korinthischen Parteien s. den detaillierten und m.E. überzeugenden Entwurf bei MERKLEIN, Korinther I (s. Anm. 64), 114–152, der mit einer differenzierten Kommunikationssituation rechnet und in c. 1–4 in erster Linie die Apollos-Gruppe kri-

bei wird die Rede vom Kreuz programmatisch einem korinthischen Entwurf der ‚Weisheitstheologie' entgegengesetzt, doch | bildet sie zugleich das epistemologische Fundament der weiteren Briefteile, in denen sich Paulus mit anderen Teilgruppen der Gemeinde auseinandersetzt: etwa in 1Kor 8,1 – 11,1 mit denjenigen, die andere Gemeindeglieder wegen ihrer skrupulösen Haltung bezüglich des Opferfleisches evtl. als ‚Schwache' bezeichneten und damit in Missachtung des Liebesgebotes herabwürdigten,[71] oder in 1Kor 12,1 – 14,40 mit denen, die in ihrer Hochschätzung und Praxis der Glossolalie die Verständlichkeit des Gottesdienstes und die Liebe gegenüber anders begabten Christen zu vernachlässigen drohten. Der Hinweis auf das Kreuz markiert den Realgrund, auf dem sich eine besondere Hochschätzung der eigenen Geistbegabung oder der eigenen geistlichen ‚Reife' oder Erkenntnis als verfehlt erweist.

4.1 Kritik der Weisheit, Ausschluss des Rühmens und Rettung der Person unter Absehung von den Werken in 1Kor 1,18 – 4,21

Die programmatische Eingangsthese 1Kor 1,18 ist auffällig parallel zu der späteren Themenformulierung des Römerbriefs (Röm 1,16f.): Heißt es dort: „Das εὐαγγέλιον ist eine *Kraft Gottes*, die alle, die daran glauben, *rettet*…", so formuliert Paulus hier, sich selbst und die korinthischen Adressaten einschließend: „Der λόγος τοῦ σταυροῦ ist … uns, die wir *gerettet* werden, eine *Kraft Gottes*." Die Parallelität der Formulierungen legt den Schluss nahe, dass mit der Formulierung λόγος τοῦ σταυροῦ für Paulus nichts anderes bezeichnet ist als das Evangelium, die rettende Heilsbotschaft von Christus. Da nach Röm 1,16 im εὐαγγέλιον die δικαιοσύνη θεοῦ im Sinne der paulinischen Rechtfertigungslehre offenbart wird, legt sich die Frage nahe, inwiefern wesentliche Aspekte dieses Denkens auch in der weisheitskritischen Explika|tion des Wortes vom Kreuz in 1Kor 1,18 – 4,21 vorliegen. Folgende, z.T. bereits erwähnte Aspekte[72] sind hier zunächst zu benennen:

– Durch das Heilsgeschehen im Gekreuzigten wird nach Paulus die Weisheit der Menschen bzw. der Welt außer Kraft gesetzt (1,18–25). Die Rettung erfolgt auf einem Weg, der dem menschlichen Denken paradox erscheint. Dabei wird das menschliche Denken hier in auffälliger Weise allgemein thematisiert: Jüdische und griechische Forderungen werden an-

---

tisch angesprochen sieht, während er in den Glossolalen, die in c. 12–14 angesprochen sind, mit interessanten Argumenten die sich auf Paulus berufende Gruppe sieht.

[71] Zur Rekonstruktion der Konfliktlage hinter 1Kor 8,1 – 11,1 und zum Sinn der Rede von ‚Starken' und ‚Schwachen' in Korinth s. die Arbeit meines Schülers V. GÄCKLE, Die Starken und Schwachen in Korinth und Rom. Zu Herkunft und Funktion der Antithese in 1 Kor 8,1–11,1 und Röm 14,1–15,13, WUNT 2/200, Tübingen 2005, 183–218.

[72] S.o. die Erörterung zu 1Kor 1,30.

geführt (1Kor 1,22), wobei dann im weiteren Kontext nur der als Anliegen der Griechen formulierte Aspekt der ‚Weisheit' weiter verfolgt wird.

– Durch Gottes Erwählungshandeln wird gerade das Törichte, Schwache, Geringe und Nichtige erwählt (1,26–28) und das, was nach weltlichen Maßstäben „etwas ist", zunichte gemacht. So durchkreuzt Gottes Handeln jedes menschliche Denken, indem es das Heil ohne Rücksicht auf Qualitäten oder Standesunterschiede, und damit *sola gratia* zueignet. Obwohl hier jeder Bezug auf das jüdische Gesetz fehlt, stehen diese Aussagen über die Erwählung in einer starken Analogie zur später formulierten Rechtfertigungslehre.

– In Anbetracht des paradoxen und gnadenhaften Erwählungshandelns muss jeder Ruhm eigener menschlicher Vorzüge oder Leistungen verstummen (1,29–30). Auch hier besteht eine klare Analogie zu Aussagen wie Röm 3,27.

In 1Kor 1,18–31 ist – auch wenn der Terminus δικαιοσύνη nur in untergeordneter Funktion Verwendung findet – strukturell dasselbe gesagt wie im Römerbrief mit der Formel von der Rechtfertigung des Gottlosen, hier allerdings nicht im Gegenüber zur Tora und ihrer Erfüllung, sondern zu der keineswegs rein menschlichen, sondern auch in Korinth als göttliche Gabe erfassten Weisheit sowie zu anderen Aspekten der Herkunft, der Leistung oder anderer menschlicher Vorzüge.

Auch die in 1Kor 2,5 abschließend formulierte Alternative zwischen der rettenden Kraft Gottes und der zur Begründung des Glaubens untauglichen Menschenweisheit bietet eine klare Strukturparallele zur Antithe|se zwischen der Rechtfertigung aus dem Glauben an Christus und der zur Rechtfertigung untauglichen Erfüllung der vom ‚Gesetz' geforderten Werke.[73]

Im weiteren Verlauf begegnet auch die Rede vom ἔργον der Glaubenden bzw. konkret der Gemeindemitarbeiter (3,13–15) – natürlich in einer viel unspezifischeren Weise als etwa in der Rede von den ἔργα νόμου. Dennoch verdient diese Passage hier Beachtung: Paulus spricht im Blick auf die eschatologische Beurteilung der Gemeindemitarbeiter und ihres Wirkens[74] bildhaft von einer Feuerprobe, wobei durchaus die Möglichkeit besteht, dass das Werk von Mitarbeitern sich als nicht bestandskräftig erweist, dass es – im Bild gesprochen – verbrennt. Aber obwohl in diesem Rahmen von ‚Lohn' (μισθός) und ‚Schädigung' oder ‚Einbuße' (ζημιωθήσεται) die Rede ist, führt Paulus in 3,15 eine eigentümliche Unterschei-

[73] Nach HAHN, Entwicklung (s. Anm. 32), 287, bringt Paulus in der Gegenüberstellung des λόγος τοῦ σταυροῦ und der σοφία τοῦ κόσμου „die entscheidenden Gedanken seiner Rechtfertigungsverkündigung" zur Sprache.

[74] Der eschatologische Aspekt ist durch die Rede vom „Tag" und das Motiv des Feuers (3,13) sowie die futurischen Verbformen eindeutig markiert. Auch die anschließende futurische Rede vom Verderben (3,17) verstärkt diesen Aspekt.

dung ein, die m.E. im Sinne einer Rettung ohne Berücksichtigung der ‚Werke', d.h. des *sola gratia,* zu interpretieren ist.[75] „Wenn jemandes Werk verbrennen wird, so wird er Schaden leiden – er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durchs Feuer."

Ich kann hier nicht auf die vielfältigen Schwierigkeiten des Abschnitts eingehen. Im vorliegenden Zusammenhang kommt es nur auf einen Aspekt an: Ausdrücklich wird in V. 15b die traditionelle Vorstellung von einem Gericht nach Werken durch die angefügte Aussage der Rettung der Person modifiziert. Das Werk eines Menschen vergeht oder verbrennt, *er selbst* aber wird gerettet (αὐτὸς δὲ σωθήσεται): Gewiss geht es hier | ‚nur' um das wertlose oder wertvolle Wirken im Gemeindeaufbau, und eine völlige ‚Heilssicherheit' kann und will Paulus seinen korinthischen Adressaten nicht geben. Dagegen spricht schon das Gerichtswort gegen diejenigen, die den ‚Tempel' Gottes ‚zerstören' (V. 17). Dennoch kann hinter dem einschränkenden αὐτὸς δὲ σωθήσεται in V. 15 nur das paulinische Verständnis des Heilsgeschehens stehen, nach dem der Mensch durch Christus und im Glauben an ihn unter Absehung von seinen Taten gerettet ist, und insofern zwischen der Person und seinem Wirken zu unterscheiden ist. Dieses Verständnis ist hier nicht im Blick auf den jüdischen Diskurs um die ἔργα νόμου formuliert, sondern in einer davon abgelösten Weise und in Bezug auf ein Gericht, dessen Tragweite merkwürdig in der Schwebe bleibt. Dennoch ist im Rahmen der bildhaften Rede von einem Gericht nach Werken auffällig herausgestellt, dass die Rettung am ‚Tag des Gerichts' unabhängig von der Beständigkeit des ‚Werks' erfolgt, d.h. hier unabhängig von den Leistungen und Errungenschaften in der Gemeindemitarbeit. Auch wenn sich diese Aussage nicht ohne weiteres verallgemeinern lässt, kann man hier doch einen Reflex der Verkündigung von der ‚gratis' und bedingungslos zugeeigneten Rettung sehen.

Insofern zeigt sich hier noch einmal eine Analogie zu den Aussagen der Rechtfertigungslehre im Galater- und Römerbrief, die Anlass gibt, schon in 1Kor 1,10 – 4,21 Spuren der Applikation des paulinischen Rechtfertigungsdenkens oder der paulinischen Rechtfertigungstheologie auf die konkreten korinthischen Probleme des Parteienstreits zu identifizieren.

4.2 Die Rechtfertigung der ‚Schwachheit' in 1Kor 8–10

Auswirkungen des paulinischen Kreuzes- und Rechtfertigungsdenkens lassen sich m.E. auch in der Argumentation um die ‚Götzenopfer' in 1Kor

[75] Vgl. dazu L. MATTERN, Das Verständnis des Gerichts bei Paulus, AThANT 47, Zürich 1966, 107f. und 213, die allerdings zu einer übermäßigen Systematisierung der Befunde neigt. Anders M. KONRADT, Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1Thess und 1Kor, BZNW 117, Berlin 2003, 201–295.

8–10 erkennen.[76] Grundsätzlich stimmt Paulus ja der These der | ‚Starken' (1Kor 8,1–3) zu und teilt ihre Sicht, dass die Speise letztlich ethisch indifferent ist (1Kor 8,4.8; 10,19). Dennoch verteidigt er gegenüber dieser Position in auffälliger Weise das Recht der ‚Schwachen', ja er will die Starken gerade dazu motivieren, im Zweifelsfall um der ‚Schwachen' willen auf ihre ‚Freiheitsrechte' zu verzichten (1Kor 8,10–13; 9; 10,28–30). So stellt sich Paulus dem naheliegenden Ansinnen entgegen, dem Gewissen der ‚Schwachen' durch eine psychagogische Bemühung ‚aufzuhelfen' und diese somit zu einem Verhalten zu nötigen, das nicht ihrem Stand der Gewissensüberzeugung entspricht. Die Leitlinien seiner Argumentation sind klar zu erkennen: Die Einheit und die Auferbauung der Gemeinde sind wie in allen größeren Argumentationsgängen im ersten Korintherbrief das Ziel. Das Heil des anderen, „für den Christus gestorben ist" (1Kor 8,11), soll nicht gefährdet werden, und die Maxime der Liebe steht über jeder noch so ‚richtigen' Erkenntnis (1Kor 8,1b.2; vgl. 1Kor 13)[77]. Dennoch ist es erstaunlich, dass Paulus trotz der Übereinstimmung mit den ‚Starken' in der Sache „die Gewissensschwäche der korinthischen Schwachen als grundsätzlich legitime, nicht korrekturbedürftige und kurzfristig auch nicht korrigierbare Haltung" akzeptiert.[78]

Die Tatsache, dass Paulus später im Römerbrief in einer ganz anders gearteten Diskussionslage erneut für das Recht der dort als ‚schwach' bezeichneten Christen eintritt, wobei es sich in Rom anders als in Korinth vermutlich um judenchristliche Kreise handelte,[79] lässt darauf schließen, dass der Grund für die spezifische Argumentation zugunsten des jeweils ‚Schwachen' tiefer in der paulinischen Theologie zu suchen ist:[80] Wenn | Paulus in 1Kor 1,25 von der ‚Schwachheit Gottes' im Kreuz sprechen kann, dann rückt der paulinische Schwachheitsbegriff in eine Parallele zum Kreuzesgeschehen. In Analogie zum Kreuzesgeschehen kann Paulus 1Kor 1,27 von der Erwählung von ‚Schwachen' sprechen, und ‚Schwachheit' ist selbst Kennzeichen des eigenen apostolischen Auftretens (1Kor 2,3; 4,9–13; 2 Kor 4,7–12 etc.) und der Ort der paradoxen Offenbarung der Kraft Gottes (2 Kor 12,9). Damit wird der Gedanke ‚Schwachheit' v.a. im zweiten Korintherbrief auf alle menschlichen Ohnmachts- und Todeserfah-

---

[76] Zu diesem Abschnitt s. ausführlich GÄCKLE, Die Starken (s. Anm. 71), 218–287. Vgl. auch T. SÖDING, Starke und Schwache, in: DERS., Wort (s. Anm. 6), 346–369.

[77] S. dazu zusammenfassend GÄCKLE, Die Starken (s. Anm. 71), 282–287.

[78] So GÄCKLE, Die Starken (s. Anm. 71), 242.

[79] S. die Analyse bei GÄCKLE, Die Starken (s. Anm. 71), 361–374.

[80] Dies hat Gäckle in der Zusammenschau der betreffenden Passagen im ersten Korintherbrief und im Römerbrief herausgearbeitet, s. GÄCKLE, Die Starken (s. Anm. 71), 450–508.515–518.

rungen hin geweitet (vgl. 2Kor 12,7–10).[81] So ist es nicht zufällig, dass sich Paulus – wenn er sich denn rühmen will – in paradoxer Weise seiner Schwachheiten rühmt (2Kor 11,23 – 12,10). Dieser kreuzestheologischen Neubewertung von Schwachheit und Kraft entspricht es dann auch, dass er im paränetisch gebrauchten Bild des ‚Leibes' (1Kor 12) den ‚schwächsten' Gliedern besondere Ehre zubilligt (1Kor 12,22) und dass er den als ‚schwach' apostrophierten Gemeindegliedern besondere Rücksichtnahme zuteilwerden lässt. Während in Korinth offenbar einzelne Christen von anderen in pejorativer Weise als kognitiv-rational defizitär und insofern ‚schwach' bezeichnet werden,[82] kann Paulus gerade diese Terminologie aufnehmen und die hier diagnostizierte ‚Schwachheit' als „eine akzeptable Form christlicher Existenz"[83] ansehen.

Die Argumentation zugunsten der ‚Schwachen' und gegen ein unbeschränktes Ausleben der Freiheitsrechte der vermeintlich ‚Starken' erscheint insofern als eine unmittelbare Konsequenz der paulinischen Kreuzestheologie, aber zugleich als ein Ausdruck eines Rechtfertigungsdenkens, demzufolge Gott in seiner ihm eigenen Weisheit gerade nicht das Starke, sondern das Schwache erwählt und nicht erst vorbehaltlich weiterer kognitiv-rationaler Entwicklungen und Lernschrit|te, sondern in seiner Vorfindlichkeit angenommen hat. Dass Paulus diese Bezeichnung aus den korinthischen Diskursen übernimmt und dann später noch einmal im Römerbrief auf einen anderen Konfliktfall hin appliziert, hat einen Grund in der paulinischen Reflexion der ‚Schwachheit' Gottes selbst im Kreuz und der ‚Schwachheit' als Kennzeichen seines eigenen apostolischen Dienstes. Der Gedanke der paradoxen Erwählung und damit zugleich der Rechtfertigung des Schwachen wird hier konkret auf die Fragen der kognitiv-rationalen, emotionalen oder ethischen Entwicklung des Menschen angewandt und liefert so ein wesentliches Kriterium für die konkrete Argumentation des Apostels in der Frage der Götzenopfer. Paulus praktiziert hier konkret eine rechtfertigungstheologisch gestützte Verkündigung.

4.3 Die Abwehr pneumatischer Überheblichkeit und die Würdigung der ‚schwächsten Glieder' in 1Kor 12–14

In die gleiche Richtung weist auch die paulinische Argumentation in 1Kor 12–14, wo sich der Apostel mit einer Anfrage der vermutlich leitenden Kreise hinsichtlich der Bewertung der πνευματικά (oder auch der damit

[81] S. dazu besonders U. HECKEL, Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2. Kor 10–13, WUNT 2/56, Tübingen 1993.

[82] S. die Analyse bei GÄCKLE, Die Starken (s. Anm. 71), 205–218.

[83] So GÄCKLE, Die Starken (s. Anm. 71), 242.

begabten Menschen, der πνευματικοί) auseinandersetzt.[84] In diesen Kapiteln scheint der Apostel primär eine andere Gruppe im Blick zu haben als in 1,10 – 4,21[85], aber das integrative Interesse an der Einheit der Gemeinde zeigt sich hier ebenso wie dort oder in der Argumentation zur Frage der Götzenopfer.

Auch in diesem Abschnitt identifiziert sich Paulus nicht mit einer Gruppe, um die anderen zu kritisieren, sondern versucht die Gruppe der Glossolalen mit einer Reihe von Argumenten zur Einfügung ins | Ganze der Gemeinde zu motivieren: durch die Erinnerung an das gemeinsame Bekenntnis (12,1–3), durch Verweis auf das überragende Leitbild der Liebe (12,31–13,13), durch die Frage nach dem Nutzen für die Gemeinde (14,1–5.14–17) und der Verständlichkeit für neu Hinzukommende (14,23–27), durch den Hinweis auf die Ordnung (14,26–33.39f.) und – in diesem Rahmen – das Bild des ‚Leibes' (12,12–31), in dem die verschiedenen Gaben und Aufgaben („Ämter") zum Zusammenwirken gesetzt sind. So zeigt sich in diesen Kapiteln eine theologisch reflektierte und kommunikativ geschickte Strategie der integrativen Konfliktbearbeitung, in der Paulus freilich prononciert seine eigenen Akzente setzt:

Schon die Eröffnung ist signifikant: Angesichts der in der Gemeinde offenbar vorherrschenden besonderen Hochschätzung einzelner Geistesphänomene (πνευματικά) verwendet Paulus dezidiert nicht diesen Terminus, sondern die Bezeichnung χαρίσματα (1Kor 12,4.9) und legt den Akzent auf den Gabecharakter (1Kor 12,7: δέδοται) und die göttliche Wirksamkeit (1Kor 12,11), die jeder menschlichen Überheblichkeit entgegensteht.

Im folgenden Bild vom ‚Leib', das in seinen antiken Parallelen häufig dazu verwendet wurde, eine vorgegebene soziale Hierarchie zu legitimieren, begegnet im paulinischen Gebrauch eine überraschend andere Zuspitzung:[86] Die Gemeinde wird einem Leib verglichen, „in dem alle Glieder als aufeinander bezogene prinzipiell gleich sind".[87] Eine noch weitergehende kritische Wendung gegenüber den von ihrer eigenen Wichtigkeit allzu Überzeugten liegt vor, wenn Paulus in überraschender Weise den vermeintlich ‚schwächeren' und ‚verachteten' Gliedern um so größere Ehre zuspricht (1Kor 12,22–24), um mit diesem Mittel den Adressaten die Augen zu öffnen für die Bedeutung der ‚schwächeren', vermeintlich ‚unwerteren' Gemeindeglieder, also jener, die die eine oder andere ‚Gabe' nicht besitzen. |

---

[84] Die Entscheidung ist schwer zu treffen, s. dazu H. MERKLEIN/M. GIELEN, Der erste Brief an die Korinther III. Kapitel 11,2–16,24, ÖTK 7/3, Gütersloh 2005, 117f.; LINDEMANN, Korintherbrief (s. Anm. 57), 262f.; WOLFF, Brief (s. Anm. 47), 281f.

[85] S. die Analyse bei MERKLEIN, Korinther I (s. Anm. 64), 114–152.

[86] Vgl. D.B. MARTIN, The Corinthian Body, Yale 1995, 94f.

[87] So LINDEMANN, Korintherbrief (s. Anm. 57), 276.

Wie die Argumentation in 1Kor 8–10 zielt auch jene in 1Kor 12–14 darauf, eine Gruppe von Gemeindegliedern zum Verzicht auf das Ausleben vermeintlicher Rechte oder spezifischer Praktiken zu motivieren und die Überheblichkeit einzelner Gemeindeglieder über die anderen einzudämmen. Der Wert der einzelnen bemisst sich nicht an der einen oder anderen sichtbaren Gabe, sei sie intellektuell oder religiös-ekstatisch, sondern in der Berufung durch den einen Herrn und der Begabung durch den einen Geist (1Kor 12,4–11). In dieser fundamentalen Relativierung menschlich vorzeigbarer Qualitäten, in der Abwehr jeder religiösen Überheblichkeit und der bewussten Aufwertung des ‚Schwachen' zeigt sich auch hier die Konsequenz der paulinischen Kreuzestheologie und seines rechtfertigungstheologischen Denkens.

4.4 Der „exegetische Stachel" von 1Kor 15,56

Abschließend soll noch einmal ein Blick auf die Aussage von 1Kor 15,56 fallen, die „aus dem semantischen Rahmen von Kapitel 15 wie des Gesamtbriefes heraus[fällt]", „unvorbereitet" die Termini ἁμαρτία und νόμος verwendet und „die paulinische Rechtfertigungslehre, die in Gal (2,14 – 4,31) und Röm (1,16 – 8,39) argumentativ entfaltet wird, prägnant auf den Punkt" bringt.[88] Hier identifiziert Paulus die Sünde als die den Menschen beherrschende und letztlich den Tod bringende Macht und formuliert, dass diese ihre todbringende Kraft durch das Gesetz erhält. Da Paulus diesen Zusammenhang hier nicht weiter erläutert, rechnet er offenbar damit, dass seine Adressaten den Sachverhalt verstehen können. Die „Kurzformel der paulinischen Rechtfertigungslehre in 1Kor 15,56 könnte" also „ein Hinweis darauf sein, dass der korinthischen Gemeinde ihre Begründung bekannt war."[89]

Der einzige Ausweg aus dieser Konsequenz wäre, dass man – auf der Basis einer Unterscheidung zwischen einer *früh*paulinischen und | einer *spät*paulinischen Theologie diese Aussage als nachträgliche Interpolation ausscheidet, wobei freilich zu wenig in Rechnung gestellt wird, wie viel von der paulinischen Verkündigung uns *nicht* überliefert ist, so dass das Bild einer vermeintlichen ‚Entwicklung' der paulinischen Theologie letztlich vom *argumentum e silentio* dominiert ist. Zu bedenken ist jedoch, dass alle uns erhaltenen Paulusbriefe im Grunde „Zeugnisse der *spät*paulinischen Theologie" sind[90] und die kaum zu unterschätzenden Entwicklungen des paulinischen Denkens in den „unbekannten Jahren"[91], die für den gewendeten Pharisäer notwendig gewordene Neuordnung seines theologischen Koordinatensystems und die spätestens mit dem Beginn der eigen-

---

[88] MERKLEIN/GIELEN, Korinther III (s. Anm. 84), 386.

[89] So MERKLEIN/GIELEN, Korinther III (s. Anm. 84), 388.

[90] So MERKLEIN/GIELEN, Korinther III (s. Anm. 84), 387; vgl. HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 37), 27–30.

[91] So der von Martin Hengel gewählte Begriff für die Frühzeit des Paulus, s. DERS., Stellung (s. Anm. 30); HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 37).

ständigen Missionstätigkeit erforderliche Neubestimmung der Bedeutung der Tora voraussetzen. Historisch erscheint es demgegenüber wenig plausibel, die Gesetzes- und Rechtfertigungslehre des Apostels erst aus den späten Auseinandersetzungen in Galatien herzuleiten.

Auch wenn eine solche Lehre natürlich erst im Laufe einer längeren Zeit und auf dem Hintergrund der frühen Missionserfahrungen ausgearbeitet und dann bei Bedarf pointiert formuliert werden konnte, dürfte das rechtfertigungstheologische Denken doch letztlich „in der Lebenswende des pharisäischen Schriftgelehrten“[92] gründen. Dieses Denken muss bereits einen wesentlichen Bestandteil der eigenständigen gesetzeskritischen Heidenmission des Paulus gebildet haben. Es ist der Gründung überwiegend heidenchristlicher Gemeinden z.B. in Thessaloniki bereits vorausgesetzt und steht in den erhaltenen Briefen des Apostels auch dort im Hintergrund, wo die Adressaten und ihre Situation keine spezifische Auseinandersetzung mit dem jüdischen Toradenken erforderten. |

Dass Paulus auch gegenüber einer mehrheitlich heidenchristlichen Gemeinde die entsprechenden Zusammenhänge entfalten konnte (und in seiner Verkündigung wohl ausführlicher entfaltet hatte), belegt das rechtfertigungstheologische Einsprengsel in 1Kor 15,56. Zugleich macht diese unvorbereitete terminologische Wendung deutlich, wie begrenzt der uns erhaltene Ausschnitt aus dem paulinischen Denken faktisch ist.

5. Fazit

Trifft diese Argumentation zu, dann ist eine Kenntnis der Rechtfertigungstheologie und ihres Begründungszusammenhangs auch hinter allen anderen Stellen des ersten Korintherbriefes vorauszusetzen, für die im vorliegenden Argumentationsgang zunächst vorsichtig die Möglichkeit eines rechtfertigungstheologischen Denkens aufgezeigt wurde. Im gesamten Brief wird der Gedanke der Erwählung, Gerechtmachung und Rettung *sola gratia*, unter Absehung von irgendwelchen menschlichen Qualitäten vorausgesetzt und auf unterschiedliche konkrete Diskurse hin appliziert. Aus der Rechtfertigungs*theologie* wird somit Rechtfertigungsv*erkündigung*, die dem Ziel dient, dem falschen ‚Rühmen‘ der Weisheit oder anderer geistlicher Gaben, der Überheblichkeit der vermeintlich ‚Starken‘ gegen die aus ihrer Sicht ‚Schwachen‘ und dem Sich-‚Aufblasen‘ der einen gegen die anderen (1Kor 4,6) zu wehren, um die Einheit der Gemeinde und ihre Orientierung an dem im Kreuz Christi begründeten Evangelium zu bewahren.

Dass dies im Blick auf die korinthischen Adressaten weithin ohne Schriftbegründung und in einer stärker allgemein-anthropologischen Wen-

[92] HENGEL, Stellung (s. Anm. 30), 239.

dung erfolgt, liegt in der Zusammensetzung und Prägung dieser Gemeinde begründet. Doch bringt Paulus in dieser Argumentation nichts anderes zur Geltung als jene Sicht der Rechtfertigung *sola gratia*, die er längst vor den Korintherbriefen und vor der galatischen Krise in der eigenen Auseinandersetzung mit dem von ihm selbst vertretenen jüdischen Toradenken und in der darin begründeten, grund|sätzlicheren Reflexion über die Stellung des Menschen vor Gott gewonnen hat.

13. Paulinische Perspektiven zur Kreuzestheologie*

1. Jesu Tod als theologische Herausforderung

Dass Jesus von Nazareth *gekreuzigt* wurde unter Pontius Pilatus, dass er gelitten hat und begraben wurde, dass er also *am Kreuz gestorben* ist, gehört nicht nur zu den Kernaussagen des christlichen Credo; diese Aussage kann auch historisch als eines der sichersten Fakten der neutestamentlichen Überlieferung gelten.[1] Die Liquidation Jesu durch die für ihre Grausamkeit berüchtigte römische Sklavenstrafe wird nicht nur von christlichen, sondern auch von nichtchristlichen antiken Schriftstellern einhellig bezeugt;[2] und alle Versuche, das Faktum des Todes Jesu (und zugleich das Problem des Osterglaubens) zu entschärfen durch Spekulationen über einen am Kreuz erlittenen bloßen Scheintod und ein ‚zweites Leben' Jesu[3] nach

---

* Leicht erweiterte Fassung eines am 25. Mai 2005 im VELKD-Studienseminar in Pullach im Rahmen der Konferenz zum Abschied des dortigen Rektors Prof. Dr. Volker Weymann gehaltenen Vortrags. Der Beitrag ist dem Gedenken an den großen Tübinger Kreuzestheologen Ernst Käsemann (1906 – 1998) im Jahr seines hundertsten Geburtstags gewidmet.

[1] So H.-W. KUHN, Art. Kreuz II: Neues Testament und frühe Kirche (bis vor Justin), TRE 19 (1990), 713–725, 715,53: „das sicherste historische Faktum seines Lebens".

[2] Tacitus formuliert in Ann. 15,44,3 zur Information über die Person, die am Anfang der Bewegung der Christiani stand: „per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat" („vom Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden war"); Lukian, De morte Peregrini 11, spricht von Jesus als einem „Menschen, der in Palästina gekreuzigt wurde". Justin, Apol. 1,13,4 zitiert die Fremdaussage: „Denn darin, erklären sie, bestehe unsere Verrücktheit (*mania*), daß wir den zweiten Rang nach dem unwandelbaren und ewigen Gott, dem Weltschöpfer, einem gekreuzigten Menschen zusprechen". Vgl. noch Josephus, ant. iud. 18,63,3 (im sogenannten *Testimonium Flavianum*), zu dessen Rekonstruktion s. den Überblick bei G. THEISSEN/A. MERZ, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 74–82.

[3] Die *Scheintod-Hypothese* ist ein aufklärerisches bzw. rationalistisches Produkt. Schon der Aufklärungstheologe und -schriftsteller Karl Friedrich Bahrdt (1741–1792) vertrat in seinen „Briefe(n) an Wahrheit suchende Leser" die Auffassung, dass Jesus als Mitglied des Essenerordens die von dieser (im Stile einer Freimaurerloge gezeichneten) Vereinigung inszenierte Kreuzigung durch die medizinische Kunst des Lukas überlebt hätte (K.F. Bahrdt, Ausführung des Plans und Zwecks Jesu. In Briefen an Wahrheit suchende Leser, Bibliothek der deutschen Literatur, Berlin 1784–1792; s. zu diesem

überlebter Kreuzigung – in Rom[4] oder Indien[5], mit || Maria Magdalena[6] oder Lydia[7] und leiblichen Nachkommen – kann getrost ins Land der Phan-

---

bizarren Roman das Referat von Albert Schweitzer [A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, UTB 1302, Tübingen [9]1984, 79–84]), ähnlich dann auch Karl Heinrich Venturini (1768–1849) (K.H. VENTURINI, Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth, 4 Bände, Kopenhagen [2]1806), in dessen Werk dann auch schon Maria Magdalena eine gewisse Rolle spielt (s. dazu SCHWEITZER, a.a.O., 84–87). Auch Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (H.E.G. PAULUS, Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums, Heidelberg 1828), hat mit einer bloßen Totenstarre Jesu, einem Aderlass durch Ritzung mit der Lanze sowie einer langsamen Wiederbelebung durch das kühle Grab und die Spezereien gerechnet (s. SCHWEITZER, a.a.O., 93f.). Nicht zuletzt hat auch Schleiermacher in seinem ‚Leben Jesu' (F.D.E. SCHLEIERMACHER, Leben Jesu [1832], hg. v. Rütenick, Berlin 1864) Jesu ‚Auferstehung' als Wiederbelebung aus dem Scheintod gedeutet (s. SCHWEITZER, a.a.O., 102; vgl. auch E. HIRSCH, Geschichte der neueren protestantischen Theologie V, Gütersloh [3]1964, 37f.)

[4] So die wissenschaftlich unhaltbare romanhafte Darstellung von Barbara Thiering (B. THIERING, Jesus von Qumran. Sein Leben – neu geschrieben, Gütersloh 1993). Nach dieser soll Jesus bei den Essenern von Qumran erzogen worden sein, seine Kreuzigung durch Pilatus mit Hilfe essenischer Heilkünste überlebt haben (hier werden die Thesen von K.F. Bahrdt ‚aufgewärmt'), anschließend mit Maria Magdalena verheiratet gewesen sein. Nachdem diese sich mit ihren drei Kindern von ihm getrennt hatte, sei er in zweiter Ehe mit Lydia aus Philippi verheiratet gewesen und am Ende in Rom an Altersschwäche gestorben. Die Autorin will all dies aus den Qumrantexten herauslesen, doch spricht deren paläographisch und naturwissenschaftlich gesicherte Datierung definitiv gegen die Möglichkeit, dass sich in ihnen verdeckt urchristliche Begebenheiten spiegeln. S. zu den Abstrusitäten dieses Werks O. BETZ/R. RIESNER, Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen, Gießen/Freiburg 1993, 121–138; W. FENSKE, Und noch ein Jesus! Jesusbücher unter die Lupe genommen, Theologie 24, Münster 1999, 131–135.

[5] So etwa die populären Veröffentlichungen von Siegfried Obermeier (S. OBERMEIER, Starb Jesus in Kaschmir? Das Geheimnis seines Lebens und Wirkens in Indien, Düsseldorf [2]1983) und Holger Kersten (H. KERSTEN, Jesus lebte in Indien, KT 3712, München 1983; DERS., Jesus lebte in Indien – Sein geheimes Leben vor und nach der Kreuzigung, München 1993). Zur notwendigen Aufklärung gegenüber derartigen wissenschaftlich völlig unhaltbaren, aber in esoterisch interessierten Kreisen beliebten Thesen s. N. KLATT, Lebte Jesus in Indien? Eine religionsgeschichtliche Klärung, Göttingen 1988; G. GRÖNBOLD, Jesus in Indien? Das Ende einer Legende, München 1985; S. LANDMANN, Jesus starb nicht in Kaschmir. Ohne Kreuzestod kein Christentum, München 1996, sowie FENSKE, Und noch ein Jesus (s. Anm. 4), 66–75. – Die These von Jesu ‚*Nachleben*' in Indien und seinem Grab in Kaschmir geht möglicherweise zurück auf die im 19. Jh. gegründete islamische, im Westen missionierende Ahmadija-Sekte. Ihr Gründer Hazrat Mirza Ghulam Ahmad (1835–1908) behauptete (im Unterschied zur orthodox-islamischen Lehre, ein anderer sei an Jesu Stelle gekreuzigt worden; vgl. Koran, Sure 4,157f.), Jesus sei zwar gekreuzigt worden, aber nur scheintod gewesen. Seine Jünger hätten ihn dann gepflegt, bis er kräftig genug gewesen sei, nach Kaschmir auszuwandern. Dort habe er den verlorenen Stämmen Israels gepredigt und sei schließlich im Alter von 120 Jahren eines natürlichen Todes gestorben. (s. dazu M.D. AHMED, Ahmadiyya. Geschichte und Lehre, in: Peter Antes [Hg.], Der Islam III. Islamische Kultur, zeitgenössische Strömungen, Volksfrömmigkeit, Die Religionen der Menschheit 25/3, Stuttgart 1990, 415–422).

tasie verwiesen werden, auch wenn solche Phantasie in pseudohistorischen Romanen und in einer dubiosen Esoterik immer wieder fröhliche und einträgliche Urständ feiert.

Das *Faktum* des Todes Jesu war für seine ersten Anhänger schockierend und unbegreiflich. Die historisch kaum zu bezweifelnde Jüngerflucht (Mk 14,50; vgl. Joh 16,32) zeigt, dass auch die engsten Schüler und Wegbegleiter des irdischen Jesus trotz der Kenntnis seiner Lehre die Vorgänge seiner Verhaftung, Verurteilung und Kreuzigung nicht in ihr ‚religiöses Koordinatensystem' einzuordnen vermochten.[8] Durch die österliche Erkenntnis, dass der Gekreuzigte nicht tot ist, sondern lebt, wurde das Problem seines Todes nicht *ent*schärft, sondern vielmehr *ver*schärft: Der Gekreuzigte war nicht irgendein Verbrecher oder aufständischer Provinzialer, sondern derjenige, von dem einige sagten, dass er lebe, ja dass er in die Herrlichkeit

---

Die Auffassung von Jesu Lehr- und Wanderjahren in Indien wurde durch eine (auf Fälschungen und Schwindel beruhende) Publikation des russischen Schriftstellers N. Notovitsch (N. NOTOVITSCH, Die Lücke im Leben Jesu, Stuttgart 1900) sowie durch weitere moderne ‚Neuoffenbarungen' wie z.B. das sogenannte „Wassermann-Evangelium" (L. DOWLING, Das Wassermann Evangelium von Jesus dem Christus, Kailash-Buch, München 1980; engl. Original: The Aquarian Gospel of Jesus the Christ, 1908) popularisiert. Vgl. dazu GRÖNBOLD, Jesus in Indien.

[6] Dies ist die häufigste Variante der Annahme einer Ehe Jesu: Die später mit der These einer vatikanischen Verschwörung hinsichtlich der Qumran-Texte hervortretenden Autoren Michael Baigent und Richard Leigh haben sie popularisiert: H. LINCOLN/M. BAIGENT/R. LEIGH, Das Vermächtnis des Messias. Auftrag und geheimes Wissen der Bruderschaft vom Heiligen Gral, Bergisch Gladbach 1987: Nach dieser ‚story' hat Jesus in Kana Maria Magdalena geheiratet und mit ihr Kinder gezeugt. Alle flohen nach Südfrankreich, wo einer der Söhne Stammvater der Merowinger wurde. Die daraus entstandene Dynastie bestehe bis heute und bereite sich auf die Übernahme der Weltherrschaft vor. S. zu diesem Werk FENSKE, Und noch ein Jesus (s. Anm. 4), 106–127. Die These einer Ehe mit Maria Magdalene ist auch eines der vielfältigen Ingredienzien des Bestsellers von Dan Brown (D. BROWN, The da Vinci Code, 2003 [dt.: Das Sakrileg, Bergisch Gladbach 2004]). S. zu den phantastischen pseudo-historischen Konstruktionen dieses Romans aufklärend D.L. BOCK, Breaking the Da Vinci Code, Nashville 2004 (dt.: Die Sakrileg-Verschwörung, Gießen 2006); M. WÖRTHER, Betrugssache Jesus. Michael Baigents und andere Verschwörungstheorien auf dem Prüfstand, Würzburg 2006, und J. DIRNBECK, Die Jesusfälscher. Ein Original wird entstellt, Neuauflage München 2006).

[7] So bei THIERING, Jesus von Qumran (s. Anm. 4).

[8] Dies gilt erstaunlicherweise auch dann, wenn man – m.E. durchaus mit Recht – annimmt, dass Ansätze der Deutung des Todes Jesu auf Worte des irdischen Jesus zurückgehen, dass Jesus mithin selbst vor seinem Tod ein Verständnis seines bevorstehenden Todes äußerte und damit auch das spätere Neuverständnis der Jünger vorbereitet hat. Dennoch war das Ereignis der Kreuzigung, das Eintreten des Todes Jesu, für die Jünger schockierend und zunächst unverständlich. S. zu den Problemen J. FREY, Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion, in: J. Frey/J. Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, WUNT 191, Tübingen 2005, 3–50, 44–50 (= Nr. 5 in diesem Band).

Gottes verklärt, ja von Gott selbst | auf den Merkaba-Thron erhöht war.[9] Und wie ließ sich ein solcher Glaube an einen rechtfertigen, der augenscheinlich als gemeiner Verbrecher bzw. in jüdischen Kategorien als Gesetzesbrecher und Volksverführer hingerichtet worden war und für torakundige Juden als ein von Gott Verfluchter gelten musste?[10] Gerade das Sterben Jesu *am Kreuz* ließ das Problem seines Todes für seine späteren Anhänger in zugespitzter Weise hervortreten. Im zweiten Jahrhundert bezeugt der Märtyrer Justin die pagane Wahrnehmung, dass die Verrücktheit der Christen gerade darin gesehen wurde, dass sie den zweiten Rang nach dem ewigen Gott „einem gekreuzigten Menschen" zusprächen.[11]

Dennoch stellt die Mehrzahl der neutestamentlichen Deutungen des Todes Jesu nicht die spezifische Todes*art* in den Mittelpunkt, sondern die *Schriftgemäßheit* und *Notwendigkeit* seines Sterbens bzw. dann vor allem seine *soteriologische Wirksamkeit und Bedeutung.*[12] Dass Jesu Tod „für uns", „für unsere Sünden" oder zu unserer „Erlösung" geschah,[13] erscheint wesentlicher und grundlegender als die Art und Weise seines Todes, also die Tatsache, dass er *am Kreuz* erfolgte. Doch bleibt die Todes*art* nicht unerwähnt, in verschiedenen Kontexten wird ihr besondere Bedeutung beigemessen. Vor allem der Apostel Paulus verwendet σταυρός und seine Derivate betont, aber auch das vierte Evangelium weist in einem theologischen Bild explizit auf die *Art* seines Sterbens hin (Joh 12,33) – freilich gerade dann, wenn von seinem Erhöhtwerden (Joh 12,32; vgl. 3,14; 8,28; 12,34) die Rede ist. Terminologisch begegnet die Rede vom Kreuz darüber hinaus natürlich in den Passionsberichten aller vier Evangelien, des Weite-

---

[9] Zum frühen Bekenntnis zur Erhöhung Jesu s. M. HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: M. Philonenko (Hg.), Le trône de Dieu, WUNT 69, Tübingen 1993, 108–194 (auch in: DERS., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 201, Tübingen 2006, 281–367).

[10] Dtn 21,23; vgl. Gal 3,13. Der Bezug von Dtn 21,23 (wo zunächst nur ‚am Holz hängen' steht) auf den Vorgang Kreuzigung ist in der Tempelrolle von Qumran (11QTemp[a] LXIV 10–12) bestätigt. S. dazu ausführlicher unten Abschnitt 3.1.

[11] Justin, Apol. 1,13,4 (s. das Zitat Anm. 2).

[12] S. zur Palette der frühen Deutungen des Todes Jesu M.-L. GUBLER, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung, OBO 15 Freiburg (CH)/Göttingen 1977; G. FRIEDRICH, Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament, BThSt 6, Neukirchen-Vluyn [2]1985; G. BARTH, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992.

[13] S. dazu J. FREY, Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung. Neutestamentliche Perspektiven, in: J.C. Janowski/B. Janowski/H.P. Lichtenberger (Hg., in Zusammenarbeit mit Annette Krüger), Stellvertretung. Theologische, philosophische und historische Aspekte I. Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004, Neukirchen-Vluyn 2006, 87–121 (= Nr. 6 in diesem Band).

ren in den Reden der Apostelgeschichte (Apg 2,36; | 4,10),[14] in den Deuteropaulinen (Kol 1,20; 2,14; Eph 2,16) und im Hebräerbrief (Hebr 12,2), sowie an einer Stelle der Apokalypse (Apk 11,8), dort freilich in völlig anderem Kontext. Insofern ist *Paulus* nicht nur der erste Zeuge, sondern auch *der neutestamentliche Hauptzeuge* für die theologische Gewichtung der Rede vom Kreuz. Nicht zufällig wurde er immer wieder zum Ausgangspunkt und Maßstab der Rede von „Kreuzestheologie" im Neuen Testament und darüber hinaus.

2. Kreuzestheologie zwischen Martin Luther und Ernst Käsemann

Allerdings ist Kreuzestheologie *kein neutestamentlicher Terminus*. Bei Paulus findet sich zwar die Rede vom „Wort vom Kreuz" (λόγος τοῦ σταυροῦ: 1Kor 1,18), womit die Predigt vom gekreuzigten Christus in spezifischer Zuspitzung bezeichnet ist, doch hat die theologische Rede von einer *theologia crucis* einen klaren historischen und systematischen Ort, der einen Bezug auf urchristliche Gedanken und Sprachformen nicht gerade erleichtert.[15]

Schon ein erster Blick auf die Forschungsliteratur zeigt, dass der Terminus fast nur im protestantischen Kontext[16] und vorwiegend im deutschen Sprachraum gebraucht wird. Englische Beiträge zur „theology of the cross" sind eher selten und gehen weniger von dem im deutschen Sprachraum geprägten prononcierten Sinn aus.[17] Dies zeigt, dass der | Begriff

[14] Dort liegt jeweils das Kontrastschema vor: „ihr habt ihn gekreuzigt – Gott hat ihn auferweckt".

[15] Zur Diskussion s. den Sammelband von A. Dettwiler/J. Zumstein (Hg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament, WUNT 151, Tübingen 2002.

[16] Römisch-katholische Beiträge zur Theologie des Kreuzes sind eher selten. Hinzuweisen ist immerhin auf den großen katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar (1905–1988), der in seiner Trilogie (Herrlichkeit, Theodramatik, Theologik) und in seiner „Theologie der drei Tage" die Christologie als dramatische Kreuzestheologie entwarf. Dabei ist das Kreuz für Balthasar ein trinitarisches Ereignis, es ist freie Selbsthingabe des Sohnes und die Offenbarung der trinitarischen Liebe Gottes. Vgl. außerdem C.M. MARTINI, Gottes Schwäche für den Menschen. Die befreiende Botschaft vom Kreuz, München 2002. So sehr diese Beiträge das Geschehen des Kreuzes theologisch tiefgründig interpretieren, so wenig sind sie an der prononcierten polemisch-kritischen Fassung des Begriffs der ‚theologia crucis' orientiert.

[17] Vgl. R.J. BAUCKHAM, Art., „Theology of the Cross", in: S. Ferguson u.a. (Hg.), New Dictionary of Theology, Downers Grove 1998. Vgl. zur Kreuzestheologie bei Paulus noch C.B. COUSAR, A Theology of the Cross. The Death of Jesus in the Pauline Letters, Ouvertures to Biblical Theology 24, Minneapolis 1993; hingegen nimmt die Arbeit von Raymond Pickett (R. PICKETT, The Cross in Corinth. The Social Significance

trotz der vielfältigen Wirkungsgeschichte der paulinischen ‚Kreuzestheologie'[18] seine eigentümliche Prägung durch die theologischen Distinktionen in der Theologie Martin Luthers erhielt, dessen „theologia crucis" dann allerdings erst im 20. Jahrhundert in die exegetische Diskussion eingeführt wurde,[19] wobei der Terminus in verschiedener Hinsicht neu konnotiert wurde. Dies ist zunächst im Blick auf die angemessene Rede von einer „Kreuzestheologie" im Neuen Testament zu bedenken:

2.1 Martin Luther

Bei Martin Luther begegnet die Rede von der *theologia crucis* vor allem in den frühen Jahren von 1517–19, in Auseinandersetzung mit der | herr-

---

of the Death of Jesus, JSNT.S 143, Sheffield 1997) kaum Bezug auf die Diskussion. Vgl. noch D.K. WILLIAMS, Enemies of the Cross of Christ. A Rhetorical Analysis of the Terminology of the Cross and Conflict in Philippians, JSNT.S 223, Sheffield 2002; interessanterweise schreibt eine neuere Arbeit selbst Lukas eine „Kreuzestheologie" zu: P. DOBLE, The Paradox of Salvation. Luke's Theology of the Cross, MSSNTS 87, Cambridge 1996. Dies zeigt aber, dass der Terminus hier wohl als eingängiger Untertitel aufgenommen wird, auch wenn nicht im engeren, von Paulus geprägten Sinn von Kreuzestheologie die Rede sein kann.

[18] Zu dieser s. den ausführlichen Überblick bei W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther I. 1Kor 1,1–6,11, EKK 7/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991, 192–203. Die *theologische* Gewichtung des Kreuzes wird dort in sehr unterschiedlichen Kontexten aufgewiesen. Zu nennen sind aus dieser Reihe zumindest die antidoketische Betonung des Kreuzes bei Ignatius, Irenäus und Tertullian, die Rede von Kreuzesnachfolge etwa bei Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi oder auch Johannes Tauler, nach Luther dann die Passionschoräle Paul Gerhardts, die theologische Gewichtung des Kreuzes im Pietismus, besonders bei Zinzendorf oder der Rekurs auf das Kreuz im Denken Hamanns und Kierkegaards und schließlich die Rede vom Kreuz bei Bonhoeffer. Auf der anderen Seite gibt es auch eine Geschichte der Abschwächung des Ärgernisses (beginnend mit Doketismus und Gnosis), der ‚Umwertung' des Kreuzes als Triumphzeichen (in Liturgie, Kunst und Herrscherideologie), der philosophischen ‚Aufhebung' (z.B. bei Hegel) und daneben immer die Reaktion der Ablehnung, ja des *odium crucis*, in der das Ärgernis freilich sehr wohl wahrgenommen wurde (z.B. in Goethes Dictum vom „Jammerbild am Holze" oder, besonders prononciert, bei Nietzsche).

[19] So P. BÜHLER, Kreuzestheologie und Soteriologie zwischen Neuem Testament und systematischer Theologie, in: Dettwiler/Zumstein (Hg.), Kreuzestheologie (s. Anm. 19), 265–281, 266, der auf das wiedererwachte Interesse an Luther zu Beginn des 20. Jh.s, auf den allgemeinen Kontext der Dialektischen Theologie und speziell auf das Buch von Walter von Loewenich (W. V. LOEWENICH, Luthers theologia crucis, Witten 1929) verweist. Zur Kreuzestheologie Luthers s. weiter H.-J. IWAND, Theologia crucis, in: ders., Nachgelassene Werke II. Vorträge und Aufsätze, München 1966, 381–398; K. SCHWARZWÄLLER, Theologia crucis. Luthers Lehre von Prädestination nach De servo arbitrio, FGLP 10/39, München 1970; P. BÜHLER, Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluß an Luthers theologia crucis, HUTh 17, Tübingen 1981, 63–285; E. THAIDIGSMANN, Identitätsverlangen und Widerspruch. Kreuzestheologie bei Luther, Hegel und Barth, FThS 8, München 1983, 14–61.

schenden kirchlichen Theologie[20] und vor allem im konkreten Bezug auf die in diesen Jahren virulente Frage der Rechtfertigung durch eigene ‚Werke', um das ‚*facere quod in se est*': In diesem Kontext wird die Antithese zwischen dem *theologus gloriae* und dem *theologus crucis* zum theologischen Programm, besonders prononciert in der Heidelberger Disputation von 1518:[21] Die Kreuzestheologie ist darin der einzige Maßstab ‚wahrer' Theologie. Nur im Gekreuzigten wird Gott zutreffend erkannt.[22] Allein der *theologus crucis* „bringt die Wirklichkeit in Wahrheit zur Sprache"[23]. Diese exklusiven Aussagen stehen in polemischem Gegensatz zur theologischen Methode der scholastischen Gesprächspartner und Gegner Luthers[24] und haben hier ihren systematischen Ort, auch wenn die Denkfigur später auch auf den Streit mit anderen, insbesondere den sogenannten Schwärmern übertragen werden konnte.[25] Die von Luther abgelehnte sogenannte „Herrlichkeitstheologie" ist dabei relativ weit gefasst, sie liegt dort vor, „wo auf irgendeine Weise das Externe, das mit dem Kreuz Christi ein für allemal radikal gesetzt wurde, internalisiert wird"[26].

Luthers polemische Zuspitzung kann sich auf die weisheitskritische Ausrichtung der paulinischen Rede vom λόγος τοῦ σταυροῦ in 1Kor 1,18ff. berufen. Doch ist deutlich, dass diese „kreative Wiederaufnahme der paulinischen Theologie"[27] nicht einfach die Applikation *einzelner* Bibeltexte ist; sie impliziert vielmehr eine hermeneutische Perspektive auf die *ganze* Bibel bzw. die *ganze* Theologie, in der dem Kreuz kriteriologi-

---

[20] S. BÜHLER, Kreuzestheologie (s. Anm. 19), 270; vgl. ausführlich DERS., Kreuz (s. Anm. 19), 79–132.

[21] Zur Auslegung der Thesen der Heidelberger Disputation s. BÜHLER, Kreuz (s. Anm. 19), 102–120. Vgl. auch K.-H. ZUR MÜHLEN, Das Kreuz Jesu Christi und die Kreuzesnachfolge des Christen bei Martin Luther, in: K. Grünwaldt/U. Hahn (Hg.), Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend. Prof. Dr. Volker Weymann zur Verabschiedung in den Ruhestand, Hannover 2007, 117–136, und N. SLENCZKA, Das Kreuz mit dem Ich. Theologia crucis als Gestalt der Selbstdeutung, a.a.O., 99–116.

[22] „*In Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei*" (M. Luther, Heidelberger Disputation, These XX, probatio [WA 1, 362,18f.]).

[23] So die Interpretation bei G. EBELING, Luther. Eine Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, 261f. Vgl. M. Luther, Heidelberger Disputation, These XXI (WA 1, 354,21f.): „*Theologus crucis dicit id quod res est.*"

[24] SCHRAGE, Korinther I (s. Anm. 18), 196, spricht systematisierend von „Moralismus und Spekulation der scholastischen Theologie".

[25] Vgl. die Hinweise bei BÜHLER, Kreuz (s. Anm. 19), 271–275. LOEWENICH, theologia crucis (s. Anm. 19), 14f., hat daher betont, dass die Kreuzestheologie „nicht auf eine besondere Periode seiner Theologie eingeschränkt werden" darf, sondern „ein Prinzip der gesamten Theologie Luthers" ist.

[26] BÜHLER, Kreuz (s. Anm. 19), 275, kann so eine Gemeinsamkeit von scholastischer Theologie, Mystik und Schwärmertum beschreiben, die die Parallelisierungen in Luthers Auseinandersetzung mit diesen Bewegungen verständlich macht.

[27] So BÜHLER, Kreuzestheologie (s. Anm. 19), 274.

sche | Funktion zukommt. In dieser kriteriologischen Bedeutung des Kreuzes besteht eine Gemeinsamkeit mit Paulus,[28] der nicht nur in 1Kor 1 - 2, sondern auch im Galater- und im Philipperbrief die Rede vom Kreuz prononciert zur Geltung bringt. So formuliert er pointiert im ‚eigenhändigen' Schluss des Galaterbriefs: „Es sei mir ferne, mich irgendeiner Sache zu rühmen als allein des Kreuzes unseres Herrn Jesus Christus, durch welchen mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt [gekreuzigt bin]." (Gal 6,14). In der soteriologisch entscheidenden Frage, wessen sich der Mensch letztlich rühmen, worauf er wirklich bauen kann, und in der damit gegebenen Alternative zwischen sichtbaren, aufweisbaren ‚Werken' und Qualitäten und der *sub cruce* verborgenen Weisheit Gottes, der den Gottlosen gerade ohne Werke rechtfertigt, verbinden sich die Horizonte des Paulus und des frühen Luther zu einer fruchtbaren und wirkungsvollen theologischen Denkfigur.[29]

Allerdings ist schon hier auf eine wesentliche Differenz hinzuweisen: Wenn Paulus in 1Kor 1,18 vom λόγος τοῦ σταυροῦ und damit von einem „Wort", einer zugespitzten Botschaft spricht, so ist in Luthers Heidelberger Thesen der Aspekt des „Wortes", des verkündigten *logos*, nicht aufgenommen, vielmehr erfasst er Leiden und Kreuz als „Grundsituation, welche die Kirche und die einzelnen Christen zu allen Zeiten erfahren"[30]. In dieser Verschiebung, die sich zwischen Paulus und Luther beobachten lässt, gründen auch weitere Probleme der neuzeitlichen Rezeption der Kreuzestheologie Luthers.[31]

Im Anschluss an Luther kann es sich bei der Kreuzestheologie nicht um einen Teilaspekt der Theologie, einen locus *de cruce Christi* handeln, sondern nur um eine insgesamt vom alles neu bestimmenden Zentrum des Kreuzes her gedachte Theologie. Andererseits besteht von Luther her noch kein Anlass, mit der exklusiven These „crux sola est nostra theologia" das Wort vom Kreuz in einen Gegensatz zu bringen zur Rede von Christi Auferweckung, die *theologia crucis* einer *theologia resurrectionis* oder einer ‚heilsgeschichtlichen' Theologie antithetisch gegenüberzu|stellen[32] oder

[28] S. VOLLENWEIDER, Weisheit am Kreuzweg. Zum theologischen Programm von 1Kor 1 und 2, in: Dettwiler/Zumstein (Hg.), Kreuzestheologie (s. Anm. 15), 43–58, 43, spricht von einer „kriteriologische(n) Metatheorie", die Paulus in 1Kor 1,18ff. entfaltet.

[29] S. zur Bezugnahme Luthers auf Paulus in der Heidelberger Disputation auch V. STOLLE, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers, ABG 10, Leipzig 2002, 89–94.

[30] STOLLE, Luther (s. Anm. 29), 92.

[31] STOLLE, Luther (s. Anm. 29), 92f.

[32] Zur Entgegensetzung zur „Theologie der Auferstehung" vgl. E. KÄSEMANN, Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1968, 82–113 (bes. 95: „Die reformatorische Antithetik von Kreuzestheologie zur Theologie der Herrlichkeit muß heute unter Umständen sich in der Antithese der Kreuzestheologie zu einer bestimmten, sogar herrschenden Theologie der

aufgrund der zum Kriterium erhobenen paulinischen Kreuzestheologie anderen Zeugen des Neuen Testaments – etwa dem von der ‚Verherrlichung' Christi am Kreuz (Joh 12,28; 13,31f.; 17,1) redenden vierten Evangelisten – den Ketzerhut aufzusetzen.[33]

2.2 Ernst Käsemann

Die angedeuteten kanonkritischen Akzente verbinden sich besonders mit *Ernst Käsemann* (1906–1998), der unter den protestantischen Exegeten des 20. Jh.s wie kein anderer die *Kreuzestheologie* und ihre kriteriale Bedeutung in polemischer Zuspitzung zur Geltung gebracht hat.[34] Und es ist angebracht, den provokativ-reformatorischen Ansatz Käsemanns – wie es sich in Anbetracht des kritischen Ethos dieses Theologen gebührt – kritisch zu bedenken.[35] |

Auferstehung fortsetzen, wenn sie reformatorisch bleiben will." Angespielt ist hier auf W. KÜNNETH, Theologie der Auferstehung, FGLP 6/1, München 1933 (München ^{4}1951; Gütersloh ^{5}1968), dessen Autor in den 60er-Jahren im Rahmen der „Bekenntnisbewegung Kein anderes Evangelium" gegen die Bultmann-Schule und gegen Käsemann Front machte. Die Streitschrift „Der Ruf der Freiheit" ist eine polemische Antwort in dieser Situation, deren Einzelaussagen nicht unbeträchtlich durch die heftigen kirchenpolitischen Kämpfe jener Zeit geprägt sind.

[33] Man mag in Rechnung stellen, dass Luther vorkritisch dachte – doch ist auffällig, dass er in der Heidelberger Disputation neben 1Kor 1,18ff. ausschließlich *johanneische* Aussagen (Joh 10,9; 14,6.8f.) zitiert (s. BoA V 388,26–31).

[34] Vgl. insbesondere die Arbeiten: E. KÄSEMANN, Erwägungen zum Stichwort ‚Versöhnungslehre im Neuen Testament', in: E. Dinkler (Hg.), Zeit und Geschichte (FS R. Bultmann), Tübingen 1964, 47–59; DERS., Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus, in: DERS., Paulinische Perspektiven, Tübingen ^{2}1972, 61–107; DERS., Die Gegenwart des Gekreuzigten (1967), in: DERS., Kirchliche Konflikte I, Göttingen 1982, 76–91; S. auch die nachgelassenen Vorträge Käsemanns in DERS., In der Nachfolge des Gekreuzigten Nazareners. Aufsätze und Vorträge aus dem Nachlass, hg. v. R. Landau und W. Kraus), Tübingen 2005.

[35] Natürlich lässt sich die komplexe Theologie Käsemanns hier nicht ausreichend würdigen. S. zur Analyse der Johannesinterpretation Käsemanns meine Ausführungen in J. FREY, Die johanneische Eschatologie I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1997, 160–170. Allgemein zur Theologie Käsemanns E.F. OSBORN, Historical Critical Exegesis – Käsemann's Contribution, AusBR 19 (1971), 17–35; G. SAUTER, Systematische Gesichtspunkte in Ernst Käsemanns Römerbrief-Kommentar, VF 21 (1976), 80–94; P. GISEL, Histoire et vérité. La théologie dans la modernité Ernst Käsemann, Théologie historique 41, Genf 1977; H.-J. SCHMITZ, Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolph Sohm und Ernst Käsemann, Themen und Thesen der Theologie, Düsseldorf 1977; R.A. HARRISVILLE, Crux sola nostra theologia. A Retrospective Review of the Work of Ernst Käsemann, RSR 11 (1985), 256–258; B. EHLER, Die Herrschaft des Gekreuzigten. Ernst Käsemanns Frage nach der Mitte der Schrift, BZNW 46, Berlin 1986; P. STUHLMACHER, Ernst Käsemann zum 80. Geburtstag, ThLZ 111 (1986), 860–862; D.V. WAY, The Lordship of Christ. Ernst Käsemann's Interpretation of Paul's Theology, OTM, Oxford 1991; P.F.M. ZAHL, Die Rechtferti-

Ernst Käsemann verstand sich – spätestens seit seiner Marburger Studienzeit – als dezidiert *lutherischer Theologe*[36]; er hat die reformatorische Erkenntnis der Zentralstellung der *Rechtfertigungslehre* in der paulinischen Theologie – im Unterschied zu weiten Teilen der heutigen internationalen Paulusforschung – nachdrücklich bejaht.[37] Die Rechtfertigung des Gottlosen durch Christus aus Gnade war Hauptthema seiner theologischen Arbeit, sie war für ihn das, ‚was Christum treibet', die Mitte der Schrift und der eigentliche *Kanon im Kanon*.[38]

In der wissenschaftlichen *Tradition der Bultmann-Schule*, der er sich – bei allem Widerspruch zu seinem Lehrer[39] – verpflichtet wusste, teilte Kä-

gungslehre Ernst Käsemanns, CThM B 13, Stuttgart 1996; R.P. MARTIN, Art. Käsemann, Ernst, in: D.K. McKim (Hg.), Historical Handbook of Major Biblical Interpreters, Downers Grove/Leicester 1998, 500–505; W. SCHRAGE, Zum Tode von Ernst Käsemann, ZNW 89 (1998), 3f.; A.K. PETERSEN, I korsets tegn. Ernst Käsemanns teologi, DTT 61/2 (1998), 133–156; P.F.M. ZAHL, A Tribute to Ernst Käsemann and a Theological Testament, Anglican Theological Review 80 (1998), 382–394; E.F. OSBORN, Art. Käsemann, Ernst, in: J.H. Hayes (Hg.), Dictionary of Biblical Interpretation II, Nashville 1999, 14–16.

[36] Käsemann wurde „nach eigenem Zeugnis durch die ‚Luther-Renaissance' in seiner Jugend stark geprägt" (so EHLER, Herrschaft [s. Anm. 35], 108). Vgl. zu dieser theologischen Bewegung H. ASSEL, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege. Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935), FSÖTh 72, Göttingen 1994. Während Käsemanns Promovendenzeit erschien 1929 das einflussreiche Werk Walther von Loewenichs zu Luthers theologia crucis (s.o. Anm. 19).

[37] Vgl. KÄSEMANN, Heilsbedeutung (s. Anm. 34), 61: „Mit äußerster Schärfe muß behauptet werden, daß Paulus historisch wie theologisch von der reformatorischen Einsicht her verstanden werden muß. Jede andere Perspektive erfaßt bestenfalls Teile seines Denkens, nicht das Zentrum."

[38] Vgl. EHLER, Herrschaft (s. Anm. 35), 279; vgl. weiter a.a.O., 329ff.

[39] Hinzuweisen ist auf die Diskussion in wesentlichen Einzelfragen: Gegen Bultmann behauptete Käsemann die Notwendigkeit der Rückfrage nach dem historischen Jesus und inaugurierte damit die ‚neue Frage' nach dem historischen Jesus (s. E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51 [1954], 125–153; auch in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 187–214); gegen Bultmann sah Käsemann die Apokalyptik als ‚Mutter der christlichen Theologie' an (E. KÄSEMANN, Die Anfänge christlicher Theologie, ZThK 57 [1960], 160–185, auch in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 82–104; E. KÄSEMANN, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, ZThK 59 [1962], 257–284, auch in: DERS., Versuche II, 105–131) und widersprach von diesem apokalyptischen Verständnis der Christologie ausgehend der anthropologischen Paulusdeutung Bultmanns und erfasste das paulinische Verständnis der Rechtfertigung als effektiv-schöpferisch und Gehorsam fordernd (E. KÄSEMANN, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, ZThK 58 [1961], 367–378, auch in: DERS., Versuche II, 181–193). Nicht zuletzt etablierte Käsemann gegen seinen Lehrer eine diametral entgegengesetzte Sicht des Johannesevangeliums, das nun nicht als antidoketisch, sondern als naiv doketisch und in seiner Kanonizität fragwürdig erscheint (E. KÄSEMANN, Rez. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, VuF 3 [1946/47], 182–201; DERS., Jesu letzter

se|mann die Überzeugung, dass historische Kritik auf der Basis der Reformation nicht nur legitim, sondern geradezu gefordert ist, weil die Kritik falsche Versuche der Selbstsicherung des Glaubens heilsam zerschlägt.[40] Im Streit mit biblizistischen Ansätzen sowie im Kontext der ökumenischen Bewegung hat Käsemann die historischen Erkenntnisse der Bibelwissenschaft entschlossen auf die Frage des biblischen Kanons bezogen: Wenn im Neuen Testament verschiedene, ja sogar widersprüchliche Entwürfe nebeneinander stehen, wenn der Kanon also nicht die Einheit der Kirche, sondern nur die Vielfalt der Konfessionen begründet,[41] dann ist die Unterscheidung der Geister innerhalb der Schrift unumgänglich: Die Frage nach der theologischen Wahrheit stellt sich somit als Frage nach der Mitte der Schrift, nach einem ‚Kanon im Kanon': Die Kontroverstheologie wird auf diese Weise dezidiert innerhalb der Grenzen des neutestamentlichen Kanons ausgetragen. Dies ist auch gegenüber Luthers kanonkritischen Bemerkungen im Blick auf einzelne neutestamentliche Schriften (Jakobus, Judas, Hebräer, Apokalypse) qualitativ neu.

Weil sich für Käsemann als lutherischen Theologen die Orientierung an Paulus von selbst versteht, wird nun die *paulinische*, auf die Rechtfertigung des Gottlosen fokussierte *Theologie zum sachkritischen Maßstab*, an dem sich nicht nur die kirchlichen Lebensäußerungen der Gegenwart, sondern die anderen Zeugnisse des Neuen Testaments kritisch messen lassen müssen. Von Paulus her erfahren die ‚heilsgeschichtliche' Theologie des Lukas,[42] die vermeintlich naiv doketische johanneische | Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie[43] und die als ‚frühkatholisch' zusammenge-

Wille nach Johannes 17. Vorträge, Tübingen 1966 [⁴1980]; s. dazu FREY, Eschatologie I [s. Anm. 35], 160–170).

[40] Zum „tiefen inneren Sachzusammenhang" der historisch-kritischen Methode mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre s. die grundlegenden Erwägungen bei G. EBELING, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, ZThK 47 (1950), 1–46 (43).

[41] E. KÄSEMANN, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, EvTh 11 (1951/52), 13–21 (auch in: DERS., Versuche I [s. Anm. 39], 214–223; auch in: ders. [Hg.], Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion, Göttingen 1970, 124–133).

[42] Vgl. z.B. E. KÄSEMANN, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: DERS., Versuche I (s. Anm. 39), 109–134, besonders 130–134. Dort (133) formuliert Käsemann: In der Apg „hat sich Fiktion in die Verkündigung gemengt. Theologia gloriae verdrängt jetzt die theologia crucis"; das Kreuz werde im Rahmen der Heilsgeschichte nicht mehr als Skandalon verstanden, sondern als ein „Mißverständnis der Juden, das durch Gottes Eingriff zu Ostern … korrigiert worden ist".

[43] Vgl. KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 39), 29: Bei Johannes ist „das Kreuz nicht länger der Schandpfahl dessen, welcher der Verbrecher Geselle wurde. Es ist der Erweis der sich dahingebenden göttlichen Liebe und siegreicher Rückkehr aus der Fremde zum sendenden Vater." A.a.O., 111: Bei Johannes fehle „die tiefe Paradoxie, daß Auferstehungs-

fassten – freilich sehr unterschiedlichen – Entwürfe, die Amtstheologie der Pastoralbriefe,[44] das im Judasbrief vorliegende Glaubensverständnis[45] und die Eschatologie des Zweiten Petrusbriefs[46] – schärfste Kritik.

Im Unterschied zu Rudolf Bultmann und dessen anthropologischer Deutung der paulinischen Theologie[47] ist für Käsemann die paulinische Theologie von der *Christologie* her bestimmt.[48] Auch die Rechtfertigungslehre ist „angewandte Christologie" und nicht „auf dem Weg über eine Glaubenslehre anthropologisch zu verselbständigen", so sehr „die Christologie von der Rechtfertigungslehre her interpretiert … werden muß"[49]. Dabei betont Käsemann besonders den Aspekt der *Herrschaft* Christi bzw. der Herrschaft Gottes durch Christus[50] – im Rückgriff auf jenes apokalyptische Denken, das für ihn an der Wiege des österlichen Christusbekenntnisses steht.[51] Der Sinn der Auferweckung Christi ist es gerade, dass er „herrschen muß" (1Kor 15,25) bis zur Unterwerfung | aller Mächte und Gewalten und bis zur universalen Aufrichtung der Herrschaft Gottes. Diese apokalyptische Weltsicht, in der die Welt als ein Kampffeld von Mächten erfasst wird, dürfte bei Käsemann nicht zuletzt durch Erfahrungen des Kirchenkampfs gestützt sein, in dem die Entgegensetzung der Herrschaft Christi gegen alle menschlichen – politischen und kirchlichen – Mächte zu bewähren war.[52] Christi Herrschaft zielt auf leiblichen Gehorsam in der

---

macht nur im Schatten des Kreuzes erfahren wird und Auferstehungswirklichkeit irdisch den Platz unter dem Kreuze bedeutet."

[44] KÄSEMANN, Amt (s. Anm. 42), 127–130.

[45] Vgl. zu Jud 3 KÄSEMANN, Kanon (s. Anm. 41), 214–223, 220f.: „Hier wirkt der Geist ja nicht mehr auch durch die Überlieferung, sondern hier geht er in der Tradition auf, ist deshalb ... das kirchliche Lehramt Besitzer des ;Amtsgeistes', ... kurz: ist die Grenze des Urchristentums überschritten und der Frühkatholizismus etabliert."

[46] Vgl. E. KÄSEMANN, Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie, in: DERS., Versuche I (s. Anm. 39), 135–158, 147: „Das Kreuz ist aus der Botschaft verschwunden, die gloria Christi dominiert."

[47] Vgl. R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, UTB 630, hg. v. O. Merk, Tübingen ^{9}1984, 192: „Jeder Satz über Gott ist zugleich ein Satz über den Menschen und umgekehrt. Deshalb und in diesem Sinne ist die paulinische Theologie zugleich Anthropologie."

[48] Vgl. EHLER, Herrschaft (s. Anm. 35), 279–282.

[49] E. KÄSEMANN, An die Römer, HNT 8a, Tübingen ^{3}1974, 89. Im Hintergrund steht die christologische Begründung der Glaubensgerechtigkeit nach Röm 3,24.

[50] Dazu EHLER, Herrschaft (s. Anm. 35), 282–291.

[51] Vgl. KÄSEMANN, Anfänge (s. Anm. 39); DERS., Thema (s. Anm. 39); s. zur Sache EHLER, Herrschaft (s. Anm. 35), 291–299, der mit gewissem Recht die Apokalpytik als „Mutter der Theologie" Ernst Käsemanns bezeichnet (291).

[52] Als Pfarrer einer vom Bergbau geprägten Gemeinde in Gelsenkirchen wurde Käsemann „im Herbst 1937 wegen seines Engagements für kommunistische Bergarbeiter inhaftiert; die Gestapo nahm Anstoß an Käsemanns Zitat von Jes 26,13: ‚Herr, unser Gott, es herrschen wohl andere Herren über uns denn du; aber wir gedenken doch allein

Realität der Welt, letztlich auf den Gehorsam gegenüber dem ersten Gebot, der dem aus Gnade Gerechtfertigten kompromisslos aufgegeben ist. Allerdings ist Christi Herrsein in der Realität der Welt niemals ‚objektiv' zu fassen: Christus ‚der Herr' ist kein anderer als der Gekreuzigte, und von seinem *Kreuz* her bestimmt sich die Art und Weise seiner Herrschaft.[53]

Für die Aussage, dass nichts anderes als das Kreuz Christi „Grund und Maß für die Christologie" sein kann, beruft sich Käsemann auf den Systematiker *Martin Kähler*. Dessen Programmschrift[54] habe „in gewisser | Hinsicht das … Thema der Entmythologisierung eingeleitet und vorweggenommen"[55], denn Kähler zufolge werde durch die Kreuzestheologie „die Christologie … aus der Metaphysik … in die Geschichte und damit in das Reich unserer Wirklichkeit verpflanzt"[56].

Rechte Theologie kann also für Käsemann – im Anschluss an Luther und Kähler – allein *theologia crucis* sein. Sie – und allein sie – sichert gegen die mit Mythologie und Metaphysik verbundene religiöse Illusion den Realitätsbezug des christlichen Glaubens. „‚Theologia crucis' meint Zer-

---

dein und deines Namens.'" (K.F. ULRICHS, Art. Käsemann, Ernst, BBKL 18 [2001], 775–778). Vgl. EHLER, Herrschaft (s. Anm. 35), 297f.: „Der letzte Grund dafür, daß E. Käsemann die apokalyptische Struktur der Eschatologie für theologisch verbindlich hält, liegt … letztlich in seiner Biographie: Die ‚apokalyptischen' Erfahrungen mit dem Dritten Reich ließen ihn die Welt als eine von sich bekämpfenden Mächten beanspruchte erfahren. Weil die Apokalyptik die Welt als eine besessene, unter Herrschaft stehende zeigt …, hält er sie für äußerst *realitätsgerecht*. … Die Apokalyptik weiß nach E. Käsemann *sachgemäß* um die ständige Angefochtenheit des Glaubenden, der seinem Herrn Gehorsam leisten soll in einer Welt, die sich als Kampfplatz Gottes mit widergöttlichen Mächten darstellt."

[53] Die enge Verbindung von Kreuz, Herrschaft und 1. Gebot hat P. STUHLMACHER, Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie, in: DERS., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur Biblischen Theologie, Göttingen 1981, 192–208, 193, paraphrasiert: „Christus geht für uns in den Tod als der eine, der bis zum Tode am Kreuze gehorsam bleibt; als dieser Eine und Gehorsame wird er von Gott auferweckt und zum Herrn der Welt inthronisiert; die Gemeinde gewinnt an der ein für allemal mit Gott verbindenden Kraft des Todes und der Auferweckung Jesu Teil, indem sie dem Gekreuzigten gehorsam als ihrem Herrn nachfolgt, d.h. indem sie eintritt in Jesu Erfüllung des 1. Gebotes, niemanden Herr sein läßt als Gott in Christus allein und dafür ihr Kreuz auf sich nimmt."

[54] M. KÄHLER, Das Kreuz. Grund und Maß der Christologie (1911), in: DERS., Schriften zur Christologie und Mission. Gesamtausgabe der Schriften zur Mission. Mit einer Bibliographie, ThB 42, München 1971, 292–350. Ein zweiter Gewährsmann für Käsemann ist interessanterweise Adolf Schlatter, der in einem Vortrag „Das Kreuz Jesu unsere Versöhnung mit Gott" 1929 das Kreuz Jesu als die Waffe bezeichnete, mit der Jesus unsere falschen Gottheiten vernichtet (KÄSEMANN, Heilsbedeutung [s. Anm. 34], 65 Anm. 5).

[55] KÄSEMANN, Heilsbedeutung (s. Anm. 34), 64.

[56] KÄHLER, Kreuz (s. Anm. 54), 302; zit. bei KÄSEMANN, Heilsbedeutung (s. Anm. 34), 64f.

schlagung jeder – auch frommen – Illusion“[57]. Die Funktion der Kreuzestheologie für das theologische Denken ist also nach Käsemanns Urteil eine wesentlich kritische, ja polemische. Kreuzestheologie gehört „von vorneherein in die Kontroverstheologie“[58], und sie verliert ihre Kraft, wenn in anderer Weise – Käsemann nennt es gerne ‚erbaulich‘ – vom Kreuz geredet wird.

Diese polemische Zuspitzung wird für Käsemann zum Kriterium einer echten *theologia crucis*: Wo vom Tod Jesu ohne eine solche Akzentuierung gesprochen wird und das Kreuz „nicht länger der Schandpfahl“ ist,[59] kann von Kreuzestheologie nicht mehr die Rede sein. Weil Käsemann eben dies für die johanneische Rede vom Tod Jesu diagnostiziert und in anderer Weise auch für die lukanische Theologie, in der er das Kreuz heilsgeschichtlich eingeebnet sieht, wird eine Kreuzestheologie in diesem eigentlichen Sinne nur noch Paulus und dann vielleicht noch in eingeschränktem Sinne dem Evangelisten Markus[60] zugeschrieben, während die lukanische und frühkatholische Theologie auf der einen Seite und die johanneische Theologie auf der anderen Seite theologisch fragwürdig erscheinen müssen.

Grundlage für diese Zuordnung der Kreuzestheologie zu einer spezifischen polemischen Konstellation ist zunächst die Beobachtung, dass | Paulus gerade in zwei verschiedenen polemischen Zusammenhängen – gegenüber dem in den Korintherbriefen wahrgenommenen hellenistischen ‚Enthusiasmus‘ wie gegenüber dem galatischen (und auch im Philipperbrief reflektierten) Nomismus – mit dem *Kreuz* Christi argumentiert.[61] Daher liegt nach dem Urteil Käsemanns in der *theologia crucis* die polemische Speerspitze der paulinischen Rechtfertigungslehre wie auch der paulinischen Theologie überhaupt vor.

Diese – allerdings nur im Groben – zutreffende Beobachtung an den paulinischen Hauptbriefen wird von Käsemann nun verallgemeinert und über Paulus und die Situation seiner Verkündigung hinaus zu einer spezifischen Geschichtsauffassung ausgebildet, derzufolge Glaube in der Nach-

---

[57] EHLER, Herrschaft (s. Anm. 35), 306.

[58] KÄSEMANN, Heilsbedeutung (s. Anm. 34), 64.

[59] KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 39), 29.

[60] S. zur Diskussion E. CUVILLIER, Die „Kreuzestheologie“ als Leseschlüssel zum Markusevangelium, in: Dettwiler/Zumstein (Hg.), Kreuzestheologie (s. Anm. 15), 107–150 (dort 107 Anm. 1 zu Vertretern dieser Einordnung, die erst seit ca. 1960 vorgenommen wurde); s. auch M. EBNER, Kreuzestheologie im Markusevangelium, a.a.O., 151–168.

[61] Dies wird bereits generalisiert, wenn KÄSEMANN, Heilsbedeutung (s. Anm. 34), 71, formuliert, „daß die paulinische Kreuzesbotschaft ... sich ... eindeutig gegen die Gesetzesfrömmigkeit judenchristlicher Kreise und den Enthusiasmus in der hellenistischen Kirche wendet“.

folge des Gekreuzigten immer in einer „Doppelfront“[62] steht, im Ringen zwischen Orthodoxie und Enthusiasmus, „Ideologie und Illusion“[63]. In den Auseinandersetzungen des Paulus mit den sogenannten Enthusiasten in Korinth und den Nomisten in Galatien sowie im Philipperbrief findet Käsemann somit ein Paradigma, in dem er den Kampf des Christenmenschen überhaupt zu deuten vermag, und in dieses Schema werden auch die anderen neutestamentlichen Zeugen eingeordnet: das vierte Evangelium tendiert zum enthusiastischen Konventikeltum, der Frühkatholizismus zur institutionellen Domestizierung des Geistes. Nicht zuletzt dürfte sich Käsemanns eigene kirchenpolitische Position in Württemberg im Kampf zwischen amtskirchlicher Erstarrung und | konventikelhaftem Pietismus in diesem Paradigma wiedererkennen lassen.

2.3 Probleme der Definition von theologia crucis und offene Fragen

Für die Diskussion der Frage, was Kreuzestheologie ist und was sie zu leisten vermag, sind diese Aspekte von Bedeutung, weil wesentliche Konnotationen des profilierten Verständnisses von *theologia crucis* in der neueren Diskussion nicht nur von den Distinktionen Luthers, sondern mindestens ebenso sehr von den exegetischen Konstruktionen Ernst Käsemanns beeinflusst sind. Insbesondere wenn als Bedingung der Möglichkeit der Rede von „Kreuzestheologie“ in einer neutestamentlichen Schrift gefordert wird, dass vom Kreuz nicht nur in einer theologisch bedeutsamen oder bestimmenden Weise, sondern grundsätzlich polemisch die Rede ist, dann liegt ein Einfluss der Käsemann'schen Distinktionen vor.

Implizierte schon Luthers Rede von der *theologia crucis* eine Verschiebung von der weisheitskritisch ausgerichteten paulinischen Rede vom „Wort vom Kreuz“ hin auf eine existentiell-anthropologische Grundsitua-

---

[62] KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 39), 158. S. DERS., Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem, in: DERS., Versuche I (s. Anm. 39), 168–186, 178: „Genauso hat Paulus zeitlebens in einer Doppelfront gegen judaisierendes Christentum und radikal gnostischen Enthusiasmus gestanden, von beiden zugleich befehdet und in eigenartiger theologischer Dialektik die Gegner gegeneinander ausspielend.“

[63] KÄSEMANN, Wille (s. Anm. 39), 158; vgl. a.a.O., 152: „Frühkatholizismus“ – „Konventikel mit gnostisierenden Tendenzen“; vgl. DERS., Ketzer (s. Anm. 62), 179: „Orthodoxie“ – „Konventikel“. Diese Konstruktion wurde zunächst an Paulus entwickelt und von hier aus auch auf die Sicht der johanneischen Gemeinde übertragen, in der Käsemann den Presbyter von 3. Joh ebenfalls in einer Doppelfront zwischen der radikal doketischen Gnosis und einer im Frühkatholizismus erstarrenden Großkirche steht (KÄSEMANN, Wille [s. Anm. 39], 178). Vgl. dazu auch R. DINGER, Der johanneische Weg zum Verstehen des Glaubens. Eine Aufzeichnung des Gesprächs über die Auslegung des Johannesevangeliums zwischen Rudolf Bultmann und seinen Schülern unter besonderer Berücksichtigung des Beitrages von Ernst Fuchs, Diss. theol. (masch), Tübingen 1978, 52. Dinger (ebd.) redet sogar von einer „Geschichtsideologie“.

tion, so wird in der Fassung Käsemanns die rekonstruierte paulinische Konfliktsituation generalisiert und zur Bedingung der Möglichkeit rechter christlicher Verkündigung erklärt. Neu bei Käsemann ist insbesondere die kanonkritische Wendung der Rede von der Kreuzestheologie, die auch weit über die kanonkritischen Bemerkungen Luthers, etwa in seinen Vorreden zum Jakobusbrief, zum Judasbrief oder zur Apokalypse hinausgeht. Die historische Frage, welche neutestamentlichen Zeugnisse eine – spezifisch definierte – *theologia crucis* repräsentieren und welche nicht, wird nun mit der Implikation aufgeladen, dass das Fehlen einer Kreuzestheologie als theologisches Defizit zu werten sei, so dass nun neutestamentliche Zeugen wie die johanneischen Schriften oder die als frühkatholisch gewerteten Autoren in ihrer Kanonizität fragwürdig werden. In der weiteren exegetischen Diskussion wurde im Gegenzug zur Kritik Käsemanns (und anderer Interpreten) durchgehend deutlich, dass die von ihm an Lukas, Johannes oder den späten Briefen des Neuen Testaments geübte Sachkritik aus einem allzu einseitig paulinischen, die jeweilige Kommunikationssituation verkennenden, letztlich unhistorischen Maßstab erging und in fast allen Fällen zu revidieren ist.[64] |

Auch im Blick auf die *Wahrnehmung der paulinischen Zeugnisse* stellen sich kritische Fragen: Ist die Position des Apostels wirklich richtig erfasst mit jener einfachen Beschreibung kirchenpolitischer Fronten ‚zwischen rechts und links'[65]? Lassen sich die Aussagen in 1Kor und Gal einfach zwei diametral entgegengesetzten Fronten und Herausforderungen zuordnen? Muss man nicht mit komplexeren Diskursen rechnen? Und schließlich: Wie stellt sich für Paulus das Verhältnis von Kreuz und Auferstehung dar? Ist die *theologia crucis* wirklich, wie Käsemann dezidiert festhält, bei Paulus und darüber hinaus „das zentrale und in gewisser Hinsicht alleinige Thema" paulinischer und damit christlicher Theologie?[66] Hat Paulus nicht auch eine *theologia resurrectionis* vertreten, und in welchem Verhältnis stünde eine solche zur Kreuzestheologie? Diese Fragen bedürfen der differenzierten exegetischen Diskussion.

---

[64] Dies kann hier nicht im einzelnen belegt werden. S. zum Johannesevangelium meine umfassende Auseinandersetzung in: J. FREY, Die „theologia crucifixi" des Johannesevangeliums, in: Dettwiler/Zumstein (Hg.), Kreuzestheologie (s. Anm. 15), 169–238 (auch in: J. FREY, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. v. J. Schlegel, WUNT 307, Tübingen 2013, 485–554). Zum Problem des Frühkatholizismus s. etwa F. HAHN, Das Problem des Frühkatholizismus, in: DERS., Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Gesammelte Aufsätze I, Göttingen 1986, 39–56; DERS., Frühkatholizismus als ökumenisches Problem, a.a.O., 57–75.

[65] Diese Terminologie wird auch übernommen bei W. SCHRAGE, Der gekreuzigte und auferweckte Herr. Zur theologia crucis und theologia resurrectionis bei Paulus, ZThK 94 (1997), 25–38, 29f.

[66] KÄSEMANN, Heilsbedeutung (s. Anm. 34), 87.

Im Blick auf die *Definition* von „Kreuzestheologie" ist offenkundig, wie stark mit Berufung auf Luther, aber verstärkt durch Käsemann sachlich-theologische Werturteile mit dieser Bestimmung verknüpft sind. Vielleicht ist es geraten, derartige Urteile in der Frage nach Kreuzestheologien im Neuen Testament zunächst zurückzuhalten, wenn man die historisch-exegetische Nachfrage nicht allzu sehr belasten will. Die lutherische Alternative zwischen Kreuzes- und Herrlichkeitstheologie ist eben „keine historische, sondern eine systematisch-theologische Kategorie", die immer „die Gefahr in sich birgt, daß sie in anachronistischer Weise an die urchristlichen Texte herangetragen wird"[67].

Wenn z.B. gefordert wird, dass von Kreuzestheologie nur dann die Rede sein könne, wenn Jesu Tod am Kreuz in kritisch-polemischer Weise zur Sprache gebracht wird,[68] dann ist dagegen einzuwenden, dass nicht jede Äußerung über Jesu Kreuzestod in polemischer Absicht erfolgen kann. | Eine solche lässt sich z.B. in den Passionsberichten der Evangelien schwerlich erkennen – nicht zuletzt aufgrund der narrativen Anlage der Texte. Gewiss erhält das Kreuz Jesu z.B. im markinischen Aufriss eine kriteriologische Funktion für die Erkenntnis Jesu als Messias und Gottessohn – gleichwohl ist die redaktionsgeschichtliche Vermutung, dass Markus hier gegen eine ihm vorausliegende anders ausgerichtete Christologie argumentiere, am markinischen Text keineswegs zwingend zu belegen.[69] So sehr es zutrifft, dass Christi Herrschaft und die Bedeutung seines Todes am Kreuz strittig sind, so wenig lässt sich eine polemische Stoßrichtung für jede veritable theologische Äußerung fordern.

Wenn dennoch zur Sprache kommen soll, was mit der urchristlichen Rede vom Kreuz zur Geltung gebracht wird, scheint es mir angemessener, eine etwas weitere Definition zugrunde zu legen und in diesem weiten Sinn dann von Kreuzestheologie sprechen, wenn *nicht nur das Sterben Jesu an sich, sondern die spezifische Art seines Todes am Kreuz theologische Gewichtung erfährt*.[70] Dies kann dann in verschiedenen Kontexten und bei

[67] So U.B. MÜLLER, Zur Eigentümlichkeit des Johannesevangeliums. Das Problem des Todes Jesu, ZNW 88 (1997), 24–55, 26.

[68] Vgl. etwa U. LUZ, Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament, EvTh 34 (1974), 116–141, 139f., der „echte Kreuzestheologie" bei Paulus und Markus von einer „Pseudokreuzestheologie" unterscheidet. Echte Kreuzestheologie zeichnet sich durch die Wertung des Kreuzes als des exklusiven Heilsgrundes und durch ihren kritischen Impetus aus.

[69] Versuche, eine vormarkinische Wundersammlung mit aretalogischem Charakter und einer damit eher ‚herrlichkeitschristologisch' zu bestimmenden Ausrichtung zu rekonstruieren, sind in der neueren Forschung methodologisch fragwürdig geworden.

[70] S. dazu FREY, „theologia crucifixi" (s. Anm. 64), 169–238, 176. Weiter zur Definition H.-W. KUHN, Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, ZThK 72 (1975), 1–46, 26; F. VOUGA, Ist die Kreuzestheolo-

verschiedenen Autoren wieder in unterschiedlicher Weise geschehen. Wenig hilfreich erscheint es hingegen, die Rede von Kreuzestheologie ganz auf Paulus zu beschränken oder allein in der von ihm vertretenen Denkweise eine veritable Theologie zu erblicken. Natürlich stellt sich dann sofort die weitergehende Frage nach dem Verhältnis der paulinischen Theologie zu andersartigen, am Kreuz Christi ausgerichteten theologischen Denkweisen – etwa im Markus- oder im Johannesevangelium – oder zu anderen neutestamentlichen Formen der Rede vom Tod Jesu. Doch würde eine Reflexion der damit verbundenen Probleme den Rahmen des vorliegenden Beitrags sprengen. |

3. Die Rede vom Kreuz bei Paulus

3.1 Voraussetzungen der Rede vom Kreuz bei Griechen und Juden[71]

Dass das Kreuz Jesu bzw. die spezifische Art seines Sterbens theologische Gewichtung des Kreuzes erfährt, ist angesichts der Konnotationen, die die Kreuzesstrafe, der „garstigste Tod des Kreuzes" (*mors turpissima crucis*)[72] für antike Leserinnen und Leser hatte, alles andere als selbstverständlich.[73] Eine Kreuzigung galt als derart obszön, dass gebildete Rhetoren sie in der Regel mit vornehmem Schweigen übergingen und kaum ein antiker Schriftsteller sie im Detail beschreibt.[74] Wenn die Götter der Griechen und Römer sich von den Menschen gerade dadurch unterschieden, dass sie nicht sterben konnten, so konnte der Sachverhalt, dass die Christen einen

gie das hermeneutische Zentrum des Neuen Testaments?, in: Dettwiler/Zumstein (Hg.), Kreuzestheologie (s. Anm. 15), 284–326.

[71] Diese können hier nur in äußerster Knappheit angedeutet werden. Vgl. dazu grundlegend M. HENGEL, Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit" des „Wortes vom Kreuz"; erweiterte englische Fassung: DERS., Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross, Philadelphia 1989, auch in: DERS., Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 234, Tübingen 2008, 594–652; weiter KUHN, Jesus als Gekreuzigter (s. Anm. 70), 1–46, 3–11; DERS., Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit, ANRW 2.25.1 (1982), 648–793.

[72] So Origenes, in Matth. 27,22ff. (GCS 38,259).

[73] Dies ist angesichts der langen Geschichte christlicher Domestizierung und Verklärung des Kreuzes für heutige Rezipienten nur schwer nachzuvollziehen. Vielleicht hat die viel diskutierte filmische Darstellung der „Passion Christi" durch Mel Gibson zumindest diesbezüglich das Bewusstsein geschärft.

[74] S. dazu HENGEL, Mors (s. Anm. 71), 139, der Herodot 9,120 zitiert und auf nur wenige ausführlichere Darstellungen erst aus römischer Zeit verweist. Vgl. a.a.O., 148f. und 172ff. Die ausführlichsten Berichte sind die Passionsberichte der Evangelien. Nach Cicero, Pro Rabirio 5,16 ist das bloße Wort Kreuz und sogar der Gedanke daran eines römischen Bürgers und eines freien Menschen unwürdig.

Gekreuzigten anbeteten, der – aufgrund der Ordnungsgewalt des römischen Statthalters und somit nach römischem Empfinden gewiss zu Recht – den Tod eines Sklaven oder eines gemeinen Verbrechers erlitten hatte, antiken Zeitgenossen nur als Torheit (μωρία))[75], Verrücktheit (μανία)[76] und ein maßloser Aberglaube[77] erscheinen. „Der Kern der christlichen Botschaft, den Paulus als λόγος τοῦ σταυροῦ charakterisiert, widersprach nicht nur der römischen Staatsräson, sondern überhaupt gemeinantiker Religiosität und hier wieder besonders dem Gottesbild aller Gebildeten"[78]. Den Glauben, dass der Sohn des einen wahren Gottes den Verbrechertod am Kreuz gestorben war, konnte man nur Verrückten zumuten.

Für Juden, die in ihrer jeweiligen | Umwelt – und in besonderer Konzentration in Judäa[79] – die Praxis der Kreuzigung gleichfalls kannten, kam ein weiterer Aspekt hinzu: In Dtn 21,23 wird ein „ans Holz Gehängter" ausdrücklich als ein Verfluchter bezeichnet wird. Diese Aussage wird in der Tempelrolle von Qumran nicht mehr – wie ursprünglich im Deuteronomium – auf die (zur Abschreckung praktizierte) Zurschaustellung eines Leichnams, sondern auf das Aufhängen eines noch Lebenden, „so daß er stirbt", bezogen.[80] Dabei dürfte das hebräische תלה („aufhängen") konkret den Sachverhalt der Kreuzigung bezeichnen, wie der Pescher Nahum mit seinem Verweis auf die unter Alexander Jannai vorgenommenen Kreuzi-

---

[75] 1Kor 1,21.

[76] Justin, Apol. 1,13,4

[77] Plinius, Epist.10,96,4: *superstitionem pravam immodicam*.

[78] HENGEL, Mors (s. Anm. 71), 127.

[79] Die Kreuzigung war schon unter Persern (vgl. Herodot, Hist. 1,128,2), dann unter Alexander (vgl. Curtius Rufus, Historia Alexandri 4,4,17, zur Kreuzigung von 2000 Überlebenden der Belagerung von Tyros) und den Diadochen (zu Antiochus IV s. Josephus, Ant. Iud. 12 § 256) angewandt worden und wird in Palästina spätestens seit den Makkabäeraufständen als Kapitalstrafe gebräuchlich gewesen sein (vgl. M.O. WISE, Art. Crucifixion, in: L.H. Schiffman/J.C. VanderKam [Hg.], Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls I, Oxford 2000, 158f.; J.A. FITZMYER, Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature and the New Testament, CBQ 40 [1978], 493–513). Als innerjüdisch vollzogene Strafe bezeugt ist die Kreuzigung zumindest durch die Episode unter dem Hasmonäer Alexander Jannai, der Josephus zufolge (Ant. Iud. 13 § 380; Bell. Iud. 1 § 97; vgl. 4QpNah 3–4 i 6–9) 800 Mitglieder der vermutlich pharisäischen Opposition gekreuzigt haben soll, die im innerjüdischen Machtkampf den Seleukiden Demetrius III. ins Land gerufen und sich damit des Hochverrats schuldig gemacht hatten. Herodes d. Gr. scheint die Kreuzesstrafe nicht praktiziert zu haben.

[80] 11QTemp LXIV 19. Vgl. zu dieser interessanten Relecture von Dtn 21,23 WISE, Art. Crucifixion (s. Anm. 79), 158. Ob die Tempelrolle bereits wie später Paulus Gott als Autor des Fluches sieht, ist allerdings umstritten, s. dagegen die Argumentation bei D.R. SCHWARTZ, „The Contemners of Judges and Men" (11Q Temple 64:12), in: DERS., Studies in the Jewish Background of Christianity, WUNT 60, Tübingen 1992, 81–88. Für die LXX, der Paulus folgt, ist dieses Verständnis dann allerdings eindeutig: κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ (Dtn 21,23 LXX).

gungen[81] ebenso nahelegt wie die im 1. Jahrhundert v. Chr. entstandene griechische Übersetzung des Estherbuches, die hebr. תלה durch griech. σταυροῦν wiedergibt, so dass nach dieser Version Haman schließlich „gekreuzigt“ erscheint.[82] Die in der Tora begründete Assoziation der Kreuzigung bzw. eines Gekreuzigten mit dem Fluch – in der LXX eindeutig im Sinne des „von Gott“ Verfluchtseins verstanden – machte es für torakundige jüdische Ohren weithin unmöglich, einen Gekreuzigten als Messias zu akzeptieren.[83] Dies dürfte bereits das Urteil des ‚vorchristlichen‘ Paulus über den Gekreuzigten und seine Anhänger bestimmt haben, und sie hat das neue Denken des Paulus über das Verhältnis von | Christus und Tora entscheidend angeregt, wie der soteriologische Reflex dieses Motivs in Gal 3,13 zeigt.

Der Apostel *Paulus* kennt jedoch als pharisäischer Schriftgelehrter[84] nicht nur das jüdische, von der Tora her bestimmte Urteil über den „Gekreuzigten“ als einen von Gott Verfluchten, er war zugleich als römischer Bürger über die Formen des römischen Strafvollzugs informiert. Als einer, der besonders in den Zentren der römischen Macht, in den Provinzhauptstädten, wirkte, wusste er wohl um die Grausamkeit der Kreuzigungsstrafe wie auch um die Einschätzung dieser Strafe bei seinen Zeitgenossen. Wenn er in 1Kor 1,23 vom λόγος τοῦ σταυροῦ als Torheit (μωρία) spricht, dann bringt er nicht zuletzt „die harte Erfahrung seiner anstößigen Missionsverkündigung zum Ausdruck, und zwar gerade auch seiner Verkündigung bei den Nichtjuden.“[85] Und zugleich weiß er aus eigener biographischer Erfahrung um den Anstoß, den die Verkündigung eines vor aller Augen Gekreuzigten als des von Gott erhöhten „Herrn“ in jüdischen Ohren bedeuten musste: Musste schon für jeden, der den allein wahren Gott anbeten wolle, die Verkündigung und Verehrung eines Toten als lästerlich erscheinen, so galt dies umso mehr, wenn dieser aus jüdischer Sicht religiös zu Recht als Gotteslästerer Verurteilte auch noch ein Gekreuzigter war, ein nach dem Gotteswort der Tora (Dtn 21,23 LXX) von Gott selbst Verfluchter. Die urchristliche Verkündigung des Gekreuzigten war in griechischen Ohren ein großer Aberglaube, in jüdischen Ohren ein gotteslästerlicher Skandal.

Dennoch avanciert bei Paulus das „Wort vom Kreuz“ zu einer zugespitzten Form der Verkündigung. Klarer als alle anderen urchristlichen Zeugen spricht er unter Verwendung des anstößige Assoziationen wecken-

---

[81] 4QpNah 3–4 i 7f.

[82] Est 7,9; 8,13 LXX.

[83] Vgl. HENGEL, Mors (s. Anm. 71), 177f.

[84] Zur jüdischen Identität des Paulus s. grundlegend J. FREY, Das Judentum des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, UTB 2767, Tübingen 2006, 5–42; DERS., Paul’s Jewish Identity, in: ders./D.R. Schwartz/S. Gripentrog (Hg.), Jewish Identity in the Greco-Roman World, AGAJU, Leiden 2007.

[85] HENGEL, Mors (s. Anm. 71), 180.

den Lexems σταυρός – „Kreuz" vom Tod Jesu, und er hält damit seinen Adressaten vor Augen, „daß Jesus nicht den milden Tod durch den Schierlingsbecher wie Sokrates und erst recht nicht ‚alt und lebenssatt' wie die Väter des Alten Testaments gestorben, sondern wie ein Sklave oder gemeiner Verbrecher qualvoll am Schandpfahl verendet war."[86] Diese grausame Wirklichkeit ist auch durch die Rede von der Auferweckung des Gekreuzigten nicht abgemildert oder gar aufgehoben. | Vielmehr ist es gerade das Kreuz Christi, das in der Sicht des Paulus die Denkkategorien verändert, das – dem Griechen eine Torheit – ganz neu zu denken gibt, wer Gott in Wahrheit ist und wie er handelt, und das – dem Juden ein Ärgernis – dem Fluch über den ans Holz gehängten und damit dem Gotteswort der Tora entgegensteht und von einem neuen Gotteshandeln in dem auferweckten Gekreuzigten redet.

3.2 Zur paulinischen Verwendung der Rede vom Kreuz

Auf diesem Hintergrund verdient der Sachverhalt Beachtung, in welchen Zusammenhängen und in welcher Weise Paulus vom Kreuz Christi spricht und inwiefern bei ihm tatsächlich von einer *theologia crucis* in kriteriologischer oder sogar kritisch-polemischer Funktion gesprochen werden kann. Dabei ist mit zu bedenken, in welchem Verhältnis das „Wort vom Kreuz" zu anderen Formen seiner Verkündigung, zu den soteriologischen Deutungen des Todes Jesu, zur Rechtfertigungslehre und zur grundlegenden Botschaft vom Auferstandenen steht.

Zunächst ist die *Verwendung* – und *Nicht-Verwendung* – der Rede vom Kreuz (σταυρός / σταυροῦν + Derivate) zu beachten: Darin hebt sich Paulus erkennbar von den von ihm rezipierten urchristlichen Bekenntnistraditionen ab.[87] Auch wenn sich nicht sicher bestimmen lässt, ob und inwiefern die Gemeinden vor und neben Paulus den griechischen Terminus σταυρός oder das Verbum σταυροῦν benutzten – sie mussten ja auch um die Weise der Hinrichtung Jesu wissen und von dem Hergang in irgendeiner Weise berichten[88] – sprechen die rekonstruierbaren ‚vorpaulinischen' Formeln nur vom Sterben (ἀποθνῄσκειν) Jesu bzw. von seinem Tod (θάνατος) und

[86] HENGEL, Mors (s. Anm. 71), 180f.

[87] Vgl. J. ZUMSTEIN, Das Wort vom Kreuz als Mitte der paulinischen Theologie, in: Dettwiler/Zumstein (Hg.), Kreuzestheologie (s. Anm. 15), 27–42, 32: „Bedient sich Paulus traditioneller Vorstellungen, um den Tod Jesu zum Ausdruck zu bringen, verwendet er das Verb ‚sterben'… und das Nomen ‚Tod' ... Sobald er aber seine eigene Interpretation des Todes Jesu zu entfalten beginnt, wechselt er zu einem neuen semantischen Wortfeld: ‚das Kreuz'."

[88] Vgl. nur den knappen Hinweis in der Abendmahlsparadosis 1Kor 11,23 auf die „Auslieferung" in der Nacht, die auf einen narrativen Zusammenhang weist. Die viel diskutierte Frage nach der Bedeutung von Jesusüberlieferungen für Paulus kann in diesem Zusammenhang nicht weiter erörtert werden.

seiner Auferweckung, je für sich oder auch kombiniert und in Verbindung mit soteriologischen Deutemotiven,[89] | ohne dass dabei die Art und Weise seiner Hinrichtung eigens erwähnt oder der Aspekt der Niedrigkeit oder besonderen Schändlichkeit dieses Todes eigens herausgestellt würde.

Die einzige Erwähnung des Kreuzes in einem wahrscheinlich vorpaulinischen Textstück findet sich in dem berühmten ‚Christushymnus'[90], den Paulus nach Phil 2,5 als paränetisches Exempel einfügt und in dem die Wendung θανάτου δὲ σταυροῦ (Phil 2,8) den Aspekt der Erniedrigung des Präexistenten in die Knechtsgestalt und in den „Gehorsam bis zum Tod" klimaktisch verstärkt: „ja zum Tod am Kreuz". Doch wird gerade diese Wendung seit den Analysen von Ernst Lohmeyer und dann Ernst Käsemann zumeist als eine paulinische Erweiterung der von ihm aufgenommenen hymnischen Vorlage angesehen.[91] Allerdings sind solche Analysen in gewisser Weise zirkulär,[92] und man wird das Bild des Paulus, der seine Tradition hier als theologisch ungenügend und ergänzungsbedürftig ansieht, sich durch seine eigene Einfügung von dieser absetzt oder sich gar gegen eine dort vorgegebene Christologie wendet, nicht überstrapazieren dürfen. Trotz der erwähnten Unsicherheiten bestätigt sich das Bild, dass die prononcierte Rede vom Kreuz ein Spezifikum der theologischen Spra-

---

[89] Zu den vorpaulinischen Formeln und ihrer Rekonstruktion s. K. WENGST, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, StNT 7, Gütersloh 1972, sowie den Überblick bei P. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin 1975, 10ff.

[90] Die Legitimität der Rede von ‚Hymnen' wurde in der neueren Forschung aus sprachlichen und formgeschichtlichen Gründen problematisiert, s. G. KENNEL, Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit, WMANT 71, Neukirchen-Vluyn 1995; R. BRUCKER, „Christushymnen" oder „epideiktische Passagen"? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt, FRLANT 176, Göttingen 1997. Im vorliegenden Argumentationskontext lassen sich diese Probleme allerdings vernachlässigen.

[91] Grundlegend E. LOHMEYER, Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5–11, SHAW.PH 4, 1927/1928, 8f.; dann auch E. KÄSEMANN, Kritische Analyse von Phil. 2,5–11, in: ders., Versuche I (s. Anm. 39), 51–95, 82; zuletzt auch N. WALTER, Der Brief an die Philipper, in: N. WALTER/E. REINMUTH/P. LAMPE, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon, NTD 8/2, Göttingen 1998, 11–104, 58f.; F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments I. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen 2002, 209; anders mit beachtenswerten Gründen O. HOFIUS, Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms, WUNT 17, Tübingen ^{2}1991, 10; jetzt auch D. HÄUSSER, Christusbekenntnis und Jesusüberlieferung bei Paulus, WUNT 2/210, Tübingen 2006, 222.

[92] Neben Aspekten des Metrums und der Strophengestalt, deren Rekonstruktion notwendigerweise unsicher bleibt, ist gerade die spezifisch paulinische Terminologie in der Verwendung von σταυρός eines der Hauptargumente zur Scheidung zwischen der vorpaulinischen Tradition und der mutmaßlich paulinischen Ergänzung.

che des Apostels bildet, mit dem er sich von den ihm vorgegebenen Gemeindetraditionen unterscheidet. |

Im vorliegenden Rahmen können wir uns daher auf die sicher von Paulus selbst komponierten Abschnitte beschränken. Auch hier bestehen Auffälligkeiten: Der Wortstamm σταυρ-[93] fehlt im Ersten Thessalonicherbrief und kommt interessanterweise auch nur ein einziges Mal im Römerbrief vor (συσταυροῦν: Röm 6,6). Er findet sich hingegen konzentriert im Ersten Korintherbrief, aber auch dort nur in den ersten beiden Kapiteln (1Kor 1,13.17.18; 2,2.8) sowie am häufigsten, nämlich siebenmal im Galaterbrief (Gal 2,19; 3,1; 5,11.14; 6,12.14), außerdem noch einmal im Zweiten Korintherbrief (13,4) und (neben Phil 2,8) noch ein weiteres Mal im Philipperbrief (3,18). Zentral für die Verwendung sind mithin der Eingangsteil des Ersten Korintherbriefs und der Galaterbrief, während die weitgehende Nichtverwendung des semantischen Feldes im Zweiten Korintherbrief und dann auch im Römerbrief Fragen aufwerfen muss.

Auffällig ist das fast völlige Fehlen des semantischen Feldes im Römerbrief, der ja mit einem gewissen Recht als ‚summarische' Rechenschaft der paulinischen Evangeliumsverkündigung gelten kann. Wenn man nicht fundamentale Differenzen zwischen der paulinischen Theologie im Ersten Korintherbrief und im Römerbrief annehmen will – wozu kein Anlass besteht –, dann zeigt dies, dass die in 1Kor 1–2 prononciert vorgetragene Rede vom Kreuz für Paulus keineswegs die einzige Art und Weise ist, sein Evangelium und seine Rechtfertigungsbotschaft in theologisch veritabler Form darzulegen.[94] Auch wenn er nach eigenem Bekunden bei seiner Erstverkündigung unter den Korinthern nichts anderes wissen wollte als Jesus Christus, „und diesen als Gekreuzigten" (1Kor 2,2), wird man diese Aussage eher als eine rhetorische Zuspitzung und nicht als eine suffiziente Beschreibung der paulinischen | Evangeliumsverkündigung anzusehen ha-

[93] Neben dem Nomen σταυρός und dem Verb σταυροῦν begegnet noch zweimal das Kompositum συσταυροῦν (Gal 2,19; Röm 6,6).

[94] Dafür spricht insbesondere die auffällige Parallele zwischen der paulinischen Rede vom „Wort vom Kreuz" in 1Kor 1,18ff. und der Themaformulierung des Römerbriefs in Röm 1,16f (dazu s.u. Abschnitt 3.3). Umgekehrt lässt sich für den Römerbrief feststellen, „daß auch in diesem Brief die Rechtfertigungsaussagen des Apostels auf das engste mit seiner Sicht des Kreuzesgeschehens zu tun haben (3,24ff.), wenn auch die Akzente anders gesetzt werden" so T. SÖDING, Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre. Zur Verbindung von Christologie und Soteriologie im Ersten Korintherbrief und im Galaterbrief, in: DERS., Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie, WUNT 93, Tübingen 1997, 153–182, 156. Vielleicht beruht der Verzicht auf eine prononcierte Kreuzestheologie und der stärkere Rekurs auf Gemeindetraditionen (Röm 1,3f.; 3,25f.; 4,25 etc.) auf der Tatsache, dass Paulus hier eine nicht von ihm gegründete Gemeinde adressiert (so SÖDING, a.a.O., 156 Anm. 10, unter Verweis auf G. DELLING, Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, Göttingen 1972, 16–20).

ben.[95] Die Betonung des Kreuzes, die die Opposition zur Weisheit aus 1Kor 1,17.23 wieder aufnimmt, erfolgt eben deshalb, weil nach der paulinischen Überzeugung in der korinthischen ‚Weisheits'-Theologie dem Kreuz Christi nicht die entscheidende Bedeutung zugeschrieben wurde. Ungeachtet der nach wie vor offenen Frage, welcher der beiden Briefe der ältere ist,[96] möchte ich zuerst den *locus classicus* der Kreuzestheologie im Ersten Korintherbrief und dann die diversen Aussagen im Galaterbrief etwas näher beleuchten:

3.3 Der „locus classicus" der Kreuzestheologie: 1Kor 1,18–25

Die berühmte Formulierung in 1Kor 1,18, mit der Paulus die argumentative Auseinandersetzung mit dem gleich zu Beginn seines Schreibens (1Kor 1,10–17) thematisierten korinthischen Parteienwesen eröffnet, weist eine auffällige Parallele zu der späteren Themaformulierung des Römerbriefs (Röm 1,16) auf: Heißt es dort: „Das Evangelium ist eine *Kraft Gottes*, die alle, die daran glauben, *rettet*…", so formuliert Paulus hier, sich selbst und die korinthischen Adressaten einschließend: „Das Wort vom Kreuz ist … uns, die wir *gerettet* werden, eine *Kraft Gottes*." Die Parallelität der Formulierungen legt den Schluss nahe, dass mit der Formulierung λόγος τοῦ σταυροῦ für Paulus nichts anderes bezeichnet ist als das Evangelium, die rettende Heilsbotschaft von Christus überhaupt – nicht ein spezifischer Inhalt oder Modus der Verkündigung. Die Verkündigung des rettenden Evangeliums von Christus *ist* für Paulus Verkündigung seines Kreuzes, auch wenn die darauf bezogene Terminologie und ihre spezifischen Sinngehalte nicht immer verwendet werden. Das Wort vom Kreuz ist also für Paulus nichts anderes als das Evangelium – umgekehrt gilt das jedoch nicht: Im Unterschied zur Position Käsemanns ist festzuhalten, dass nicht jede legitime Evangeliumsverkündigung notwendigerweise auch „Wort vom Kreuz" bzw. kreuzestheologisch (und polemisch zugespitzt) sein muss.

Dass Paulus den für antike Hörerinnen und Hörer anstößigen Hinweis auf die spezifische Art des Sterbens Jesu in 1Kor 1 betont voranstellt, | ist offenbar veranlasst durch die Argumentationssituation, das kritische Gespräch mit primär einer Gruppe in der korinthischen Gemeinde.

---

[95] Vgl. H. MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther I. Kapitel 1–4, ÖTBK 7/1, Gütersloh/Würzburg 1992, 209: „Das heißt nicht, daß Paulus nicht auch andere theologische und christologische Sachverhalte thematisieren könnte. In erster Linie aber ist die paulinische Verkündigung eine Botschaft zum Heil der Menschen, also Soteriologie."

[96] Zum Problem der Datierung des Galaterbriefs s. J. FREY, Galaterbrief, in: Wischmeyer (Hg.), Paulus (s. Anm. 84), 192–216.

Exkurs: Die Kommunikationssituation in der korinthischen Gemeinde

Ich kann hier nicht *in extenso* auf die korinthische Kommunikationssituation eingehen, doch sind gerade im kritischen Gespräch mit Ernst Käsemann hier einige Differenzierungen vorzunehmen. Während in der älteren Forschung, nicht zuletzt bei Ernst Käsemann, aber auch noch in dem Kommentar von Wolfgang Schrage[97], mit einer relativ einheitlichen geistigen Signatur der korinthischen Gemeinde gerechnet wird, so dass unter dem Etikett des ‚korinthischen Enthusiasmus' ein Großteil der von Paulus thematisierten und kritisierten Phänomene zusammengefasst wird, führen präzisere Analysen der Sozialstruktur der korinthischen Gemeinde und der Argumentationsstruktur des Schreibens bzw. seiner Einzelteile zu weiteren Differenzierungen:[98] Die Rede von einem ‚korinthischen Enthusiasmus', in dem angeblich so unterschiedliche Phänomene wie Weisheitshypertrophie, ethischer Libertinismus, ein emanzipatorischer und ekstatischer Pneumatismus sowie die Leugnung der Auferstehungshoffnung vereint begegnen sollen, erweist sich dabei als zu undifferenziert – von einer ‚Gnosis' in Korinth, der die Forschung einst alle korinthischen Übel zuschreiben wollte,[99] kann in der derzeitigen Forschungslage keine Rede mehr sein.

Nach 1Kor 1,12 steht Paulus in der Gemeinde mindestens zwei, wahrscheinlich aber drei Gruppen gegenüber,[100] die freilich alle Teil der einen Gemeinde sind, die Paulus als Ganze anspricht: einer an Apollos orientierten ‚Weisheits'-Gruppe, einer sich stärker auf Paulus berufenden (aber damit nicht unbedingt im Sinne seines eigenen Verständnisses agierenden) ‚Paulus'-Gruppe sowie sehr wahrscheinlich noch einer | weiteren Gruppe, die sich auf Petrus berief.[101] Die Aussagen des Paulus treffen somit in eine differenzierte innergemeindliche Diskussionslage, deren Vertreter nicht nur an unterschiedlichen Personen orientiert waren, sondern auch sachlich-theologisch unterschiedliche Anliegen vertreten haben, was evtl. auch im jeweiligen Bildungsniveau oder der ethnischen und sozialen Herkunft begründet gewesen sein dürfte.

Auch wenn man annehmen kann, dass Paulus sich in 1Kor 1,18 – 4,21 primär mit der ‚Weisheits'-Gruppe in der korinthischen Gemeinde auseinandersetzt, so ist doch bereits dieser Abschnitt durch das differenzierte Gefüge von Gruppen und Anliegen bestimmt,

---

[97] Vgl. SCHRAGE, Korinther I (s. Anm. 18), 38ff.

[98] Vgl. die wegweisenden Untersuchungen von Gerd Theißen (G. THEISSEN, Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen ³1989; außerdem die präzise, textlinguistisch inspirierte Analyse in dem Kommentar von MERKLEIN, Korinther I (s. Anm. 95), 31ff. zur Sozialstruktur und 108–152 zur pragmatischen Analyse von 1Kor 1,10 – 4,21 und zu den korinthischen Parteien.

[99] Vgl. in diesem Sinne bereits W. LÜTGERT, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei, BFChTh 1/12/3, Gütersloh 1908, sowie – als Hauptexponent dieser Forschungsthese – W. SCHMITHALS, Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen, FRLANT 66 N.F. 48, Göttingen ³1969. S. dazu kritisch SCHRAGE, Korinther I (s. Anm. 18), 51–53.

[100] Zu Forschungsgeschichte s. MERKLEIN, Korinther I (s. Anm. 95), 115–118.

[101] Neben diesen drei Erwähnungen der Berufung auf menschliche Verkündiger steht in 1Kor 1,12 noch die Berufung auf Christus. Ob es eine weitere Gruppe, eine sogenannte ‚Christuspartei' in Korinth gab, ist allerdings äußerst unsicher. Die Geschichte der Rekonstruktionsversuche widerrät einer solchen Hypothese. In 1Kor 1–4 ist von der Kritik an einer Christuspartei nichts zu erkennen. So könnte die Christus-Parole (so MERKLEIN, Korinther I [s. Anm. 95], 146) auch nur Teil der Legitimierungsstrategie anderer korinthischer Gruppen gewesen sein.

und für die weiteren im Brief behandelten Themen und Probleme, die ja zum Teil auf Anfragen der Korinther zurückgehen, sind vielfältige, z.T. sich überkreuzende ‚Diskussionslinien' anzunehmen. Die unterschiedlichen Missverständnisse und Missstände, mit denen sich Paulus auseinandersetzt, lassen sich nicht einer einzigen Gruppe von Gemeindegliedern (oder gar ‚Gegnern') zuschreiben. Vielmehr scheinen die Diskussionslinien in der Frage des Opferfleisches (1Kor 8–10) anders zu verlaufen als etwa in der Frage der Auferstehung der Toten (1Kor 15) oder der Bewertung der Glossolalie (1Kor 12–14). Paulus richtet sich somit in den verschiedenen Teilen des Briefes an unterschiedliche Teilgruppen der Gemeinde, wobei ihm jeweils daran gelegen ist, seine Gesprächspartner für sich bzw. für das von ihm vertretene Evangelium zu gewinnen und die innergemeindlichen Gruppen der Gemeinde zu der Einheit, die dem Leib Christi entspricht, zusammenzuführen bzw. diese Einheit zu erhalten.

Von einer eigentlich polemischen Intention kann jedoch in keinem einzigen Teil des Briefes die Rede sein. Damit unterscheidet sich dieser deutlich vom Zweiten Korintherbrief, dessen sehr viel schärfere Konfliktsituation[102] nicht in die Auslegung des ersten Briefes eingetragen werden darf. Denn im zweiten Brief ist erstens mit zusätzlich – nach Abfassung des ersten Briefes – in Korinth eingedrungenen Gegnern bzw. Konkurrenzverkündigern zu rechnen, die die paulinische Autorität | untergraben haben, so dass er hier viel stärker um die Anerkennung seines Apostolats kämpfen muss, was im Ersten Korintherbrief so noch nicht erkennbar ist. Außerdem ist kommunikationspragmatisch wesentlich, dass Paulus die Gegner, die z.B. in 2Kor 10–13 bekämpft werden, nirgendwo direkt anspricht. Hingegen sind die Gemeindegruppen, mit deren Haltung sich der Apostel im ersten Brief kritisch auseinandersetzt, sowohl in 1,18 – 4,21 als auch in 8,1 – 11,1 und in 12,1 – 14,40 gemeinsam angesprochen.

Die Aussagen über das „Wort vom Kreuz", die den Beginn der Auseinandersetzung mit der ‚Weisheits'-Gruppe markieren, legen das epistemologische Fundament nicht nur für diesen ersten Teil, sondern zugleich für die weiteren Erörterungen, in denen sich Paulus in den folgenden Kapiteln des Briefes primär mit anderen Teilgruppen der Gemeinde auseinandersetzt: etwa in 1Kor 8,1 – 11,1 mit denjenigen, die andere Gemeindeglieder wegen ihrer skrupulösen Haltung bezüglich des Opferfleisches evtl. als ‚Schwache' bezeichneten und damit in Missachtung des Liebesgebotes herabwürdigten,[103] oder in 1Kor 12,1 – 14,40 mit denen, die – vielleicht sogar unter Berufung auf Paulus selbst[104] - die Glossolalie hochschätzten

[102] Die Frage der Einheitlichkeit des Zweiten Korintherbriefes oder der Abfolge der ggf. zu differenzierenden Briefteile kann hier vernachlässigt werden.

[103] Zur Rekonstruktion der Konfliktlage hinter 1Kor 8,1 – 11,1 und zum Sinn der Rede von ‚Starken' und ‚Schwachen' in Korinth s. V. GÄCKLE, Die Starken und Schwachen in Korinth und Rom. Zu Herkunft und Funktion der Antithese in 1Kor 8,1–11,1 und Röm 14,1–15,13, WUNT 2/200, Tübingen 2005, 183–218.

[104] Vieles spricht für die Rekonstruktion von Helmut Merklein, dass Paulus in 1Kor 1–4 sich primär mit der apollinischen, von Weisheitstheologie geprägten Gruppe auseinandersetzt, während er in 1Kor 12–14 kritisch gegenüber einer anderen Gruppe argumentiert, die die irrationalen Geistesphänomene besonders betont, und sich darin möglicherweise auf Paulus selbst beruft. Die Argumentation in beiden Teilen verläuft insofern ‚spiegelbildlich', also Paulus den Vertretern der Weisheitsgruppe mit apokalypti-

und dafür die Verständlichkeit des Gottesdienstes und die Liebe gegenüber anders begabten Christen zu vernachlässigen drohten. Der Hinweis auf das Kreuz markiert für beide den Realgrund, auf dem sich eine besondere Hochschätzung der eigenen Geistbegabung oder der eigenen geistlichen ‚Reife' oder Erkenntnis als verfehlt erweist.

In 1Kor 1,18 setzt Paulus die Rede vom „Kreuz" einer Hochschätzung von ‚Wortweisheit' entgegen, die im vorangehenden Vers angesprochen ist: Paulus weiß sich gesandt, „das Evangelium zu verkündigen, und zwar | nicht in Wortweisheit (σοφία λόγου)[105], damit das Kreuz Christi nicht entleert werde." Die Verkündigung des rettungsmächtigen Evangeliums, des „Wortes vom Kreuz" (λόγος τοῦ σταυροῦ) wird somit einer anderen Verkündigungsweise entgegengesetzt, in der Paulus die Gefahr sah, dass das Kreuz Christi „entleert" werden könnte. Ist mit dieser Wortweisheit[106] nur eine Gefallen suchende Rhetorik oder auch eine spezifisch an Weisheit und Weisheitserkenntnis orientierte theologische Denkweise gemeint? Dafür, dass bei den Korinthern die Weisheit eine besondere Rolle spielte, spricht der konzentrierte Gebrauch von σοφία in diesem Brief, und hier insbesondere im ersten argumentativen Teil:[107] Der Terminus muss für die Adressaten (oder zumindest für die hier angesprochene, wohl durch Apollos geprägte Gruppe) besonders wichtig gewesen sein, und dass sich Paulus in 1Kor 1,18 – 4,21 mit einer spezifischen Hochschätzung von Weisheit auseinandersetzt, kann kaum zweifelhaft sein.

Zu beachten ist jedoch, *wie* diese Auseinandersetzung geschieht: Entgegen einer verbreiteten Auffassung ist festzuhalten, dass Paulus hier nicht Gegner bekämpft, sondern um die Einheit der Gemeinde – die ihn brieflich um Auskunft gebeten hat – ringt. So dominieren auch hier – trotz allem Tadel (1,10–12) – verbindende Formen: Gleich zur Eröffnung in 1,18 fasst Paulus sich und seine Hörer zusammen: „Uns …, die wir gerettet werden", ist die Kreuzesbotschaft eine Gotteskraft: Die Adressaten, die wohl zum Teil durch die Verkündigung des Paulus zum Glauben gekommen sind, wissen um diese Kraft, so dass der Apostel an diese beide Seiten verbindende Erfahrung der „Kraft Gottes" anknüpfen kann. In der Struktur der Kapitel 1–4 wird deutlich, wie sehr Paulus die Einsicht der Adressaten

---

schen Motiven wie z.B. dem Zitat 1Kor 2,9 begegnet, während er die Glossolalen in 1Kor 14,20 vor Vollkommenheit im Denken aufruft. Vgl. dazu MERKLEIN, Korinther I (s. Anm. 95), 139–145.

[105] Die Wortstellung ist hier interessanterweise anders als in 1Kor 12,8, es geht also nicht um das Charisma der Weisheitsrede (λόγος σοφίας). Ein kritischer Akzent ist daher für 1Kor 1,17 nicht auszuschließen.

[106] Während Paulus in 12,8 positiv vom λόγος σοφίας als einer Geistesgabe spricht, kehrt er hier die Wortfolge um – offenbar geschieht dies sehr bewusst zur Akzentuierung.

[107] 17 der 19 paulinischen Belege finden sich im 1Kor, mit einer einzigen Ausnahme begegnen alle in 1Kor 1–3.

gewinnen will und ihre eigene Erfahrung und Erinnerung aufgreift: In der Erinnerung an das Wirken des Paulus in Korinth (1Kor 2,1–5) und in Anbetracht der Zusammensetzung der eigenen Gemeinde, der „nicht viele Weise… nach dem Fleisch" (1Kor 1,26) zugehören, sollen sie der paulinischen Argumentation letztlich zustimmen und zur Überwindung des ‚Parteienwesens' und zu einer angemessenen Beurteilung der Gemeindemitarbeiter, vor allem des Paulus und des Apollos, finden. Für diese Argumentation und für die weiteren Abschnitte des Briefes bildet 1,18–25 die epistemologische Grundlage. |

Der sorgfältig geformte Abschnitt ist semantisch durch *auffällige Oppositionen* geprägt, insbesondere zwischen *Weisheit und Torheit* sowie *Gott und Welt*. Doch wird das Kreuz bzw. das Kreuzeswort nicht einseitig einer der beiden Seiten zugeordnet, vielmehr wird deren Verhältnis ihrerseits durch das *Kreuz* neu bestimmt.[108] Dieses fungiert somit als kriteriologische, die Wirklichkeit neu ordnende, ja konstituierende Größe: Von der Welt kann das Kreuz lediglich als Torheit erkannt werden, während durch Gottes Heilsmacht das weltlich gesehen törichte „Wort vom Kreuz" tatsächlich rettende Weisheit ist. Was somit vor Gott als weise gilt, erscheint nach menschlichem Urteil als töricht, und was bei den Menschen als weise gilt, wird von Gott als Torheit erwiesen. In dem derart neu konstituierten Sinngefüge kann „die göttliche Weisheit nicht mehr in Entsprechung zur menschlichen Weisheit gedacht werden"[109] (wie dies möglicherweise in dem weisheitstheologischen Entwurf der korinthischen ‚Weisheits'-Gruppe versucht wurde). „Das Wort vom Kreuz setzt einen semantischen Paradigmenwechsel und verlangt seinen Nachvollzug."[110] Wahre Weisheit, und damit „wahres ‚Erkennen' Gottes ... gibt es nur [noch] im An-erkennen des am Kreuz konstituierten semantischen Systems."[111] Insofern ist durch den Tod Christi am Kreuz und in der Verkündigung dieses Heilstodes die Wirklichkeit neu bestimmt. Das Kreuz Christi ist somit das Kriterium für diese neue, angesichts des Gotteshandelns im Kreuz gültige Wirklichkeit.

Entscheidend ist jedoch zugleich der Verweis auf die *Macht (*δύναμις*) Gottes*[112], die in der Verkündigung des Kreuzes Christi rettend wirksam ist und die der „Menschenweisheit" gegenübersteht (1Kor 2,5). Dass Gottes

---

[108] Vgl. dazu ausführlich MERKLEIN, Korinther I (s. Anm. 95), 172ff.

[109] MERKLEIN, Korinther I (s. Anm. 95), 174.

[110] MERKLEIN, Korinther I (s. Anm. 95), 174.

[111] MERKLEIN, Korinther I (s. Anm. 95), 174. Bemerkenswert ist, dass Paulus diese Neukonnotation mit einem Schriftzitat aus Jes 29,14 belegt. D.h. die paradoxe Semantik, die er hier entfaltet, ist nicht gänzlich neu, sondern steht in einem Überlieferungszusammenhang. Paulus greift – durchaus bewusst auf ein weisheitskritisches Gotteswort (hier aus dem Jesajabuch zurück) zurück. S. dazu MERKLEIN, a.a.O., 174f.

[112] Der Hinweis auf die δύναμις rahmt den Abschnitt 1,18–25; der Terminus begegnet dann wieder klimaktisch in 1Kor 2,5.

Macht, welche Glauben wirkt und Menschen rettet, nicht nach menschlichen Kategorien verfährt, können die Korinther im Blick auf ihre eigene Gemeinde einsehen: Nicht viele Weise, Mächtige und Vornehme gehören dazu (1,26). Insofern durchkreuzt das Rettungshandeln Gottes das menschliche Denken, auch die menschliche ‚Weisheit', indem das Heil ohne Rücksicht auf Qualitäten oder Standesunterschiede, und | insofern *sola gratia* zugeeignet wird. Auch wenn hier die Frage von Gesetz und Rechtfertigung nicht thematisiert wird, steht diese Erfahrung durchaus in Analogie zur Rechtfertigung allein aus Gnade und ohne menschliche Werke, wie sie Paulus in anderen Zusammenhängen im Bezug auf das jüdische Gesetz entfaltet. Da das rechtfertigungstheologische Denken des Apostels in diesen anthropologischen Tiefendimensionen zu begreifen ist (und keineswegs nur dort vorliegt, wo explizit vom „Gesetz" gesprochen wird), ist m.E. auch die Argumentation im Ersten Korintherbrief dezidiert rechtfertigungstheologisch zu interpretieren.[113]

Ein zweites Erfahrungsargument bietet Paulus seinen Gesprächspartnern in 2,1–5, wenn er auf seine eigene Verkündigung in Korinth verweist, die einigen der Adressaten noch erinnerlich sein dürfte. Er selbst trat unter den Korinthern nicht mit einer ausgesuchten Rhetorik oder einer für das korinthische Empfinden attraktiven Weisheit (2,1) auf, sondern eben nur mit der Botschaft vom Gekreuzigten, die sich die menschliche Weisheit selbst nie ausdenken würde (2,2). Und obwohl Paulus, wie er hier selbst zugesteht, in menschlicher Schwachheit, ja „in Furcht und Zittern" (2,3) verkündigt hat, hat sich seine Verkündigung, das Wort vom Kreuz, dennoch als mächtig, als Glauben stiftend und Gemeinde gründend erwiesen: Auch hier steht Gottes Macht, die im Wort vom Gekreuzigten wirkt, der „Menschenweisheit" gegenüber: Wäre Paulus in bestechender Rhetorik oder in philosophischen Diskursen aufgetreten, dann hätte dies den Glauben an den Gekreuzigten und an Gottes Rettungshandeln durch das Kreuz nicht vermittelt bzw. es hätte die Tatsache verdunkelt, dass der Glaube an Christus in Wahrheit nicht auf menschlicher Überzeugungskraft und menschlicher Überredungskunst, sondern allein auf Gottes Kraft beruht. Damit wäre aber das Kreuz „entleert". (1,17).

Im Wort vom törichten Kreuz zeigt sich also Gottes Macht in paradoxer Weise, in ihm ist die im Tod Jesu erfolgte Umwertung der Werte, die Pau-

---

[113] Dies wird in der gegenwärtigen Paulusforschung – zumal wenn der Galaterbrief aus inhaltlichen Gründen spät datiert und nahe an den Römerbrief herangerückt wird – häufig übersehen. Ich kann hier keine ausführlichen Begründungen liefern und verweise nur auf die Rede vom ausgeschlossenen Rühmen in 1Kor 1,29–31; die forensische Argumentation in 1Kor 4,1–5 und die versprengte Bemerkung 1Kor 15,56, in der sich Elemente der Theologie des Galater- oder Römerbriefes spiegeln, die aber – gegen F.W. HORN, 1Korinther 15,56 – ein exegetischer Stachel, ZNW 82 (1991), 88–105 – nicht mit hinreichenden Gründen als Glosse ausgeschieden werden kann.

lus nicht zuletzt in seiner eigenen Biographie erfahren hat, besonders deutlich zu fassen. Diese grundlegend neue Bewertung aller Sachverhalte soll den Korinthern deutlich werden, damit sie nicht in einer falschen | Orientierung an menschlichen Phänomenen, an Weisheit und Rhetorik, den Grund verlassen, auf dem die Gemeinde Christi steht und auf dem sie allein ihre – alle menschlichen Gegensätze überwindende – Einheit besitzt. Diese rettende Weisheit Gottes steht der menschlich-allzumenschlichen (vgl. 3,4) Weisheit der Korinther, den im Parteienwesen zutage tretenden falschen Kriterien und dem gottwidrigen Streben nach Selbstruhm entgegen.

Die Rede vom Kreuz hat im Ersten Korintherbrief – wo sie nur hier im Eingangsteil begegnet – eine programmatische und grundlegende Funktion, nicht nur im Blick auf das in Kap. 1–4 thematisierte Parteienwesen, sondern auch im Blick auf die später angeschnittenen Themen. Dabei braucht man nicht annehmen, dass die Korinther das Kreuz bewusst gering geschätzt[114] oder gar „die Christologie eines ‚Herrn der Herrlichkeit' entwickelt"[115] hätten. Paulus will hier nicht ein ‚dogmatisches Defizit' beheben. Aber indem er den Korinthern durch die betonte Rede von dem für Juden und Griechen anstößigen und törichten Kreuz und zugleich den paradoxen Charakter des machtvollen Rettungshandelns Gottes eben durch das Kreuzesgeschehen vor Augen stellt, führt er ihre allzu menschlichen Kategorien in eine Krise – eben jene Krise, die das Kreuz Christi als eschatologische Wende der Welt für jedes menschliche Denken bedeutet. Das Kreuz (bzw. das Gotteshandeln im Kreuz) wird dabei *in kriteriologischer, Wahrheit und Wirklichkeit neu bestimmender Funktion* zur Geltung gebracht. Dabei zeigt der Hinweis auf die im Wort vom Kreuz rettend wirksame δύναμις , dass die Rede vom Kreuz keineswegs im Gegensatz zum Auferstandenen steht, das Paulus im Schlussabschnitt seines Briefes emphatisch verteidigt. Es ist von hier aus schwerlich angemessen, das Kreuz Christi in einen Gegensatz zur Rede von seiner Kraft oder auch von seiner Herrlichkeit zu bringen.[116]

Die in 1Kor 1–4 kriterial zur Geltung gebrachte Kreuzestheologie steht religionsgeschichtlich „im Horizont einer apokalyptischen Theologie, in | der sapientale Motive und

---

[114] So VOLLENWEIDER, Weisheit (s. Anm. 28), 45, demzufolge die Korinther das Kreuz „nur als Durchgangsstadium seines Wegs in den Himmel verstanden" haben.

[115] So S. ARAI, Die Gegner des Paulus im 1. Korintherbrief und das Problem der Gnosis, NTS 19 (1972/1973), 430–437, 435.

[116] Die theologische Rede von der *theologiae gloriae* greift auch nicht auf den biblischen Gebrauch der Rede von der δόξα Christi zurück. Diese auf Martin Luther zurückgehende semantische Opposition verdunkelt den Zusammenhang von Kreuz Christi und „Gottes *Kraft*", wie er in 1Kor 1,18 vorliegt, und ist weder den paulinischen Texten angemessen noch zur sachlichen Verhältnisbestimmung zwischen einzelnen neutestamentlichen Zeugen brauchbar.

Themen eschatologisch umgebrochen werden“[117], insofern gerade in dem als Gotteshandeln geglaubten Kreuz Christi unhintergehbar die Wende der Welt und die Umwertung aller herkömmlich-menschlichen Werte erfolgt ist, so dass sich in der Tat wahre Erkenntnis des Handelns Gottes, auch die wahre Erkenntnis der Herrlichkeit Christi nur in Anbetracht des Kreuzes und der darin implizierten κρίσις formulieren lässt.

3.4 Das Kreuz Christi im Galaterbrief

Blicken wir von der Korintherkorrespondenz zum *Galaterbrief*, dann zeigt sich hier ein sehr viel klarer *polemisch bestimmter Rahmen*. In diesem Schreiben ringt Paulus mit judaisierenden Konkurrenzmissionaren, die unter den Adressaten für die nachträgliche Beschneidung der Heidenchristen[118] und damit für deren Verpflichtung auf das (ganze) jüdische Gesetz warben.[119] In seiner erregten Zurückweisung dieser Position, in der sich zugleich die massive Kritik an der paulinischen Praxis der beschneidungsfreien Heidenmission zeigt, verweist Paulus an mehreren Stellen und in recht vielfältiger Weise auf das Kreuz. Dass diesem Verweis auch hier grundlegende Funktion zukommt, wird in Gal 3,1 erkennbar, wenn gleich zu Beginn der eigentlichen Argumentation gegen die Beschneidungsforderung darauf hingewiesen wird, dass Christus den Adressaten doch – als gute Grundlage – „vor Augen gemalt“ war – und Paulus fügt hier betont hinzu: „als Gekreuzigter“. Dies entspricht formal der Aussage 1Kor 2,2, wo Paulus den bestimmenden, ja einzigen Inhalt seiner Verkündigung ebenso nachklappenden Präzisierung kreuzestheologisch bestimmt. Der gekreuzigte Christus als Grund der Heilsteilhabe ist der Inhalt des von Paulus verkündigten Evangeliums. |

Wenn Paulus dies in Gal 3,1 betont, dann ist nicht die Schändlichkeit des Kreuzestodes oder die Niedrigkeit des Gekreuzigten im Blick, sondern die *Heilswirksamkeit des Kreuzestodes*. Besonders auffällig ist dabei die Bildhaftigkeit der paulinischen Redeweise. Ganz ähnlich wie später das vierte Evangelium ein theologisches Bild – die an einer Stange erhöhte Schlange als Typos des Gekreuzigten – verwendet,[120] scheint auch der von

---

[117] VOLLENWEIDER, Weisheit (s. Anm. 28), 56.

[118] Vgl. Gal 5,1–12; 6,12f. etc.

[119] Mit der Beschneidung ist prinzipiell die Verpflichtung auf das ganze jüdische Gesetz verbunden (während ‚Gottesfürchtige‘ nur nach Möglichkeit Gebote einhalten sollten; vgl. Josephus, Ant. Iud. 13 § 257f.318f; 20 § 139.145f.). Gal 5,2 (vgl. Apg 15,5) stellt daher nicht nur eine besonders radikale paulinische Interpretation dar, sondern entspricht einer wesentlichen jüdischen Auffassung seiner Zeit. Vgl. zum Problem FREY, Judentum (s. Anm. 84), 27; A. BLASCHKE, Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte, TANZ 28, Tübingen 1998, bes. 322. S. auch S. KRAUTER, Bürgerrecht und Kultteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum, BZNW 127, Berlin 2004, 214–228.

[120] S. dazu ausführlich J. FREY, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...“ Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer christologischen Rezeption

Paulus vermittelten Botschaft eine narrative Grundstruktur und eine eidetische Anschaulichkeit zuzukommen. Dies wird hier in Gal 3,1 in der Rede von dem „vor Augen gemalten" Gekreuzigten ganz *en passant* deutlich. Der Apostel war offenbar anders als viele seiner späteren Interpreten kein formelhaft-abstrakt verkündigender Theologe, vielmehr hat er in seiner missionarischen Predigt die vielfältigen Register der narrativen und argumentativen Rhetorik durchaus nicht ungeschickt gehandhabt[121] und – trotz der spärlichen Verwendung von Jesustradition in den Paulusbriefen – zumindest ein fragmentarisches Bild der Auslieferung (1Kor 11,23), Verurteilung und Kreuzigung Christi gezeichnet sowie die Botschaft seiner Auferstehung verkündigt (1Kor 15,3–5). Die Pointe an der vorliegenden Stelle ist jedoch, dass die Galater eben dieser Verkündigung des Gekreuzigten und damit der Verkündigung von dem im Kreuzestod Jesu erwirkten Heil geglaubt und aufgrund dieser Predigt den Geist empfangen haben, in dem Gott – durchaus erfahrbar „Kräfte" unter ihnen wirkt. Paulus appelliert also auch hier an die konkrete Heilserfahrung der galatischen Gemeinde, die sich der Predigt vom Gekreuzigten verdankt (und nicht noch der zusätzlichen Ergänzung durch Beschneidung oder Toraobservanz bedarf). Dabei ist nicht der Aspekt der Torheit dieser Predigt bzw. ihrer Anstößigkeit im Blick, sondern der Aspekt ihrer – konkret erfahrenen – Glauben weckenden und Heil vermittelnden Wirksamkeit, mithin der Aspekt der im Evangelium als dem Wort vom Kreuz wirksamen Kraft Gottes (1Kor 1,18; 2,5).

Der – gerade im Blick auf jüdische bzw. judenchristliche Gesprächspartner wesentliche – tiefere Grund der Erwähnung des Kreuzes wird dann wohl in Gal 3,13 deutlicher, wenn Paulus in deutlicher Bezugnahme auf die traditionell jüdische Bewertung des Kreuzestodes vom | „Fluch" spricht: Christus hat den Fluch getragen, der in Dtn 21,23 über den, der „am Holz hängt" ausgesprochen ist, ja noch mehr: er hat als der vom Gesetz Verfluchte den Fluch getragen, der allen Übertretern des Gesetzes gilt (Gal 3,10).[122] Dabei formuliert Gal 3,13 in den Kategorien der Stellvertre-

---

in Johannes 3,14f., in: M. Hengel/H. Löhr (Hg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum, WUNT 73, Tübingen 1994, 153–205 (auch in: FREY, Herrlichkeit [s. Anm. 64], 89–145).

[121] Mit Recht kommentiert H.-D. BETZ, Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia, Hermeneia, Philadelphia 1979, 131: Paulus war wie die antiken Rhetoren bestrebt „to deliver his speech so vividly and so impressively that his hearers imagined the matter to have happened right before their eyes". Vgl. auch J.L. MARTYN, Galatians, Anchor Bible 33A, New York 1998, 283.

[122] Vgl. Dtn 27,26. Man kann vermuten, dass diese Bestimmung von den galatischen Gegenmissionaren zitiert wurde, um die Galater zur Erfüllung auch der restlichen Toragebote, konkret der Beschneidung, zu bewegen. Wenn dies zutrifft, dann ginge es für die Galater sehr konkret darum, ob sie der von den Gegnern zitierten Fluchandrohung

tung: In seinem Kreuzestod wurde Christus an unserer Stelle zum Verfluchten, ja – metonymisch gesprochen[123] – „zum Fluch“, um uns zugut den mit dem Gesetz verknüpften Fluch stellvertretend zu tragen und dadurch den Heiden – d.h. konkret den unbeschnittenen galatischen Adressaten –, die nicht nach der Forderung des Gesetzes leben, den Segen Abrahams zukommen zu lassen. Hintergrund dieser Argumentation ist letztlich die Auferweckung Christi durch Gott bzw. die Erkenntnis des Erhöhten durch Paulus vor Damaskus: In der Offenbarung des erhöhten Gottessohnes war dem ehemaligen Verfolger unabweisbar deutlich geworden, dass der gekreuzigte Jesus von Nazareth *nicht* – wie das Gesetz (Dtn 21,23 LXX) sagte und der vorchristliche Paulus geglaubt hatte – ein von Gott Verfluchter sein konnte. D.h. aber, dass Gott selbst das im Gesetz niedergelegte Urteil über „jeden“ Gekreuzigten[124] in diesem einen Fall revidiert haben musste, so dass – in letzter Konsequenz – nicht mehr die Tora, sondern Christus den Willen Gottes gültig zum Ausdruck bringt und – insofern – das „Ende des Gesetzes“ (Röm 10,4) ist.[125] Zumindest konnte der Gekreuzigte nicht mehr – wie Paulus zuvor denken musste – aufgrund seiner *eigenen* Sünden und des damit verbundenen Fluches gestorben sein: Wenn der Gekreuzigte denn, wie die Tora sagt, ein Verfluchter ist, dann konnte er diesen Fluch nur stellvertretend *für* andere, konkret für die wegen ihren Übertretungen unter dem Fluch stehenden (vgl. Dtn 27,15–26; Gal 3,10), getragen haben, oder konkreter: um „uns“ – Paulus ebenso wie seine galatischen Adressaten – „loszukaufen von dem Fluch des Gesetzes“ (Gal 3,13).

In dieser komplexen Argumentation nimmt der Apostel die spezifisch jüdischen Konnotationen der Rede vom Kreuz auf, das – als Predigt von | der Heilsmacht eines Gekreuzigten – den Juden ein Anstoß zur Ablehnung, ist (vgl. 1Kor 1,23). Sachlich geht es aber nicht um die Niedrigkeit, um den „Schandpfahl“, sondern um die Tatsache, dass das Heilsgeschehen sich im expliziten Widerspruch zum Gotteswort der Tora, in Außerkraftsetzung des in ihr ausgesprochenen Fluches, ereignet hat und dass damit die Tora selbst und damit auch die Notwendigkeit der Beschneidung und der Erfüllung der Gesamtheit der Gebote entscheidend relativiert ist. Darin liegt das „Skandalon“ der Kreuzesbotschaft für jüdische Ohren. Im Gegensatz zu dieser Auffassung und der ihr korrespondierenden beschneidungs-

---

unterliegen oder ob sie kraft der stellvertretenden Fluchübernahme durch Christus am Segen teilhaben. Vgl. zur Sache MARTYN, Galatians (s. Anm. 121), 309.

[123] Hier liegt ein *abstractum pro concreto* vor (vgl. 2Kor 5,21). Vgl. bereits Jer 24,9; 42,18b; Sach 8,13.

[124] Die LXX liest hier (über den MT hinaus) πᾶς: „jeder“.

[125] Zu diesem Sachverhalt s. grundlegend S. KIM, The Origin of Paul’s Gospel, WUNT 2/4, Tübingen 1981, 274f.

freien Missionspraxis des Paulus verlangten die judaisierenden Konkurrenzprediger die zusätzliche Beschneidung der galatischen Adressaten und bedrohten diese wohl sogar mit dem Fluch, der allen angedroht ist, die nicht der Toraobservanz festhalten (Dtn 27,26). Der Apostel selbst wurde wegen seiner beschneidungsfreien Missionsverkündigung und ihren Folgen von vielen seiner jüdischen Volksgenossen geradezu als Apostat angesehen – was ihm stetige Widerstände, Nachstellungen und am Ende sogar die Inhaftierung in Jerusalem und in der Konsequenz den Zeugentod einbrachte. Daher kann Paulus in Gal 5,11 in einer bewegenden Mahnung die Verfolgungen anführen, die er nicht erleiden würde, wenn er die Beschneidungsfreiheit nicht lehren würde – aber gerade dann „wäre das Skandalon des Kreuzes“ beseitigt. Dieses Skandalon ist es eben, dass Gott an der Tora vorbei, „ohne Werke“ rettet, σταυρός wird damit geradezu zum Inbegriff der am Gesetz vorbei vermittelten Gnade.[126] In Gal 6,12 greift Paulus dasselbe Motiv noch einmal auf, wenn er den Gegnern abschließend unterstellt, dass sie ihrerseits die Verfolgung „um des Kreuzes Christi willen“ fürchteten und deshalb – anders als Paulus – die Beschneidung predigen. D.h., in der Sicht des Paulus sind es eigennützige, unlautere Motive, die die Gegner leiten, während Paulus selbst ein – auch um den Preis der Verfolgung – treuer Zeuge des Gekreuzigten, konkret: des Heilshandelns Gottes im Kreuz Christi, bleibt. Zur Semantik des Kreuzes trägt diese Stelle nichts Neues bei.

Neben dem Zusammenhang von Kreuz und Fluch kommt ein zweiter Konnex im Galaterbrief eindrücklich zur Sprache: die existentielle Dimension, die das Geschehen des Todes Christi für den Glaubenden eröffnet. Schon in Gal 2,19 formuliert Paulus im exemplarischen Ich-Stil die durch das Kreuzesgeschehen neu konstituierte Beziehung der Glaubenden zum Gesetz und zu Christus: „Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz abgestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus | gekreuzigt. So lebe nun nicht mehr ich, vielmehr lebt Christus in mir…“: Das Christo συνεσταύρωμαι bringt in diesem dichten Diskurs zugespitzt zur Sprache, daß im Tod Christi in inkludierender Stellvertretung das alte „Ich“, der alte Mensch, mitgestorben und eine neue, durch Christus bestimmte und auf Gott hin ausgerichtete Existenz konstituiert ist. Dass Paulus hier nicht nur vom Mitgestorbensein spricht (vgl. Röm 6,8–11), sondern unter Verwendung des Lexems συσταυροῦν vom „Mitgekreuzigtsein“[127], ist auffällig und lässt sich wohl daraus erklären, dass auch hier schon die Beziehung zwischen dem Tod Christi und dem Gesetz vorausgesetzt ist, die dann in 3,13 hinsichtlich des „Fluches“ weiter ausgeführt wird: Weil nach Paulus

[126] So H. SCHLIER, Der Brief an die Galater, KEK 7, Göttingen ^{5}1971, 240.
[127] Diese Formulierung wird dann interessanterweise in Röm 6,6 wiederholt.

„im Kreuz Christi ... das Gesetz sich selber auf(hebt)“[128]. In Jesu Tod und Auferweckung hat Gott heilvoll und Leben schaffend gehandelt – und zwar an der Tora vorbei, sine lege. Eben dieser Aspekt kommt durch die Semantik des Kreuzes zur Sprache.

Die wechselseitig neukonstituierte Selbst- und Weltbeziehung der Glaubenden kommt am Ende des Schreibens, im eigenhändigen Schluss des Galaterbriefs noch einmal nachdrücklich zur Sprache: „Es sei mir aber fern, mich irgend einer Sache zu rühmen als allein des Kreuzes unseres Herrn Jesus Christus, durch das die Welt mir gekreuzigt ist und ich der Welt. Denn in Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittensein etwas, sondern eine neue Schöpfung.“ In dieser zusammenfassenden Aussage ist σταυρός geradezu das „Ideogramm für das Erlösungsgeschehen“[129]: Im Kreuz Christi, und d.h. in dem aus Gnade zuteil gewordenen Heil liegt für Paulus alles Ansehen vor Gott *und* vor den Menschen begründet. Nichts anderes erlaubt ein „Rühmen“ (vgl. 1Kor 1,31; 2Kor 10,17 und im Hintergrund Jer 9,22). Wie Paulus schon Gal 2,19f. formuliert hatte, ist im Kreuz ist die neue Existenz in Christus konstituiert, nicht in den vielfältigen innerweltlichen Relationen und Qualitäten. „Das Kreuz hat es bewirkt, daß für ihn die Welt als Ganzes, die Welt als Summe und Form der irdischen Daseinsmöglichkeiten, ... gestorben ist. Sie stellt ... keine Bedrohung und Verlockung ... mehr da. Sie gibt, durch das Kreuz Christi aufgehoben, keine Vertrauensbasis mehr ab“[130]. Damit ist das Kreuz Christi „zugleich das Mittel, durch das *er* der Welt gekreuzigt worden ist“[131]. Die Welt „hat an ihm, der in und mit Christus am Kreuze hängt, den nicht mehr, der an | ihr hängt und zu ihr seine Zuflucht nimmt“[132]. D.h. durch dieses Geschehen ist das Selbst- und Weltverhältnis des Christen fundamental neu bestimmt. Der alte, weltverhaftete Mensch ist mitgestorben, die neue Existenz ist eine allein durch Gottes Gnade, durch „Christus in mir“ bestimmte. Dieser Identitätswechsel ist auch gemeint, wenn im ethischen Kontext in Gal 5,24 gesagt wird, dass diejenigen, die Christus angehören, „ihr Fleisch gekreuzigt (haben) mitsamt seinen Begierden“. Hier liegt zwar im Anschluss an den vorherigen Laster- und Tugendkatalog ein ethischer Kontext vor, doch geht es im Terminus „Fleisch“ um mehr als um die ethische Dimension. Es geht auch an dieser Stelle um „den

---

[128] So D. LÜHRMANN, Der Brief an die Galater, ZBK.NT 7, Zürich 1978, 45.
[129] So SCHLIER, Galater (s. Anm. 126), 281.
[130] So SCHLIER, Galater (s. Anm. 126), 281f.
[131] SCHLIER, Galater (s. Anm. 126), 282.
[132] SCHLIER, Galater (s. Anm. 126), 282.

grundlegenden Identitätswechsel"[133] vom selbstverhafteten Ich zum Ich, „das seine Identität aus der Hand Gottes in Empfang nimmt"[134].

4. Paulinische „theologia crucis"

Was ergibt sich aus den vielfältigen Belegen für die Rede vom Kreuz im Galaterbrief, aus der konzentrierten Einführung des Kreuzes als Kriterium im Ersten Korintherbrief und aus der weitgehenden Nichtverwendung dieser Terminologie in den anderen Briefen des Paulus? Inwiefern lässt sich angesichts dieser Aussagen von einer *theologia crucis* sprechen, und in welchem Verhältnis steht diese *theologia crucis* bzw. die Rede vom Kreuz überhaupt zu den übrigen Elementen im Denken des Paulus?

4.1 Paulus als Schöpfer und erster Vertreter einer „Kreuzestheologie"

Legt man das oben begründete ‚weitere' Verständnis von „Kreuzestheologie" zugrunde, dann ist Paulus klar Vertreter einer *theologia crucis*. Mehr noch: Trotz der Möglichkeit, dass auch schon vor und neben ihm bedeutungsvoll vom Kreuz gesprochen worden sein mag, ist Paulus angesichts der uns erhaltenen Quellen doch als Schöpfer und erster Vertreter einer „Kreuzestheologie" anzusprechen.[135] In Aufnahme und Weiterführung der traditionellen (und insofern ‚vorpaulinischen') Bekenntnisse von der soteriologischen Bedeutung des Todes Jesu und von | der Auferweckung bzw. Erhöhung Christi spricht Paulus vom Tod Jesu in einer Weise, in welcher der spezifischen Todes*art*, der Kreuzigung, bzw. metonymisch: dem Kreuz, eine zentrale Bedeutung zukommt. Mehr noch: Dem Wort vom „Kreuz" eignet zumindest in einzelnen paulinischen Texten konstitutive Kraft für das theologische Denken. Dies ist zumindest in 1Kor 1,18ff. offenkundig, wo die spezifischen, mit der Kreuzigung verbundenen Konnotationen „Torheit" / „Anstoß" zur Geltung gebracht werden und die Verkündigung vom Gekreuzigten eine für das Denken der Korinther, für die Rede von Weisheit und Torheit, aber auch für die Rede von Stärke und Schwäche (1Kor 1,25.27; 12,22 sowie 1Kor 8–10)[136] kriteriale Bedeutung gewinnt.

---

[133] P. RONDEZ, Ein Zentrum paulinischer Theologie? Eine pneumatologische Erschließung des Zusammenhangs von Soteriologie und Christologie anhand von Gal 5,25, in: Dettwiler/Zumstein (Hg.), Kreuzestheologie (s. Anm. 15), 59–79, 64.

[134] RONDEZ, Zentrum (s. Anm. 133), 64.

[135] So ZUMSTEIN, Wort (s. Anm. 87), 32ff.

[136] S. dazu GÄCKLE, Die Starken (s. Anm. 103), 450ff.

4.2 Der Sachgehalt der paulinischen Rede vom Kreuz

Freilich geht es in der Rede vom Kreuz nicht monosemantisch um die darin zur Sprache kommende Niedrigkeit (Phil 2,8) und Schändlichkeit (1 Kor 1,18). Vielmehr wird die Rede vom Kreuz geradezu verselbständigt, zu einer Chiffre für anderes, zu einem einem komplexen theologischen Symbol: Das Nomen σταυρός ist nicht mehr nur das konkrete Marterwerkzeug, sondern ein *abstractum concretissimum,* das in unterschiedlichen Sinngehalten verwendet wird:
– *konkret geschichtlich*: das vergangene Geschehen der Hinrichtung Jesu durch Kreuzesstrafe (1Kor 1,13);
– *soteriologisch* gedeutet: der als Heilsereignis verstandene und verkündigte Tod Christi bzw. Christus als derjenige, der gekreuzigt wurde und als solcher heilvoll verkündigt wird (vgl. 1Kor 1,18.23; Gal 3,1) – evtl. unter besonderer Berücksichtigung der Konnotationen, welche Griechen und Juden mit der Kreuzigung verbanden, d.h. vor allem Schändlichkeit (1Kor 1,18) oder Fluch (vgl. Gal 3,13);
– *metonymisch* für das ganze Handeln Gottes im Kreuzestod Jesu, in der Erhöhung des Gekreuzigten und seiner Einsetzung zum Herrn sowie in der rettenden Verkündigung dieses Geschehens und der gnadenhaften Zueignung des Heils;[137] |
– oder in einer noch weiteren *Übertragung auf andere Personen*: Die Rede vom „Gekreuzigtsein“ kann auf Personen bezogen werden, die realiter gar nicht gekreuzigt wurden, sondern – im Sinne inkludierender Stellvertretung – in die Wirkung des Todes Christi derart einbezogen sind, dass sich dadurch auch für sie eine neu konstituierte Beziehung zur Welt und ihren Mächten, konkret zum Gesetz oder zu anderen Formen auch des ‚Ansehens‘ vor Gott und Menschen ergibt (Gal 2,19; 6,14; Röm 6,6).

4.3 Erkenntnisgrund und Funktion der paulinischen Rede vom Kreuz

Die Rede vom Kreuz kommt in 1Kor 1,18ff. zu *epistemologisch grundlegender* Bedeutung, insofern sich gerade in dem (als Heilstat verkündigten) Kreuzesgeschehen das Verhältnis von Weltweisheit und Gottes Weisheit neu bestimmt hat und aufgrund dieses Geschehens ein für allemal deutlich ist, dass Gottes Weisheit nicht in Analogie zur weltlichen Weisheit zu verstehen ist und dass sein Handeln nicht gemäß menschlichen Maßstäben erfolgt. In dem als Heilsereignis geglaubten Tod Christi – konkret im Kreuz – wird neu bestimmt, wie Gott ist und wie er handelt: nämlich im

[137] Ein solcher umfassender Sinn ist vorauszusetzen, wenn sich Paulus des Kreuzes Christi rühmt (Gal 6,14), wenn Menschen als „Feinde des Kreuzes“ bezeichnet werden (Phil 3,18) oder wenn davon die Rede ist, dass das Kreuz Christi „entleert“ werden kann (1Kor 1,17).

Gegensatz zu den menschlichen, auch menschlich-religiösen Erwartungen. Im Kreuz bestimmt sich somit grundlegend neu, wie die Welt und wie die eigene Existenz *sub cruce* in Wahrheit zu verstehen ist.

In anderer Weise epistemologisch grundlegend wird im Galaterbrief – auf dem Hintergrund der jüdischen Perspektive – formuliert, dass das als Heilsgeschehen verstandene Kreuzesgeschehen die von Gott selbst ausgehende Aufhebung des in der Tora ausgesprochenen Fluches, cum grano salis die Selbstaufhebung des Gotteswortes der Tora, impliziert. Auch darin hat – im Kontext der jüdischen Sicht – das Kreuz fundamentaltheologische Bedeutung.

In beiden Fällen ist durch den Sachverhalt, dass dieser am Kreuz erfolgte Tod Jesu zum Heil geschehen ist, eine grundlegende Infragestellung der menschlich-hergebrachter bzw. religiösen Kategorien erfolgt. In beiden Fällen kommen die spezifischen antiken Konnotationen der Kreuzesstrafe zur Geltung: Für Griechen ist die Verkündigung eines Gekreuzigten als Heilsgestalt abstoßend und barbarisch-töricht; für torakundige Juden ist sie angesichts des in der Tora ausgesprochenen Fluches in besonderem Maße anstößig und blasphemisch. |

Fragt man, welche der beiden genannten Dimensionen für Paulus selbst epistemologisch und biographisch am Anfang stehen, so wird man wohl auf die im Galaterbrief thematisierte Verbindung von Kreuz und Tora rekurrieren müssen. Der pharisäische Gelehrtenschüler hatte einst die ‚Durchkreuzung' seines eigenen menschlichen, ja gerade frommen Denkens und Strebens erfahren, als ihm in seiner Berufung vor Damaskus derjenige, den er für einen Toten und zudem Verfluchten und zu Recht Verurteilten hielt, in alles umstürzender Weise als Lebendiger in den Weg trat. Auch wenn sich die Konsequenzen dieses Ereignisses theologisch-konzeptuell und sprachlich nur nach und nach ausgeformt haben sollten, sind diese dennoch in dem Geschehen der Berufung *in nuce* grundgelegt: Was der ‚vorchristliche Paulus' einst für anstößig, ja lästerlich gehalten hatte, dass nämlich ein Gekreuzigter – nicht nur ein Toter, sondern sogar ein von Gott verfluchter Toter – als Herr angerufen wurde, das wurde ihm selbst als die durch Gottes schöpferisches Handeln konstituierte Wahrheit erschlossen. Die Verkündigung vom Kreuz Christi wurde darin zur rettenden, Glauben weckenden Kraft Gottes, und angesichts der Erkenntnis Christi und seines Kreuzes war er genötigt, all das, was ihm vorher für religiös wertvoll und erstrebenswert erschienen war, für unangemessen und wertlos zu halten (Phil 3,8).

4.4 Der Sachzusammenhang der paulinischen Rede vom Kreuz

4.4.1 Kreuz und Rechtfertigung

Zwischen den Aussagen über das Kreuz im Galaterbrief und ihrer Applikation in 1Kor 1,18ff. besteht daher ein enger sachlicher Zusammenhang. Dieser kann m.E. in beiden Fällen als ‚*rechtfertigungstheologisch*' bezeichnet werden:[138] Geht es im Galaterbrief um den Sachverhalt, dass Gott die Heiden ‚an der Tora vorbei', d.h. ohne die Erfüllung der von der Tora geforderten Werke, rettet, und dass die Beseitigung des über die Übertreter ausgesprochenen Fluchs, ja dessen Umkehrung in Segen gerade in dem mit dem Fluch verbundenen Kreuzesgeschehen gründet, so stellt Paulus gegenüber den korinthischen Bestrebungen des Ruhms der eigenen Weisheit oder anderer menschlicher und geistlicher Qualitäten das paradoxe Gotteshandeln im Kreuz als die κρίσις jeglichen Selbstruhms und jedes menschlich gesehen ‚weisen' Denkens über Gott | und die Welt heraus. Der Kreuzestod Jesu steht bei Paulus durchaus im Sinne eines apokalyptischen Denkens für die kritische Durchbrechung, ja ‚Durchkreuzung' der Welt und ihrer Bezüge (Gal 6,14) und zugleich für die heilvolle „alles menschliche Denken unendlich überschreitende Intensität der Liebe Gottes, die er den Menschen in der Dahingabe und der Liebe seines Sohnes erwiesen hat."[139] Das Wort vom Kreuz ist daher Explikation des zur Rettung mächtigen Evangeliums (Röm 1,16) vom gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus.

4.4.2 Kreuz, Geschichte und Eschatologie

Mit der Überzeugung, dass sich im heilvollen Handeln Gottes im Kreuzestod Jesu die Wende der Äonen ereignet hat und die neue, eschatologische Heilswirklichkeit konstituiert wurde, ist bei Paulus einerseits die konkrete *Geschichtlichkeit* des göttlichen Heilshandelns unaufgebbar festgehalten.[140] Zugleich ist die *bleibende eschatologische Bedeutung* dieses geschichtlich konkreten Gotteshandelns in der Verkündigung des Evangeliums vom Gekreuzigten, im ‚Wort vom Kreuz', je und je als rettende Gotteskraft wirksam. Die bleibende Bedeutung des Kreuzes gründet aber allein darin, dass – nach dem übereinstimmenden Glauben der urchristlichen Zeugen (1Kor 15,11) – Gott selbst sich zu dem gekreuzigten Jesus von Nazareth bekannt, ihn von den Toten auferweckt und zum Herrn eingesetzt hat.

---

[138] S. in diesem Sinne auch SÖDING, Kreuzesthologie (s. Anm. 94), 153–182.

[139] So SÖDING, Kreuzesthologie (s. Anm. 94), 180.

[140] Vgl. dazu grundlegend und umfassend H. WEDER, Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken, FRLANT 125, Göttingen 1981.

4.4.3 Kreuz und Auferstehung

Daher ist es keineswegs angemessen, das Faktum des Kreuzes Jesu gegen das Bekenntnis zu seiner Auferweckung auszuspielen oder zwischen beiden eine Alternative zu konstruieren. Beide Kernthemen der urchristlichen Verkündigung, die in ihrem Zusammenhang bereits in den von Paulus übernommenen Bekenntnisformeln wie Röm 4,25 oder 1Kor 15,3–5 etc. begegnen, sind auch bei Paulus engstens miteinander verbunden, und die Frage nach ihrem Sachzusammenhang darf auch im Kontext der reformatorischen Betonung der Kreuzestheologie nicht umgangen werden. |

Nicht zufällig hat Wolfgang Schrage als einer der engsten Schüler Käsemanns in seinem Vortrag zum 90. Geburtstag des großen Gelehrten am 12. Juli 1996 die Frage nach dem Verhältnis zwischen der *theologia crucis* und der *theologia resurrectionis* bei Paulus aufgeworfen und darin Wege über eine offenkundige Engführung in der Paulusdeutung Käsemanns hinaus gewiesen.[141] Kreuz und Auferstehung Christi hängen nicht nur in den vorpaulinischen Zeugnissen engstens zusammen. Für die von Paulus selbst formulierten Aussagen ist festzustellen, dass er Tod und Auferstehung Jesu Christi noch „näher aneinanderrückt und enger aufeinander bezieht" als von ihm übernommenen Traditionen, „aber beide Heilsereignisse ebensowenig identifiziert, wie das seine Tradition getan hat"[142]. Von einem Zusammenfallen der Heilsereignisse im einen Punkt des christlichen Kerygma ließ sich ohnehin nur unter Voraussetzung eines existentialistischen Zeitverständnisses sprechen, das man nicht als die Meinung des Paulus ausgeben sollte.[143] Sowohl die vorpaulinische Tradition in 1Kor 15,3–5, die von der Auferweckung des gestorbenen *und begrabenen* Jesus spricht,[144] als auch die nachdrückliche Verteidigung des Glaubens an die (leiblich verstandene) Auferweckung Jesu in 1Kor 15 zeigen, welches Gewicht die Rede vom Auferstandenen für Paulus hat. Immerhin ist der für

[141] Für Käsemann war die Rede von einer „Theologie der Auferstehung" nicht zuletzt deshalb diskreditiert, weil ausgerechnet dieser Terminus als Titel eines mehrfach – vor und nach 1945 – aufgelegten Werkes von Walther Künneth (zuerst 1933) diente, der später in den 60er Jahren als konservativer Lutheraner und führende Gestalt der ‚Bekenntnisbewegung Kein anderes Evangelium' zu den erbittertsten Gegnern der Bultmann-Schule und der Theologie Käsemanns wurde. S. dazu o. Anm. 32.

[142] SCHRAGE, Herr (s. Anm. 65), 28.

[143] Zum Problem der existentialtheologischen Zeitauffassung in der Theologie Rudolf Bultmanns s. FREY, Eschatologie I (s. Anm. 35), 85–157

[144] S. dazu ausführlich M. HENGEL, Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hg.), Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity Tübingen September 1999, WUNT 135, Tübingen 2001, 119–183, auch in: DERS, Studien zur Christologie (s. Anm. 9), 386–450.

Ernst Käsemann zentrale Satz von der „Herrschaft“ Christi, das „er muß herrschen...“ (1Kor 15,25) als Attribut des Auferstandenen, nicht des Gekreuzigten formuliert.[145] Und wenn Gott durch das Kreuz das Seiende zunichtemacht und das Nichtseiende erwählt (1 Kor 1,28), dann verweist gerade das Kreuz „auf den Gott, der aus dem Nichts heraus schafft und die Toten erweckt (Röm 4,17)“[146]. So ist, wie Schrage zu Recht feststellt, in der Rede vom Kreuz „von vorneherein eine unumgängliche Korrelation zur Auferstehung Christi mitgesetzt, ja mehr noch, eine Zielorientierung und eine Überlegenheit der | Lebensmacht des Auferstandenen in dem vom Kreuz geprägten Christenleben“[147]. Zu einer Verabsolutierung der Leiden der Christen in anthropologischer Hinsicht kann es daher nicht kommen, weil diese Leiden zwar Stigmata dieser Weltzeit, aber „niemals Selbstzweck“ sind und weil in diesen Leiden „in paradoxer Weise das Leben und die Kraft aufleuchten“ (2Kor 4,10; 6,9).[148] Dieser „paradoxe Modus sub contrario“ ist aber für Paulus „kein dialektischer Schwebezustand ad infinitum, nicht alles und nicht das Letzte“, denn die in der Gegenwart erfahrene Dialektik wird bei Paulus im Sinne einer Finalität aufgelöst: Das Mitleiden soll zum Mitverherrlichtwerden führen (Röm 8,17). All dies ist bei Paulus hinreichend gegen die Gefahren einer illusionistischen *theologia gloriae* abgesichert,[149] doch wäre es umgekehrt ein Missverständnis, ja ein *abusus* der Rede von der theologia crucis, wenn man die von Paulus nachdrücklich – und gerade angesichts des Kreuzes und der Leiden in seiner eigenen Existenz – vertretene Auferstehungs- und Vollendungshoffnung im Zeichen der ‚Nichtobjektivierbarkeit‘ neutralisieren und in eine bleibende Paradoxalität oder Dialektik hinein auflösen wollte. Bei Paulus jedenfalls weist „das spannungsvolle Ineinander“ von Kreuz und Auferstehung „über sich hinaus auf ein Futurum“[150], das auch angesichts der epistemologisch grundlegenden kriterialen Bedeutung des Wortes vom Kreuz nicht verkürzt werden darf.

4.5 Kreuzestheologie als Kriteriologie

Sachlich begegnen die paulinischen Aussagen über das Kreuz konzentriert in Zusammenhängen, in denen sich der Apostel – mehr oder weniger kritisch – auseinandersetzt mit vermutlich weisheitlich orientierten Gesprächspartnern in Korinth und mit einer Gruppe nomistischer Verkündiger in Galatien. Daneben ist eine dritte Verwendungsweise besonders wesent-

---

[145] So mit Recht SCHRAGE, Herr (s. Anm. 65), 26.
[146] SCHRAGE, Herr (s. Anm. 65), 31.
[147] SCHRAGE, Herr (s. Anm. 65), 32.
[148] SCHRAGE, Herr (s. Anm. 65), 32.
[149] SCHRAGE, Herr (s. Anm. 65), 33.
[150] SCHRAGE, Herr (s. Anm. 65), 38.

lich, in der vom Kreuz im Blick auf die Neubestimmung der eigenen Existenz der Christen die Rede ist.

Es lässt sich allerdings nicht sagen, dass die paulinischen Aussagen über das Kreuz durchweg in polemischer Intention erfolgten: In 1Kor 1–4 ist zwar ein kritisches Gespräch, aber keine Polemik zu spüren. Auch sollte man im Blick auf die hinter der korinthischen Gruppe stehende | Weisheitstheologie nicht mehr undifferenziert von „Enthusiasten" sprechen. „Enthusiastisch" war in gewissem Sinne das ganze Urchristentum. In spezifischer Weise lässt sich ein Geist-Enthusiasmus aber wohl eher bei jener Gruppe vermuten, mit der sich Paulus in 1Kor 12–14 auseinandersetzt – und in diesem Zusammenhang wird das Kreuz interessanterweise nicht erwähnt.

Im Galaterbrief steht die Rede vom Kreuz zwar in einem übergreifenden polemischen Zusammenhang, doch die Chiffre Kreuz auch in dieser Argumentation nur an wenigen Stellen polemisch eingesetzt, zentraler hingegen eher als Chiffre für das ganze Heilsgeschehens unter besonderer Berücksichtigung des für die Gesetzesfrage wichtigen Fluch-Aspekts gebraucht sowie dann in der existenziellen Dimension als Grundlage der neuen Existenz.

Unangemessen ist es daher, das Kreuz in der paulinischen Verwendung als eine vornehmlich polemisch eingesetzte Waffe gegen links und rechts, gegen Enthusiasten und Nomisten zu beschreiben. Die theologischen Konstruktionen Käsemanns erweisen sich bei näherem Hinsehen als zu undifferenziert und letztlich irreführend. Eine fundamentaltheologische und epistemologisch-kriteriologische Bedeutung der Rede vom Kreuz lässt sich allerdings bei Paulus nicht in Abrede stellen. Als Explikation des Christusevangeliums kommt dem ‚Wort vom Kreuz' eine grundlegende, das Denken und Handeln der Adressaten insbesondere in Korinth neu auf das heilvolle Handeln Gottes im Kreuz Christi ausrichtende Kraft zu. Diese innovative theologische Sprachbildung dürfte der Apostel letztlich der Reflexion seiner eigenen Berufungserfahrung verdanken, in der er sein Denken über Gott und Welt, über die Tora und Christus durch die Erscheinung des auferweckten Gekreuzigten eine fundamentale Neuausrichtung erfuhr.

III. Das Neue Testament und seine Theologie

14. Die alte und die neue διαθήκη nach dem Hebräerbrief[1]

Wer in neutestamentlich-exegetischer Verantwortung dem ‚alten' und dem ‚neuen Bund' Rechenschaft abzulegen versucht,[2] ist neben dem Becherwort in der Überlieferung vom letzten Mahl Jesu[3] und den beiden paulini-

---

[1] Der Beitrag war meinem Tübinger Lehrer Prof. Dr. Gert Jeremias zum 60. Geburtstag gewidmet. Seine Lehrveranstaltungen haben mir den Zugang zum Hebräerbrief beschert. Mein herzlicher Dank gilt meinem Münchner Kollegen Knut Backhaus, der mir seinerzeit freundlicherweise das Typoskript seiner Münsteraner Habilitationsschrift (K. BACKHAUS, Der neue Bund und das Werden der Kirche, Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte, NTA 29, Münster 1996) bereits vor Erscheinen der Druckfassung zur Verfügung gestellt hat.

[2] Vgl. zur neueren Diskussion insbesondere E. GRÄSSER, Der Alte Bund im Neuen. Eine exegetische Vorlesung, in: DERS., Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage und zum Neuen Testament, WUNT 35, Tübingen 1985, 1–134; E. ZENGER, Die Bundestheologie – ein derzeit vernachlässigtes Thema zur Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel – Kirche, in: ders. (Hg.), Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente, QD 146, Freiburg 1993, 13–50, bes. 41ff.; DERS., Israel und Kirche in einem Gottesbund? Auf der Suche nach einer für beide akzeptablen Verhältnisbestimmung, KuI 6 (1991), 99–114; N. LOHFINK, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch, Freiburg 1989; DERS., Der Begriff „Bund" in der biblischen Theologie, ThPh 66 (1991), 161–176; H. LICHTENBERGER/E. STEGEMANN, Zur Theologie des Bundes in Qumran und im Neuen Testament, KuI 6 (1991), 134–146; F. CRÜSEMANN, „Ihnen gehören … die Bundesschlüsse" (Röm 9,4). Die alttestamentliche Bundestheologie und der christlich-jüdische Dialog, KuI 9 (1994), 21–38; H. LICHTENBERGER, Alter Bund und Neuer Bund, NTS 41 (1995), 400–414, sowie K. BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1).

[3] Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20; 1Kor 11,25. Vgl. BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 291–297; GRÄSSER, Bund (s. Anm. 2), 115–127; F. HAHN, Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung, EvTh 27 (1967), 337–374; J. JEREMIAS, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen [4]1967, 161ff.185ff.; E. KUTSCH, Neues Testament, Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert, Neukirchen-Vluyn 1978, 107–135; F. LANG, Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament, EvTh 35 (1975), 524–552; H. MERKLEIN, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlsüberlieferungen, BZ N.F. 21 (1977), 88–101.235–244; T. SÖDING, Das Mahl des Herrn. Zu Gestalt und Theologie der ältesten nachösterlichen Tradition, in: B.J. Hilberath/D. Sattler (Hg.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie (FS T. Schneider), Mainz 1995, 134–163; zur markinischen Traditionslinie s. K. SCHOLTISSEK, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem

schen Passagen 2Kor 3 und Gal 3–4[4] vor allem an das Zeugnis des Hebräerbriefs gewiesen. In ihm begegnet der Terminus διαθήκη immerhin 17-mal und damit häufiger als in allen anderen Schriften des NT.[5] Die überwiegende Mehrzahl der Belege findet sich in dem zentralen christolo-| gisch-soteriologischen Abschnitt Hebr 7,1 – 10,18. Hier entwickelt der unbekannte Autor des λόγος παρακλήσεως (13,22) in eindrucksvoller Komparativik eine antitypische Verhältnisbestimmung zwischen einer „zweiten" und einer „ersten" (8,7), einer „neuen" (8,8f.13; 12,24), „besseren" (7,22; 8,6) und einer nunmehr offenbar unzureichenden (8,7), „veralteten" (8,13) διαθήκη.

Die Wirkung dieser Verhältnisbestimmung – im Zusammenhang mit der paulinischen Parallele 2Kor 3,6.14 – wird man kaum überschätzen können.[6] In Aufnahme der hier

---

Leitmotiv markinischer Christologie, NTA N.F. 25, Münster 1992, 238f.; für die paulinische Form O. HOFIUS, Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis. Erwägungen zu 1Kor 11,23b–25, in: DERS., Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1989, 224ff.; M. KARRER, Der Kelch des Neuen Bundes. Erwägungen zum Verständnis des Herrenmahls nach 1Kor 11,23b–25*, BZ N.F. 34 (1990), 198–221. Vgl. H. LICHTENBERGER, „Bund" in der Abendmahlsüberlieferung, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hg.), Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition, WUNT 92, Tübingen 1996, 217–228.

[4] Außer in 1Kor 11,25 begegnet διαθήκη bei Paulus noch in 2Kor 3,6.14 und Gal 4,24 im Sinne einer heilsgeschichtlichen Antitypik, weiter im Blick auf Israel in Röm 9,4 (Plural!) und 11,27. Gal 3,15.17 bezeichnet διαθήκη (wie Hebr 9,16f.) entsprechend dem profanen Sprachgebrauch ein ‚Testament'. S. zum Befund GRÄSSER, Bund (s. Anm. 2), 17–34, 55–95; O. HOFIUS, Gesetz und Evangelium nach 2.Korinther 3, in: ders., Paulusstudien (s. Anm. 3); KUTSCH, Testament (s. Anm. 3), 135–156; F. LANG, Gesetz und Bund bei Paulus, in: J. Friedrich/W. Pöhlmann/P. Stuhlmacher (Hg.), Rechtfertigung (FS E. Käsemann), Tübingen 1976, 305–320; U. LUZ, Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief, EvTh 27 (1967), 318–337; E. STEGEMANN, Der Neue Bund im Alten. Zum Schriftverständnis des Paulus in II Kor 3, ThZ 42 (1986), 97–114.

[5] Hebr 7,22; 8,6.8.9(bis).10; 9,4(bis).15(bis).16.17.20; 10,16.29; 12,24; 13,20. Implizit ist der Terminus zu ergänzen in Hebr 8,7.13; 9,1.18. Im ganzen NT finden sich 33 Belege für διαθήκη: 8 bei Paulus und weitere 3 in den synoptischen Mahlberichten, weitere 3 im lukanischen Werk (Lk 1,72; Apg 3,25; 7,8), sowie je ein Beleg in Eph (2,12) und der Offb (11,19). Das Verbum διατίθεσθαι begegnet im NT 7-mal, 4-mal im Hebr (8,10; 9,16.17; 10,16) und 3-mal bei Lukas (Lk 22,29[bis]; Apg 3,25). In den frühchristlichen Schriften weisen nur Barn (13 Belege) und Justins Dialog mit Tryphon (31 Belege) eine ähnlich häufige Verwendung von διαθήκη auf, s. GRÄSSER, Bund (s. Anm. 2), 8f.95f.

[6] S. die Hinweise bei E. GRÄSSER, An die Hebräer I, EKK 17/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 31f.; DERS., An die Hebräer II, EKK 17/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1993, 106–108. Doch fehlt es an speziellen Studien zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des Hebr (s. H. FELD, Der Hebräerbrief, EdF 228, Darmstadt 1985, 56). Interessiert hat meist nur die Bezeugung und die Geschichte der Kanonisierung (s. dazu F. BLEEK, Der Brief an die Hebräer erläutert durch Einleitung, Uebersetzung und fortlaufenden Commetar I–II/2, Berlin 1828–1840, I, 437–479; C. SPICQ, L'Épître aux Hébreux I–II, EtB, Paris

vorliegenden Antithesen entwickelte sich im Verlauf des 2. Jh.s eine heilsgeschichtliche Theologie der Bundesschlüsse.[7] Aus der bei Paulus und im Hebr vorliegenden Rede von der καινή und der παλαιὰ διαθήκη[8] bildete sich später die Bezeichnung der beiden Teile der christlichen Bibel als „Altes" und „Neues Testament" heraus.[9] Insbesondere konnte die Antitypik der διαθῆκαι im Hebr später losgelöst von ihrem ursprünglichen argumentativen Kontext als kontroverstheologisches Argument gegenüber dem zeitgenössischen Judentum instrumentalisiert werden.[10] Bevor wir jedoch die | Formulierungen des unbe-

---

³1952/1953, I, 169–196; O. MICHEL, Der Brief an die Hebräer, KEK 13, Göttingen ¹³1975, 84–91; H.-F. WEISS, Der Brief an die Hebräer, KEK 13, Göttingen ¹⁵1991, 115–126; FELD, a.a.O., 54–59).

[7] Eine solche zeigt sich – wenn man von der eigenständigen διαθήκη-Konzeption des Barn absieht (vgl. dazu BACKHAUS, Bund [s. Anm. 1], 306–315; J. CARLETON PAGET, The Epistle of Barnabas. Outlook and Background, WUNT 2/64, Tübingen 1994, 218–220, und R. HVALVIK, The Struggle for Scripture and Covenant. The Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century, WUNT 2/82, Tübingen 1996, 137–157) – zunächst bei Justin, der im Dialog mit Tryphon Hebr wahrscheinlich benutzt (O. SKARSAUNE, The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition, NT.S 56, Leiden 1987, 107f.) und sich „als typischer Repräsentant der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der ‚Bundestheologie' des Hebr" verstehen lässt (BACKHAUS, Bund [s. Anm. 1], 315–322). In diesem Werk spricht Justin häufig von der καινὴ διαθήκη (Dial 11,3.4; 12,2; 34,1; 43,1; 51,3; 67,9; 118,3; 122,5) und – seltener – von der παλαιὰ διαθήκη im heilsgeschichtlichen Sinn (dial. 67,9; vgl. 11,2; 67,10). Im Anschluss an Justin ist es dann v.a. Irenäus, der „die Theologie der διαθῆκαι zu einem Grundgerüst seines heilsgeschichtlichen Entwurfs" macht (BACKHAUS, Bund [s. Anm. 12], 322f.; s. z.B. adv. haer. 4,4,2; 4,9,1–3; 4,14,4 – 4,16,5; 4,25,1.3; 4,33,14; 4,34,2–4), freilich ohne dabei explizit auf den Hebr Bezug zu nehmen (vgl. W.C. VAN UNNIK, Ἡ καινὴ διαθήκη – A Problem in the Early History of the Canon, in: DERS., Studia Patristica, TU 79, Berlin 1961, 218f.).

[8] Belege: καινὴ διαθήκη: Lk 22,20; 1Kor 11,25; 2Kor 3,6; Hebr 8,8f.13; vgl. 12,24: νέα διαθήκη παλαιὰ διαθήκη begegnet im NT nur 2Kor 3,14; vgl. aber Hebr 8,13.

[9] In Bezug auf eine Schriftensammlung findet sich der Begriff ἡ παλαιὰ διαθήκη (2Kor 3,14) erstmals bei Melito v. Sardes (um 170), der im Brief an einen gewissen Onesimus eine Liste der „Bücher des alten Bundes" (τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία) angibt (Eusebius, hist. eccl. 4,26,13f.). In analoger Verwendung begegnet ἡ καινὴ διαθήκη etwas später bei dem in hist. eccl. 5,17,2f. zitierten, um 192/3 schreibenden Antimontanisten, der eine Aufstellung der Propheten κατὰ τὴν καινὴν διαθήκην gibt und diese den Propheten κατὰ τὴν παλαιάν gegenüberstellt. Eindeutig zur Bezeichnung von Büchern begegnen παλαιά und καινή (bzw. νέα) διαθήκη dann bei Clemens Alexandrinus (z.B. strom. 4,134,2f.; 5,85,1) und Origenes (z.B. princ. 4,1,1 oder comm. in Joh 5,8). S. zu dieser Entwicklung H. v. CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel, BHTh 39, Tübingen 1968, 305–310, und VAN UNNIK, Ἡ καινὴ διαθήκη (s. Anm. 7).

[10] Schon in Barn 4,6–8 und dann bei Justin (dial. 74,4; 123,4) verbindet sich die διαθήκη-Theologie mit dem Motiv vom Bundesbruch Israels. Origenes konnte unter Hinweis auf Hebr 8,5 und 10,1 die ganze Tora, ja überhaupt die alttestamentliche Geschichte als bloßen Schatten der eigentlichen Heilswirklichkeit (princ. 4,1,6; hom. in Jos 12,1 [SC 71,294]; 14,1 [SC 71,370]; 23,4 [SC 1,462]) bzw. der künftigen Vollendung (Princ 4,2,4; Hom in Lev. 10,1) verstehen (s. dazu R.A. GREER, The Captain of our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews, BGBE 15, Tübingen 1973, 8–22),

kannten Autors im Horizont unseres Problembewusstseins – v.a. der christlich-jüdischen Geschichte – beurteilen können, gilt es, ihm auf seinen eigenen Denkwegen zu folgen und in der Intention seines λόγος παρακλήσεως (13,22) zu verstehen. Er erweist sich dabei als ein unbequemer Zeuge, den man angesichts der Fremdartigkeit seiner Denkweise und der Anstößigkeit mancher seiner Aussagen gerne zu entschärfen versucht[11] und oft einfach übergangen hat. Doch wird man so diesem – neben Paulus und dem 4. Evangelisten – „dritten großen Theologen des Neuen Testaments“[12] sicher nicht gerecht. Gerade in biblisch-theologischen Fragen verdient er sorgfältige Beachtung, da er doch sein eigenes Wort ganz als *Schriftausleger* im Rekurs auf das biblisch vorgegebene Gotteswort formuliert und sich damit – bei aller Eigenständigkeit seiner Hermeneutik – dezidiert in biblische Tradition stellt.[13]

1. Beobachtungen zur Terminologie

Die Verwendung des Terminus διαθήκη im Hebr erfolgt weithin im direkten Anschluss an die Sprache der LXX.[14] Diese übersetzt mit διαθήκη in

---

ähnlich auch Theodor v. Mopsvestia (GREER, a.a.O., 240f.) und Johannes Chrysostomus (hom. in Hebr., zu Hebr 7,19: PG 63,105). Von Hebr 8,13 aus konnte dann auch die vorchristliche Heilsgeschichte im Ganzen unter dem Aspekt der Dekadenz gelesen werden, so z.B. noch bei F. DELITZSCH, Commentar zum Briefe an die Hebräer. Mit archäologischen und dogmatischen Excursen über das Opfer und die Versöhnung (1857), Gießen 1989, 349: „Dieses allmälige παλαιοῦσθαι καὶ γηράσκειν des A.[lten] B.[undes] ist ein Hauptgesichtspunkt, unter den die alttest.[amentliche] Heilsentwickelung gestellt sein will. ... Dass der äussere Werkdienst werthlos ist ohne das Innenleben eines neuen Herzens, welches das Gesetz zwar fordert, aber nicht zu geben vermag, das zeigte die in den schönsten Zeiten der isr.[aelitischen] Geschichte bei aller Gesetzlichkeit herrschende Sittenlosigkeit. ... Es ist da überall, als ob wir schon den letzten Stundenschlag des A.[lten] B.[undes] vernähmen.“

[11] Eine ‚Typologie der Entschärfungsversuche‘ v.a. im Interesse des jüdisch-christlichen Dialogs bietet BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 20–30. Die Ansätze reichen von der Eintragung atl. Bundeskonzeptionen über die sachkritische ‚Korrektur‘ des Hebr an den paulinischen Aussagen bis hin zu dem Vorschlag, „auf die historisch-kritische Erhebung des Literalsinns zu verzichten und nach dem Vorbild der Väterexegese den sperrigen Befund ‚dynamisch‘ den Bedürfnissen des jüdisch-christlichen Dialogs anzupassen“ (26).

[12] So E. HOSKYNS/N. DAVEY, Das Rätsel des Neuen Testaments, ThB 7, München 1957, 176; vgl. GRÄSSER, Hebräer I (s. Anm. 6), 38.

[13] Vgl. zur Würdigung des Hebr in biblisch-theologischer Hinsicht O. HOFIUS, Biblische Theologie im Lichte des Hebräerbriefes, in: S. Pedersen (Hg.), New Directions in Biblical Theology. Papers of the Aarhus Conference 16–19 September 1992, NT.S 76, Leiden 1994, 108–125.

[14] S. zur Terminologie die grundlegenden philologischen Arbeiten: F.O. NORTON, A Lexicographical and Historical Study of διαθήκη from the Earliest Times to the End of the Classical Period, Chicago 1908; E. RIGGENBACH, Der Begriff der διαθήκη im Hebräerbrief, in: N. Bonwetsch u.a. (Hg.), Theologische Studien (FS T. Zahn), Leipzig 1908, 289–316; J. BEHM, Der Begriff διαθήκη im Neuen Testament, Leipzig 1912; DERS., Art.

260 von 287 Fällen das hebräische ברית und nur an ganz wenigen Stellen andere hebräische Lexeme wie עדות (Ex 27,21; 31,7; 39,35; Jos 4,16), תורה (Dan 9,13), דבר (Dtn 9,5) oder כתוב (2Chr 25,4).[15] Dabei fällt auf, dass die Übersetzer zur Wiedergabe von ברית an keiner Stelle[16] συνθήκη oder συνθεσία (im Sinne von Übereinkunft bzw. Vertrag), sondern fast durchgehend διαθήκη verwen|det haben.[17] Dieses Lexem dient in der hellenistischen Gräzität als juridischer terminus technicus zur Bezeichnung eines Testaments oder einer letztwilligen Verfügung, daneben seltener im übertragenen Sinne eines ebenso verpflichtenden geistigen Vermächtnisses, aber nicht zur Bezeichnung einer zweiseitigen Übereinkunft oder eines derartigen Vertrages oder „Bundes".[18] Offenbar haben schon die LXX-Übersetzer die im hebr. Text ברית genannten Sachverhalte, zunächst den Sinai-‚Bund', wesentlich unter dem Aspekt ihrer einseitigen Setzung, Bestimmung oder Verfügung verstanden:[19] So kann διαθήκη in der LXX auch

---

Διατίθημι, διαθήκη, ThWNT 2 (1935), 105f.127–137; E. LOHMEYER, Diatheke. Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs, UNT 2, Leipzig 1913; A. DEISSMANN, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen [4]1923, 286f. Zur LXX vgl. BEHM, a.a.O., 128–131; KUTSCH, Testament (s. Anm. 3), 49–51, 58–71, sowie A.M. SCHWEMER, Zum Verhältnis von Diatheke und Nomos in den Schriften der jüdischen Diaspora Ägyptens in hellenistisch-römischer Zeit, in: Avemarie/Lichtenberger (Hg.), Bund und Tora (s. Anm. 3), 67–110.

[15] Vgl. E. KUTSCH, Art. Bund I–III, TRE 7 (1981), 401, sowie E. HATCH/H.A. REDPATH, A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament, Grand Rapids [2]1998, s.v. διαθήκη; BEHM, Art. Διατίθημι, διαθήκη (s. Anm. 14), 106, 22ff.; GRÄSSER, Bund (s. Anm. 2), 4.

[16] Zu der scheinbaren Ausnahme 2Kön 17,15 LXX s. KUTSCH, Testament (s. Anm. 3), 50. Die Wiedergabe von ברית durch συνθήκη ist textlich unsicher und stammt wohl von Aquila.

[17] Anders Aquila, der in wenigstens 26 Belegen συνθήκη für ברית verwendet gegenüber 3 Belegen für διαθήκη (in den erhaltenen Teilen seiner Übersetzung); ähnlich Symmachus (24-mal συνθήκη gegenüber 7-mal διαθήκη), während Theodotion mit nur 4 Belegen für συνθήκη gegenüber 11-mal διαθήκη näher bei der LXX steht (E. KUTSCH, Art. ברית Verpflichtung, THAT 1 [1971], 352).

[18] BEHM, Art. Διατίθημι, διαθήκη (s. Anm. 14), 127f.; ausführlich KUTSCH, Testament (s. Anm. 3), 51–57, zu dem ältesten Beleg aus Aristophanes (Av., 440f.), wo διαθήκη häufig als „Vertrag" verstanden wird (s. LSJ s.v.), s. dort 53f.

[19] So BEHM, Art. Διατίθημι, διαθήκη (s. Anm. 14), 129f; W. BAUER/K. und B. ALAND, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin [6]1988, z.St.; KUTSCH, Testament (s. Anm. 3), 58. In irreführender Weise gibt F. REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, Göttingen 1989, 69, zu διαθήκη nur die Wortbedeutung „Vertrag" an. Inwiefern das hier vorliegende Verständnis bereits wesentliche Momente des ברית-Begriffs in den hebr. Texten trifft, ist hier nicht weiter zu erörtern. Besonders KUTSCH hat in zahlreichen Arbeiten die Auffassung vertreten, dass ברית angemessen nur durch „Verpflichtung", nicht aber durch „Bund" wiederzugeben sei und der Bundesbegriff daher gänzlich fallengelassen werden solle (s.

das Gesetz bezeichnen (2Chr 25,4; Sir 39,8; 42,2) oder auch das Wort der heilvollen Zusage (Dtn 9,5). Daneben begegnet es in zahlreichen Verbindungen für die Tafeln der διαθήκη (Ex 34,28; Dtn 9,9.11), ihr Buch (Ex 24,7; 2Kön 23,2) oder ihre Lade (Dtn 31,9).

Dass Hebr auf den in der LXX vorgeprägten Sprachgebrauch zurückgreift,[20] zeigt schon die Tatsache, dass 6 seiner 17 διαθήκη-Belege in LXX-Zitaten begegnen: vier in dem Zitat von Jer 31 (38),31–34 in 8,8–12, ein weiterer in der kürzeren Reprise des Jeremiawortes in 10,16f., sowie ein Beleg in dem 9,20 zitierten Wort vom αἷμα τῆς διαθήκης aus Ex 24,8. Die Wendung αἷμα τῆς διαθήκης wird in 10,29 und 13,20 wieder aufgenommen. Schließlich begegnet διαθήκη in 9,4 zweimal in einer Aufzählung von Kultgeräten, deren Benennungen, ἡ κιβωτός τῆς διαθήκης für die ‚Bundeslade' und αἱ πλάκες τῆς διαθήκης für die ‚Tafeln des Bundes', ebenfalls der LXX entnommen sind.[21] So sind 10 der 17 Belege für διαθήκη im Hebr mehr oder weniger unmittelbar von der Sprache der LXX geprägt, wobei als Basistexte Jer 31 (38),31–34 und Ex 24,6–8 fungieren. |

Nur in Hebr 9,16f. ist διαθήκη in seinem gemein-hellenistischen, erbrechtlichen Sinn einer ‚letztwilligen Verfügung' bzw. eines ‚Testaments' (vgl. Gal 3,15.17) gebraucht, und auch diese Verwendung steht im Kontext anderer Belege, die – von der LXX her geprägt – auf die Stiftung der Sinai- διαθήκη (Hebr 9,20) bzw. – davon abgeleitet – der καινὴ διαθήκη (9,15) verweisen. Der profan-juridische und der theologische Sinn werden in dieser Passage zu einem subtilen ‚Spiel' mit semantischen Nuancen verbunden, doch bildet der durch die LXX vorgegebene Sinn den Rahmen, innerhalb dessen der Bezug auf erbrechtliche Sachverhalte als ‚argumentum ad hominem' herangezogen wird.[22] Für das Sprachempfinden des Autors und seiner Leser bot ein solcher Übergang offenbar keine Probleme.[23] Gerade wenn der in der hellenistischen Welt allein geläufige Sinn von

---

KUTSCH, Art. ברית Verpflichtung [s. Anm. 17], 339–352; DERS., Art. Bund I–III [s. Anm. 15], 397–410; DERS., Testament [s. Anm. 3], 3–46). Widerspruch dagegen erhoben u.a. S. HERRMANN, „Bund" eine Fehlübersetzung von „berît"? Zur Auseinandersetzung mit Ernst Kutsch, in: DERS., Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments, ThB 75, München 1986, 210–220; M. WEINFELD, Art. ברית, ThWAT 1 (1971), 781–808, und C. LEVIN, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt, FRLANT 137, Göttingen 1985, 119ff.269 Anm. 8. Siehe auch H.-D. NEEF, Aspekte alttestamentlicher Bundestheologie, in: Avemarie/Lichtenberger (Hg.), Bund und Tora (s. Anm. 3), 1–24.

[20] WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 413. Auch in 2Kor 3 ist διαθήκη im Sinne von Heilsordnung bzw. -verfügung zu verstehen, s. dazu HOFIUS, Gesetz (s. Anm. 4), 75f.; KUTSCH, Testament (s. Anm. 3), 146ff.

[21] In dieser Wendung bezeichnet διαθήκη zwar konkret den Dekalog, metonymisch aber die mit seiner Mitteilung gesetzte Heilsordnung Gottes.

[22] Vgl. BEHM, Art. Διατίθημι, διαθήκη (s. Anm. 14), 133f; H. HEGERMANN, Art. διαθήκη, EWNT 1 (1980), 724; WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 412 Anm. 144.

[23] Vgl. HEGERMANN, Art. Διαθήκη (s. Anm. 22), 724. Ähnlich verfährt schon Paulus Gal 3,15.17. Auch Philo (Mut. 51–58) erklärt den biblischen διαθήκη-Begriff im Rekurs auf den gemein-hellenistischen erbrechtlichen Sinn.

διαθήκη der erbrechtliche war,[24] dann ist es umso bemerkenswerter, wie selbstverständlich der Verfasser den Terminus in seinem von der LXX geprägten Sinn voraussetzt.

Man wird deshalb auch im Hebr διαθήκη am besten durch „Verfügung", „Ordnung", „Stiftung" oder „Setzung" wiedergeben, ggf. mit verdeutlichenden Zusätzen wie „Heilsordnung" o.ä.[25]. Die Wiedergabe durch „Testament"[26] ist außer in 9,16f. nicht gerechtfertigt, und auch das deutsche Wort „Bund" bleibt – für sich genommen – eher missverständlich.[27] Andererseits erscheint der gelegentlich geforderte völlige Verzicht auf den Bundesbegriff[28] kaum durchführbar und auch nicht sinnvoll. Da der auctor ad Hebraeos (wie auch Paulus) den Begriff in seinen unterschiedlichen Nuancen verwendet, kann ein einziges Lexem das jeweils Gemeinte ohnehin kaum erfassen. Sachgemäß ist daher nur ein an der präzisen Exegese orientierter, die einzelnen Nuancen berücksichtigender Sprachgebrauch.[29] Wie also und mit welcher Intention wird das Motiv der διαθήκη zur Geltung gebracht? |

---

[24] Dies stellt DEISSMANN, Licht (s. Anm. 14), 286f., eindrücklich heraus.

[25] Vgl. BEHM, Begriff (s. Anm. 14), 73, und DERS., Art. Διατίθημι, διαθήκη (s. Anm. 14), 134f.; H. WINDISCH, Der Hebräerbrief, HNT 14, Tübingen ²1931, 67; neuerdings KUTSCH, Testament (s. Anm. 3), 96f.; H. BRAUN, An die Hebräer, HNT 14, Tübingen 1984, 217f.; WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 414; HOFIUS, Theologie (s. Anm. 13), 118f.; Weiss redet durchgehend von „Heilsordnung".

[26] A. STROBEL, Der Brief an die Hebräer, NTD 9/2, Göttingen ⁴1991, 88 u.ö.; s. schon RIGGENBACH, Begriff (s. Anm. 14), 306–310, der von 9,16f. aus den Sinn aller Belege bestimmt (anders in seinem Kommentar: DERS., Der Brief an die Hebräer, KNT 14, Leipzig ³1922, 205f.), und LOHMEYER, Diatheke (s. Anm. 14), 144–149.

[27] Für die Beibehaltung plädieren u.a. GRÄSSER, Bund (s. Anm. 2), 7; H. HEGERMANN, Der Brief an die Hebräer, ThHK 16, Berlin 1988, 158, sowie jüngst BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1). Auch hier kommt es z.T. zu präzisierenden Wortschöpfungen: wie „Verheißungsbund", „Verpflichtungsbund" (HEGERMANN, Art. Διαθήκη [s. Anm. 22], 720) oder „Sündenvergebungsbund" (so GRÄSSER, Hebräer II [s. Anm. 6], 56 Anm. 31).

[28] So unter Berufung auf KUTSCH (Testament [s. Anm. 3], 166–168) A.I.C. HERON, Art. Bund III: Dogmatisch, EKL² I (1986), 571f.

[29] S. die Hinweise von BACKHAUS, Bund (s. Anm. 12), 33–39, der auch einen – notwendigerweise formalen – Versuch unternimmt, den Sinn von διαθήκη in seinen unterschiedlichen Dimensionen zu erfassen. Demnach bezeichnet der Begriff: „jenes schriftgebundene Phänomen jüdisch-christlicher Glaubenserfahrung bzw. -reflexion ..., das unter dem Aspekt seiner Entstehung als göttliche ‚Setzung', ‚Stiftung', ‚Verfügung' o.ä., unter relationalem Aspekt als ‚Bund' zwischen Gott und seinem – jeweils konkret gefassten – ‚Volk' und unter dem materialen Aspekt seiner Wirkung als ‚Heilsdisposition' zu bestimmen ist" (39).

2. Die Entfaltung des διαθήκη-Motivs im Hebräerbrief

Angesichts der theologisch zentralen Bedeutung des διαθήκη-Begriffs im Hebr fällt zunächst auf, dass der Autor den Terminus erst recht spät einführt. Er fehlt in den ersten beiden Teilen seines rhetorisch sorgfältig disponierten Textes,[30] dem exordium (1,1–4) und der narratio (1,5 – 4,13) und findet erst im Rahmen der argumentatio (4,14 – 10,18) Verwendung, um dann in der peroratio (10,19 – 13,21) noch dreimal nachzuklingen. Die Rede von der διαθήκη konzentriert sich dabei auf das christologisch-soteriologische Lehrstück 7,1 – 10,18. Der Terminus klingt zuerst nur kurz, gleichsam antizipatorisch,[31] in 7,22 an, um dann in 8,1–10.18 unter Rückgriff auf die beiden Schriftstellen Jer 31 (38),31–34 und Ex 24,6–8 und in der ausführlichen Gegenüberstellung der kultischen Vollzüge der ‚ersten' und der ‚zweiten' διαθήκη ausführlich entfaltet zu werden. Doch hat der Autor diese konzentrierte Darstellung in den vorhergehenden Teilen seines Logos durch die Einführung der Hohepriester-Thematik (4,14–5,10), die Erörterung über die Bedeutung des göttlichen Eides (6,13–20) und durch eine Reihe antitypischer Vergleiche zwischen Mose und Christus (3,1–6), der Wüstengeneration und der christlichen Gemeinde (3,7–4,11) und dem Hohenpriester Aaron und Christus (4,14–5,10) sorgfältig vorbereitet. In der letzten dieser Gegenüberstellungen, die dann unmittelbar auf die „Hauptsache" (8,1) des Christus-Logos hinführt, werden schließlich in Hebr 7 Abraham und Melchisedek (7,1–10) angeführt, bzw. das in Abraham repräsentierte (7,9f.) levitische Priestertum und das Priestertum κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ, in dem der Autor das Hohepriestertum Christi vorgebildet sieht. Im Rahmen der Gegenüberstellung beider Priesterschaften kommt die Differenz zwischen den auf sie gegründeten Heilsordnungen und damit der Begriff der διαθήκη erstmals zur Sprache – in charakteristischer Komparativik: κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς (7,22) – „Jesus ist ‚Bürge' einer besseren Heilssetzung geworden." Diese These

---

[30] In der rhetorischen Textgliederung folge ich hier dem bei WEISS (Hebräer [s. Anm. 6], 50f.133–135.518f.) und BACKHAUS (Bund [s. Anm. 1], 55–64) vorgeschlagenen Modell. Zur methodischen Problematik s. BACKHAUS, a.a.O., 30–33, zur Forschungslage die Übersichten bei W.L. LANE, Hebrews 1–8, WBC 47A, Dallas 1991, lxxxiv–xcviii; C. ROSE, Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32–12,3, WUNT 2/60, Tübingen 1994, 5–33; sowie die Untersuchungen von W.G. ÜBELACKER, Der Hebräerbrief als Appell I. Untersuchungen zu exordium, narratio und postscriptum (Hebr 1–2 und 13,22–25), CB.NT 21, Lund 1989, und G.H. GUTHRIE, The Structure of Hebrews. A Text-Linguistic Analysis, NT.S 73, Leiden 1994.

[31] Dies entspricht einer häufiger geübten Technik des auctor ad Hebraeos: So wird z.B. in 1,4 der Vergleich Christi mit den Engeln antizipiert, der das Thema des folgenden Abschnitts 1,5–14 bildet; s. zu dieser Technik SPICQ, Épître I (s. Anm. 6) 32; GUTHRIE, Structure (s. Anm. 30), 101f.

antizipiert sachlich die Thematik von 8,1–10,18, gründet aber ganz in der Argumentation von Hebr 7 und dem hier ausgelegten Vers Ps 110 (109),4.|

2.1 Ps 110,4, das ‚andere' Priestertum und die ‚bessere' διαθήκη (Hebr 7,22)

In dem für die Entfaltung des Bekenntnisses zur Erhöhung Christi grundlegenden Ps 110[32] findet der Autor den biblischen Anhaltspunkt für seine Auffassung vom ‚Hohepriestertum' Christi. Denn die beiden Gottessprüche in diesem Psalm (V. 1.4), verstanden als Anrede Gottes an seinen präexistenten Sohn (vgl. 1,13; 5,6.10), bezeugen nicht nur die Inthronisation des Sohnes „zur Rechten" Gottes (Ps 110,1), sondern daneben auch seine Einsetzung zu einem immerwährenden Priesterdienst (Ps 110,4).[33] Entscheidend für die Argumentation ist nun, dass Ps 110,4 von einer aus dem AT sonst nicht bekannten ‚Art'[34] des Priesterdienstes spricht, die vom levitisch-aaronidischen Priestertum zu unterscheiden ist: der τάξις Μελχισέδεκ. Denn gegen die These vom Hohepriestertum Christi liegt der Einwand nahe, dass der irdische Jesus bekanntlich nicht aus priesterlichem Geschlecht stammte, sondern aus dem Stamm Juda, für den im Gesetz keine priesterlichen Dienste vorgesehen sind (7,14f.). Weil Christi Priestertum aber nach Ps 110,4 von dem der Aaroniden unterschieden ist, geht der Einwand fehl, vielmehr deutet die Schrift – und damit Gott selbst – die Möglichkeit an für ein anderes, vom levitischen unterschiedenes Priestertum: „nach der Art (κατὰ τὴν τάξιν) Melchisedeks".

---

[32] Ps 110,1 ist der im NT am häufigsten zitierte atl. Text: Vgl. Mt 22,44; 26,64; Mk 12,36; 14,62; 16,19; Lk 20,42f.; 22,69; Apg 2,34f.; Röm 8,34; 1Kor 15,25; Eph 1,20; Kol 3,1; Hebr 1,3.13; 8,1; 10,12f. Vgl. dazu ausführlich M. HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: M. Philonenko (Hg.), Le Thrône de Dieu, WUNT 69, Tübingen 1993, 108–194 (jetzt auch in DERS., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 201, Tübingen 2006, 281–367); zu Ps 110,1 im Hebr weiter W.R.G. LOADER, Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes, WMANT 53, Neukirchen-Vluyn 1981, 15–29.

[33] Ps 110,4 wird im NT nur im Hebr zitiert (5,6; 7,17.21; vgl. 5,10; 6,20), wenngleich man annehmen kann, dass bereits Paulus bei der Formulierung von Röm 8,34 nicht nur an Ps 110,1 dachte, sondern den priesterlichen Aspekt von Ps 110,4 einbezog (ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν), vgl. HENGEL, Setze dich (s. Anm. 32), 140; weiter zur Auslegung von Ps 110,4 im Hebr H. LÖHR, „Heute, wenn ihr seine Stimme hört …". Zur Kunst der Schriftanwendung im Hebräerbrief und in 1Kor 10, in: M. Hengel/H. Löhr (Hg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum, WUNT 73, Tübingen 1994, 235–240; LOADER, Sohn (s. Anm. 32), 143ff.212ff.243ff.

[34] LXX gibt das im AT seltene hebr. דברה mit τάξις wieder, Hebr. variiert zwischen τάξις (5,10; 6,20; 7,11 und in den Zitaten 5,6; 7,17) und ὁμοιότης (7,15). Dabei scheint er nicht an die Priesterabteilungen aus 1Chr 24 zu denken, für die in der LXX andere Termini verwendet werden.

Weil der Autor Christi Priestertum in Melchisedek vorabgebildet sieht, führt er in 7,1 diese aus Gen 14,17–20 bekannte Gestalt ein.[35] Dabei ist nicht zu | erkennen, dass er dem urzeitlichen Priesterkönig ein eigenständiges Interesse entgegenbrächte,[36] vielmehr ist die Beschreibung seiner Person (7,1–3), auch wo auf Gen 14 rekurriert wird, ganz von Ps 110,4 und damit im Grunde vom christologischen Interesse des Autors bestimmt und nach seinem Christusbild geformt. Melchisedek „gleicht dem Sohn Gottes" (V.3), ist ohne irdische Abstammung und ewig wie der präexistente und erhöhte Sohn. Er „bleibt" deshalb als „Priester in Ewigkeit", wie es dem Sohn in Ps 110,4 zugesprochen ist. Das aus der Schrift – und zugleich aus dem, was sie *nicht* sagt[37] – erhobene, ins Übermenschliche gesteigerte Bild des Priesterkönigs weist in der Sicht des Autors voraus auf „den, von dem dies gesagt ist" (7,13), eben auf Christus als den „Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks". So zielt auch die auf Gen 14,17–20 basierende Gegenüberstellung von Melchisedek und Abraham in Hebr 7,4–10 letztlich darauf, im Blick auf Christi Hohepriestertum die Überlegenheit der

---

[35] Von Melchisedek ist im AT nur an den beiden genannten Stellen die Rede. Beide charakterisieren Melchisedek als Priester. Er ist der erste im Pentateuch ausdrücklich erwähnte Priester und steht außerhalb der genealogischen Linie der Genesis. Nach Philo (leg. all. 3, 79) und Josephus (bell. iud. 6, 438) ist er der allererste Priester, Philo bezeichnet sein Priestertum als „selbsterlernt" (αὐτομαθῆ und αὐτοδιδακτόν), als das ursprüngliche Priestertum (Congr 99). Melchisedek verkörpert den Logos und repräsentiert den höchsten, transzendenten Gott (Leg. All. 3,82). Die spätere jüdische Tradition hat versucht, Melchisedek durch die Identifikation mit Sem in die genealogische Linie Noah – Sem – Abraham – Aaron einzuordnen; so Tg Neofiti und Tg Jer I zu Gen 14,18; TanB Lekh Lekha 19 (H. BIETENHARD, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, WUNT 2, Tübingen 1951, 80); bNed 32b; BamR 4,8; PRE 8 u.ö. (vgl. L. GINZBERG, The Legends of the Jews I–VIII, Philadelphia 1909, V, 225f.); vgl. zur jüdischen Melchisedek-Tradition T. WILLI, Art. Melchisedek II: Judentum, TRE 22 (1992), 417–420. Die gnostische Rezeption der Figur des Melchisedek in dem Traktat NHC 9/1 oder bei dem ‚Melchisedekianern' (s. Epiphanius, adv. haer. 55,7,3f.; 67,7) gehört nicht zur Vor-, sondern zur Wirkungsgeschichte des Hebr (dazu s. WEISS, Hebräer [s. Anm. 6], 384–386).

[36] Es besteht kein hinreichender Grund, hinter Hebr 7,3 und 7,26 hymnische Fragmente zu postulieren (gegen MICHEL, Hebräer [s. Anm. 6], 259; G. SCHILLE, Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes, ZNW 46 [1955], 84; G. THEISSEN, Untersuchungen zum Hebräerbrief, StNT 2, Gütersloh 1969, 20–28; G.L. COCKERILL, The Melchizedek Christology in Heb 7:1–28. Diss.theol. [Union Theol. Seminary], Richmond 1976, 307–327), vielmehr wird man dem Verfasser die Formulierung von V. 1–3 zutrauen können. Auch ist Melchisedek in Hebr 7 nicht als eschatologische Gestalt verstanden (vgl. 11QMelch), so dass man von hier aus auch keine eigenständige ‚Melchisedek-Christologie' konstruieren kann (gegen COCKERILL, a.a.O., 484ff.).

[37] Anfang und Ende Melchisedeks ebenso wie seine genealogische Herkunft bleiben in Gen 14 unerwähnt. Daraus folgert Hebr *e silentio Scripturae* die Prädikationen in V. 3. Sachlich steht freilich auch hier Ps 110,4 im Hintergrund, wie εἰς τὸ διηνεκές zeigt.

melchisedekitischen τάξις über die levitisch-aaronidische aufzuzeigen.[38] Unter der Prämisse, dass die Erteilung des Segens und der Empfang des Zehnten dem Höherrangigen zustehen (V. 7), zeigt die in Gen 14 berichtete Szene, dass schon Abraham – und mit ihm „in seiner Lende“ auch Levi – durch die Zehntgabe und den Empfang des Segens die höhere Würde Melchisedeks anerkannte (V. 9f.). Diesem ‚historischen‘ Argument werden zwei weitere hinzugefügt, die ganz von den christologischen Interessen des Autors geprägt sind: Während die levitischen Priester gemäß dem νόμος von ihren Volksgenossen den Zehnten empfangen, zehntet Abraham einem Priester, der sich nicht aus „ihrem Geschlecht“ herleitet (V. 5f.), sondern nach V. 3 von ganz anderer Herkunft ist.[39] V. 8 verstärkt diese Antithese noch: Während im levitischen Priestertum sterbliche Menschen Zehntabgaben empfangen, so dort einer, „von dem bezeugt wird, dass er lebt“, d.h., von dem die Schrift eben aussagt, dass er „Priester in Ewigkeit“ (Ps 110,4)[40] | ist und „bleibt“ (V. 3; vgl. V. 25). Obwohl auch V. 8 eindeutig auf die Gestalt des Melchisedek zu beziehen ist,[41] zielt die Aussage doch sachlich auf das, was der Autor über Christus sagen will und V. 16f. explizit sagt. Mit dem Hinweis auf das Bleiben bzw. das immerwährende Leben (V. 25) des Priesters κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ, der im folgenden mehrfach wiederholt wird (V. 16f., 23–25), markiert der Autor eine nicht nur graduelle, sondern *qualitative Differenz* zwischen dem Priestertum der Leviten und dem Hohepriestertum Christi.

---

[38] Aus Gen 14,17–20 werden nur die beiden Elemente des Segens (V. 19–20a) und des Zehnten (V. 20b) aufgenommen. Beiseite bleiben Brot und Wein (V. 18) und der Inhalt des Segens (v.a. V. 20a).

[39] In V. 6 μὴ γενεαλογούμενος liegt durch den Anklang ein Bezug auf V. 3 ἀγενεαλόγητος vor.

[40] Dass in der Formulierung in V. 8 auf Ps 110,4 Bezug genommen wird, zeigt die Argumentation in V.16f., wo die Wendung κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου präzise durch das Zitat aus Ps 110, 4 begründet wird (γάρ), das seinerseits durch μαρτυρεῖται eingeleitet ist; vgl. ebenfalls 7,25 πάντοτε ζῶν (ebenfalls auf dem Hintergrund von Ps 110,4). Vgl. WEISS, Brief (s. Anm. 6), 391; GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 44; gegen BRAUN, Hebräer (s. Anm. 25), 204. Μαρτυρεῖν begegnet im Blick auf das Zeugnis der Schrift noch Hebr 7,17; 10,15; 11,2.4.5.39, ebenfalls häufig bei Philo, z.B. μαρτυρούμενος ὅτι in entsprechender Verwendung leg. all. 3,228. Zur Bedeutung der Präexistenzchristologie für den Hebr s. jetzt den Aufsatz von P. PILHOFER, Κρείττονος διαθήκης ἔγγυος. Die Bedeutung der Präexistenzchristologie für die Theologie des Hebräerbriefs, ThLZ 121 (1996), 319–328.

[41] Als Vorabschattung Christi könnte Melchisedek in der Sicht des Autors tatsächlich – wie Henoch (11,5) – vom allgemeinen Todesgeschick ausgenommen sein. Aber ein selbständiges oder gar spekulatives Interesse haftet nicht an dieser Gestalt. Zutreffend ist daher Bengels Erklärung (J.A. Bengel, Gnomon Novi Testamenti, Ulm ²1763, ad loc.: „Melchisedeki mors in V. T. non memoratur: id positive exprimitur vitae vocabulo, propter apodosin de Christo“.

Die Überlegenheit des Hohepriestertums Christi gegenüber dem levitischen Priestertum entwickelt der Verfasser im strengen Bezug auf die Schrift, konkret auf das dem gesamten Kapitel unterliegende Wort Ps 110,4, dessen Bestandteile nacheinander interpretiert werden: zunächst κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ (V. 11f.), dann εἰς τὸν αἰῶνα (V. 15–17) und schließlich die Redeeinleitung ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμελεθήσεται (V. 20–22).

a) Die Tatsache, dass die Schrift überhaupt ein anderes als das levitisch-aaronidische Priestertum erwähnt – und zwar in einem Psalmwort, das für den Autor aus der Zeit Davids stammt und damit *nach* der mosaischen Priesterordnung ausgesprochen wurde (vgl. 7,28) – weist schon darauf hin, dass das levitische Priestertum nach Gottes eigenem Urteil nicht zur τελείωσις, der Fähigkeit, vor Gott zu treten, und damit zur wirklichen Gottesgemeinschaft (vgl. 7,19) führen konnte.[42] Denn wäre dieses Priestertum dazu imstande, dann hätte Gott nicht zeitlich *nach* der Einsetzung Aarons[43] einen ganz andersartigen | Priester eingesetzt.[44] Mit dem Wechsel der Prie-

[42] Zu τελείωσις s. G. DELLING, Art. Τέλος κτλ., ThWNT 8 (1969), 86f. Der Terminus hat in der LXX einen kultischen Hintergrund und ist zumeist bezogen auf einen Akt der Heiligung des Priesters selbst (Ex 29,22ff.; Lev 8,22ff. etc.). Freilich scheint Hebr 7,11 nicht primär an die Qualität der Priester, sondern eher an die heilvolle Wirksamkeit hinsichtlich des Volkes zu denken, das durch den priesterlichen Dienst in die Gottesgemeinschaft gelangen soll (vgl. 7,19). τελείωσις ist daher trotz seines kultischen Hintergrundes im Hebr ein eschatologischer Begriff. Vgl. bes. LANE, Hebrews I (s. Anm. 30), 181, und D. PETERSON, Hebrews and Perfection. An Examination of the Concept of Perfection in the ‚Epistle to the Hebrews', MSSNTS 47, Cambridge 1982, 126ff.

[43] Obwohl Hebr an vielen Stellen die atl. Gottesworte unmittelbar auf die Gegenwart der Adressaten bezieht, argumentiert er – wenn er es für erforderlich hält – sorgfältig mit chronologischen Abstufungen. „Der Verfasser weiß sehr genau, daß die Verheißung über die Ordnung Melchisedek im Psalm, d.i. für ihn ‚in David', und das heißt wiederum: nach der Levi-Aaron-Wüsten-Zeit, ausgesprochen wurde. Es ist eine Verheißung, die nicht zu den an die Exodusgeneration ergangenen gehört" (LÖHR, Heute [s. Anm. 33], 239). Ähnlich differenziert der Autor in 3,7 – 4,11 zwischen der Ermahnung von Ps 95,7 (σήμερον...) und dem in diesem Psalm berichteten Gottesschwur über die Wüstengeneration (Ps 95,11; vgl. Num 14,21–23). Auf diese Weise zeigt er, dass die Wüstengeneration die κατάπαυσις nicht erreicht hat (3,18f.), auch nicht in der Landnahme durch Josua (4,8), sondern dass die Verheißung, in sie einzutreten, noch offensteht (4,1; vgl. 4,9); s. dazu LÖHR, a.a.O., 229–235. Eine analoge Denkfigur liegt auch in 8,7.13 vor, wo das Prophetenwort von der καινὴ διαθήκη (Jer 31,31) der Sinai-διαθήκη gegenübergestellt wird (dazu s.u. Abschnitt 2.3).

[44] Den Zeitpunkt der Einsetzung dieses „anderen Priesters" wird man jedoch nicht (wie WEISS, Hebräer [s. Anm. 6], 394 Anm. 82) in der Zeit Davids ansetzen dürfen. Es ist für Hebr nach 5,7–10 viel eher das Geschehen von Kreuz und Erhöhung Christi, in dem seine Inthronisation zur Rechten Gottes und seine Einsetzung zum Hohenpriester erfolgt. Auf dieses Geschehen verweist der für den Autor in der Zeit Davids verfasste Psalm ebenso wie das später eingeführte Zitat aus Jer 31 (38),31ff. in Hebr 8,8–12. Eine

sterschaft durch die Einsetzung eines Priesters einer anderen τάξις ergibt sich auch, wie der Autor in V. 12 folgert, „notwendigerweise“ (ἐξ ἀνάγκης) ein Wechsel (μετάθεσις)[45] der Kultordnung, welche den Dienst dieser Priesterschaft regelt. Die alte Kultordnung – Hebr verwendet hier die Begriffe νόμος und ἐντολή – wird rechtskräftig annulliert (ἀθέτησις V. 18), eine neue in Kraft gesetzt. Indem der Autor Ps 110,4 in dieser Weise auf das mosaische Kultgesetz bezieht, kann er im Psalmwort selbst ein negatives Urteil über das levitische Priestertum und über die auf ihm basierende Kultordnung vorliegen sehen: Sie ist schwach und nutzlos (7,18; vgl. 13,9 und Röm 8,3), denn sie hat – wie die Einsetzung eines anderen Priesters in Ps 110,4 beweist – nicht zur „Vollendung“ geführt (7,19; vgl. 9,9; 10,1.11).

b) Besonderes Gewicht liegt für den Autor auf der Aussage εἰς τὸν αἰῶνα von Ps 110,4, in der er den bleibenden, ewigen Charakter des Hohepriestertums Christi ausgesprochen sieht. Dieses Thema zieht sich leitmotivisch durch das gesamte Kapitel von 6,20 bis 7,28, und gerade in ihm scheint für den Verfasser das Besondere zu liegen, das dieses Priestertum von jeder irdischen Priesterschaft kategorial unterscheidet. Auf den Aspekt der Ewigkeit und des Bleibens εἰς τὸ διηνεκές zielte schon in V. 3 die Einführung der Gestalt des Melchisedek. V. 8 stellte diesen (und implizit schon Christus) als den μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ den sterblichen Menschen im Priesteramt gegenüber. In Aufnahme von Ps 110,4 stellt nun V. 15–17 fest, dass der Priester nach der Art Melchisedeks (d.h. Christus) nicht aufgrund einer irdisch-vergänglichen Priesterordnung (οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης), sondern aufgrund der Kraft unzerstörbaren Lebens (κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου) in sein priesterliches Amt eingesetzt ist. Diese im NT singuläre Wendung (vgl. jedoch Röm 1,4) dient gleichfalls zur Umschreibung des εἰς τὸν αἰῶνα aus Ps 110,4[46] und bezeichnet das der Vergänglichkeit nicht mehr unterworfene Wesen, das Christus im Akt sei-| ner Erhöhung verliehen wurde, in welcher nach 5,9f. auch die Einsetzung in sein hohepriesterliches Amt erfolgte.[47] V. 23–25 ziehen die soteriologische Konsequenz aus diesem Sachverhalt: Während die vielen, die im levitischen Priestertum das Priesteramt erlangten, „durch den Tod gehindert wurden zu bleiben“, hat Christus, „weil er in Ewigkeit bleibt (διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα), ein unwandelbares Priestertum empfangen“

---

weitere chronologische Differenzierung zwischen irdischem Kreuzes- und himmlischem Inthronisationsgeschehen lässt sich nicht bewerkstelligen (s.u. Abschnitt 2.4).

[45] S. zu diesem Terminus BRAUN, Hebräer (s. Anm. 25), 207. Vgl. Josephus, ant. iud. 12,387, wo der Übergang des Priesteramtes von den Oniaden zu Alkimos mit diesem Begriff beschrieben wird.

[46] Vgl. WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 399 Anm. 101.

[47] Vgl. LANE, Hebrews I (s. Anm. 30), 184. S. weiter o. Anm. 44.

(V. 24) und kann daher auch „für immer diejenigen retten, die durch ihn zu Gott hintreten, weil er allezeit lebt (πάντοτε ζῶν), um für sie einzutreten" (V. 25). Während das Priesteramt der Leviten vergänglich ist, hat das Amt Christi „bleibenden" Charakter, weil er selbst ewig ist und als solcher durch sein beständiges Eintreten vor Gott[48] „ewiges Heil" (5,9) bewirken kann. In Hervorhebung dieses Aspektes schließt das Kapitel in 7,28 mit der summarischen Antithese zwischen den schwachen, da sterblichen Hohenpriestern nach dem νόμος und dem „für alle Ewigkeit vollendeten Sohn" (vgl. 5,9f.).

c) Der dritte aus Ps 110,4 entnommene Gedanke ist der des Eides Gottes, wird doch dort der Gottesspruch mit einer zusätzlichen Schwurformel eingeleitet: ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται. Bereits in Hebr 6,13ff. hatte der Autor die Bedeutung des Eides thematisiert und – unter Bezugnahme auf den göttlichen Eid in der Abrahamverheißung Gen 22,16f. – die Unwiderruflichkeit und Rechtsgültigkeit der eidlich bekräftigten Zusage Gottes herausgestellt.[49] So versteht der Autor in 7,20–22 auch die Eidesformel aus Ps 110,4 als Bekräftigung der Unabänderlichkeit des an Christus ergangenen Einsetzungswortes. Während die Schrift von keiner Eidesleistung bezüglich der Einsetzung der levitischen Priester weiß (V. 20b),[50] hat Gott die Einsetzung des Priesters „nach der Ordnung Melchisedeks" explizit eidlich bekräftigt. Aus der unwiderruflich gültigen Einsetzung des Priestertums Christi und der diesem Priester selbst eignenden Unvergänglichkeit folgt die wesenhafte Überlegenheit des Hohepriestertums Christi gegenüber dem levitischen Priestertum. Dessen Kultord-

---

[48] Hier nimmt Hebr das Fürsprecher-Motiv auf, das (wohl auf dem Hintergrund von Ps 110,4) bereits Röm 8,34 ausgesprochen hat. Die nächste Sachparallele ist 1Joh 2,1, daneben hinsichtlich der Fürsprache des Geistes Röm 8,26f. und die joh. Parakletsprüche. In 7,25 ist daher nicht unmittelbar an das Sühnopfer Christi gedacht, sondern an die *intercessio*, zu der er durch sein Selbstopfer berechtigt und imstande ist.

[49] S. zur Sache O. HOFIUS, Die Unabänderlichkeit des göttlichen Heilsratschlusses. Erwägungen zur Herkunft eines neutestamentlichen Theologumenon, ZNW 64 (1973), 134–143, bes. 143. In den πράγματα ἀμετάθετα von 6,18 sieht man zumeist Verheißung und Eid aus Gen 22,16f. (so u.a. H.W. ATTRIDGE, The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews, Hermeneia, Philadelphia 1989, 181; BRAUN, Hebräer [s. Anm. 25], 189; GRÄSSER, Hebräer I [s. Anm. 6], 381; WEISS, Hebräer [s. Anm. 6], 364). Dafür spricht der unmittelbare Kontext in 6,13–15. Dass hier bereits der zweite, in Hebr 7,20ff. thematisierte Eid Gottes mitgemeint sein soll (so bereits DELITZSCH, Commentar [s. Anm. 10], 256; sowie F. SCHRÖGER, Der Verfasser des Hebr. als Schriftausleger, BU N.F. 4, Münster 1968, 128f.; BACKHAUS, Bund [s. Anm. 1], 88–93: die beiden πράγματα sind die beiden Eidesleistungen), ist eher unwahrscheinlich, da dieser Eid im bisherigen Verlauf der Rede noch nicht erwähnt wurde. Das erste Zitat von Ps 110,4 in Hebr 5,6 lässt die Redeeinleitung gerade weg.

[50] Auch hier argumentiert der Autor wieder (wie in V. 3) mit dem *silentium Scripturae*.

nung erzeigte sich nach der Auffassung des Autors als „schwach und nutzlos“, weil sie die | τελείωσις nicht herbeiführen und das eschatologische Heil nicht vermitteln konnte (V. 19), wie etwa das Beispiel der Wüstengeneration (vgl. 3,16–19; 4,8) zeigt. Daher wurde sie durch die Einsetzung eines andersartigen Priesters gegen eine andere Kultordnung ausgetauscht (V. 12: νόμου μετάθεσις) und so rechtlich annulliert (V. 18). Im Gegensatz zu der von Gott selbst außer Kraft gesetzten und (eben darin) als vergänglich erwiesenen levitischen Ordnung (vgl. V. 16) kommt der Heilsordnung, die auf dem ewigen Priestertum Christi basiert, unwiderrufliche Gültigkeit und ein unvergänglicher Charakter zu – wofür der erhöhte Christus wie auch Gott selbst mit seinem Eid Gewähr leistet.

Deshalb können V. 20–22 formulieren, dass Jesus eben in dem Maße, in dem er nicht ohne eine göttliche Eidesleistung zum Priester eingesetzt wurde,[51] zum „Bürgen“ (ἔγγυος), d.h. zum rechtlichen Garanten, einer „besseren Heilssetzung“ (κρείττων διαθήκη) geworden ist. „Besser“[52] ist die in Christus verbürgte Ordnung eben darin, dass sie – im Gegensatz zur levitischen – unwiderruflich und eschatologisch gültig ist und dass sie, weil sie auf dem „für immer vollendeten Sohn“ basiert (V. 28; vgl. 5,9), auch tatsächlich die τελείωσις zu bewirken vermag, jene Reinheit, die zum Eingang in das eschatologische Heil und zur Teilhabe an der Sabbatfeier des Gottesvolkes (4,9) unabdingbar ist. Eben dies hat der νόμος, der in 7,18f. als Gegenbegriff fungiert, nicht zustande gebracht, so dass die Wüstengeneration die ihr verheißene κατάπαυσις nicht betreten konnte. Hingegen besitzt die in Christus verbürgte διαθήκη die Kraft, den Zutritt zu Gott (7,19) und den Eingang in das ewige Heil (7,25; vgl. 5,9) zu vermitteln. Ihre Überlegenheit besteht in ihrer Heilswirksamkeit.

---

[51] Im elliptischen V. 20a ist am ehesten sinngemäß nach den anderen Teilen der Satzperiode V. 20b und 22 zu ergänzen: γέγονεν ἱερεύς. Weniger wahrscheinlich ist der Vorschlag von Rose (C. ROSE, Verheißung und Erfüllung. Zum Verständnis von ἐπαγγελία im Hebräerbrief, BZ N.F. 33 [1989], 60–80.178–191, 76f.), der die Worte aus V. 19b ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος ergänzen will. Zwar hängen die beiden Akte der Einsetzung Christi in sein Priestertum und der Einführung des „besseren“, eidlich verbürgten Verheißungsgutes (ἐλπίς) zusammen, aber der Gedankengang schreitet in V. 20 fort und bleibt nicht bei dem Gedanken von V. 19 stehen. Auch sachlich ist der grundlegende Akt die Einführung des Priesters, die in V. 20b–21 thematisiert ist.

[52] κρείττων begegnet in Verbindung mit διαθήκη nur im Hebr, in 7,22 und 8,6. Eine solche Formulierung begegnet weder in der LXX noch in den Pseudepigraphen, auch nicht bei Philo, Josephus oder in den Apostolischen Vätern (s. GRÄSSER, Hebräer II [s. Anm. 6], 56). Auch ἐλπίς (7,19) und ἐπαγγελίαι (8,6), sowie die Opfer bzw. das eine Selbstopfer Christi im himmlischen Heiligtum (9,23ff.) werden im Hebr als ‚besser‘, κρείττων, charakterisiert.

2.2 Christus als Hoherpriester, die ‚bessere διαθήκη' und die ‚besseren Verheißungen' (8,6)

Inwiefern Christus Bürge bzw. Mittler (μεσίτης)[53] einer „besseren διαθήκη" ist und wie das Verhältnis dieser ‚neuen' zur ‚alten' Heilsordnung zu bestimmen | ist, wird in dem sorgfältig komponierten Abschnitt über den hohepriesterlichen Dienst (λειτουργία 8,1) Christi in 8,1 – 10,18 präzisiert,[54] wobei der für die Rede von der ‚neuen' διαθήκη grundlegende Schriftbeleg Jer 31 (38),31 zu programmatischer Bedeutung kommt. Doch bevor sich der Autor in 8,7ff. diesem neuen ‚Leittext' zuwendet, vertieft er in 8,1–6[55] das in 7,22 eingeführte Motiv der κρείττων διαθήκη und verknüpft es mit der Hauptthese (κεφάλαιον) seiner Darlegung von Christus als dem Hohenpriester am himmlischen Heiligtum (8,1f.). Mit dem in Kapitel 7 thematisierten Kontrast zwischen der Vergänglichkeit der einen und der Ewigkeit der anderen Kultordnung, zwischen den vielen sterblichen und dem einen bleibenden Priester (7,12.16.23–25), verbindet sich nun in 8,1–6 der Gegensatz zwischen dem himmlischen Charakter der einen und dem irdischen Charakter der anderen Kultordnung. Der Gedanke der zeitlich-geschichtlichen Abfolge und des Wechsels der Heilsordnungen wird so mit dem Gedanken ihrer ‚räumlich'-ontologischen Abstufung und ihrer unterschiedlichen Dignität verknüpft. Während das „Zelt", an dem die levitischen Priester dienen, von Menschen errichtet und lediglich ein „Umriss" (ὑπόδειγμα) und „Schatten" (σκία) seines himmlischen Urbildes ist (8,5),[56] erfolgt der hohepriesterliche Dienst des zur Rechten Gottes erhöhten

[53] So 8,6; 9,15 und 12,24 in variierter Form. Die Wendungen μεσίτης διαθήκης und ἔγγυος διαθήκης sind „auf der parakletisch angewendeten quasi-juridischen Ebene ... faktisch synonym", so dass auch 7,22 „lediglich eine rhetorische variatio zu den μεσίτης-Aussagen" ist (BACKHAUS, Bund [s. Anm. 1], 146).

[54] Vgl. die Analyse bei BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 54f., der 8,1 – 10,18 als Ringkomposition um die soteriologische Mitte 9,11–22 versteht.

[55] 8,1–6 fungiert als Exposition von 8,1–10,18 (BACKHAUS, Bund [s. Anm. 1], 126–129, auch ATTRIDGE, Hebrews [s. Anm. 49], 18f.)

[56] Vgl. die Termini παράδειγμα in Ex 25,9 und 1Chr 28,11f.18f. und τύπος in Ex 25,40, beide für תבנית. Hebr macht sich hier die Bauanweisung Ex 25,40 (in Verbindung mit Ex 25,8) zunutze, legt jedoch das im biblischen Text und in anderen frühjüdischen Auslegungstraditionen (s. B. EGO, Im Himmel wie auf Erden. Studien zum Verhältnis von himmlischer und irdischer Welt in der rabbinischen Literatur, WUNT 2/34, Tübingen 1989, 27–44.56–61) vorliegende Korrespondenzverhältnis zwischen himmlischem und irdischem Heiligtum platonisierend (vgl. Platon, rep. 6,500E) im Sinne einer ontologischen Abstufung, ja Distanz aus. Das irdische Heiligtum ist von abgeleiteter Realität. Der Kult an ihm wird durch die Termini χειροποίητος (9,11.24) und σαρκινός σάρξ 7,17; 9,10.13) gekennzeichnet. Zur Sache auch H. LÖHR, „Umriß" und Schatten. Bemerkungen zur Zitierung von Ex 25,40 in Hebr 8, ZNW 84 (1993), 218–232 (dort 221 Anm. 21 zum Begriff ὑπόδειγμα); GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 87ff.

Christus in dem wahren, von Gott selbst errichteten Heiligtum (8,2).[57] Aufgrund dieser ontologischen Unterscheidung kann 8,6 folgernd feststellen, dass Christus – im Vergleich zu den levitischen Priestern – „einen vorzüglicheren (διαφορώτερον) Dienst erlangt hat", und zwar „in dem Maße, als er auch Mittler einer besseren Heilssetzung (διαθήκη) ist, die aufgrund besserer Verheißungen (ἐπαγγελίαι) festgelegt ist".

Damit ist die Formulierung von 7,22 in variierter Form aufgenommen und weitergeführt: Es geht nun nicht mehr wie in 7,22 um den Akt der Einsetzung Christi in sein Priesteramt (γέγονεν), sondern um den Status des Erhöhten (ἐστίν), der die Voraussetzung des himmlischen Charakters seiner λειτουργία | ist. Auffällig sind in 8,6 die drei Komparativ-Formulierungen διαφορώτερα λειτουργία, κρείττων διαθήκη und κρείττονες ἐπαγγελίαι, durch die der Vergleich zwischen den beiden priesterlichen λειτουργίαι und den auf ihnen basierenden Heilssetzungen als Thema der Komposition in 8,1 – 10,18 herausgestellt wird.

Der sachlogische Bezug zwischen der διαφορώτερα λειτουργία und der κρείττων διαθήκη lässt sich aufgrund von 8,4 rekonstruieren.[58] Die „bessere" Heilssetzung beruht ja auf dem für immer eingesetzten und unvergänglichen Priester (7,22), während auf Erden sterbliche Menschen (7,23) nach einer irdischen und vergänglichen Ordnung (8,4; vgl. 7,16) ihren Opferdienst in Vergänglichkeit vollbringen. Deshalb kann Christus, dem nach Ps 110,4 ein ewiges Priestertum zugesprochen ist, nicht an einem irdischen Heiligtum dienen, denn dann hätte sein Priestertum ja Anteil an der vergänglichen Natur jedes irdischen Priesterdienstes. So muss auch seine λειτουργία anderer Art sein, dem wahren, urbildlichen, himmlischen Heiligtum entsprechend und eben darin „vorzüglicher".

Die in 8,6 betont am Schluss stehende Rede von den κρείττονες ἐπαγγελίαι macht jedoch deutlich, dass der in 8,1 – 10,18 ausgeführte Vergleich der beiden Heiligtümer und der an ihnen geschehenden kultischen Handlungen nicht um ihrer selbst willen geschieht, sondern im Blick auf den soteriologischen Ertrag: die den Adressaten geltenden Heilszusagen und

[57] Vgl. Num 24,6 (LXX) und für die von Mose aufgestellte irdische ‚Stiftshütte' Ex 33,7. S. analog die Entgegensetzung χειροποίητος – οὐ χειροποίητος (9,11.24).

[58] Vgl. dazu GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 86, der mit Recht festhält, dass der Autor in 8,4 nicht einfach in der banalen Weise „Unten ist alles besetzt!" argumentiert (gegen O. KUSS, Der Brief an die Hebräer, RNT 8/1, Regensburg ²1966, 107f.; WEISS, Hebräer [s. Anm. 6], 435f.). Im Sinne einer solchermaßen formalen Argumentation hatte der Autor bereits in 7,13f. das Argument der nichtlevitischen Abstammung Jesu eingeführt, aber dieses gleich in 7,15 (καὶ περισσότερον ἔτι κατάδηλόν ἐστιν) durch das gewichtigere Argument der Ewigkeit des melchisedekitischen Priestertums überboten. Auf dieser Ebene schreitet der Gedankengang voran.

das ihnen in Aussicht gestellte Hoffnungsgut (κρείττων ἐλπίς 7,19).[59] Dieses wird im Hebr in vielfältiger Weise umschrieben als eschatologische Vollendung (τελείωσις; vgl. 11,40), als Eintreten in die κατάπαυσις (4,11), in die himmlische πόλις (11,10.16; 12,22; 13,14), die unerschütterliche βασιλεία (12,28), das himmlische Heiligtum (τὰ ἅγια 10,19) oder einfach in die Nähe Gottes (7,19; vgl. 4,16). Durch νομοθετέω (vgl. 7,11) rückt die Gabe der „besseren“ ἐπαγγελίαι in Parallelität zur Gabe des νόμος, der Kultordnung vom Sinai (7,11),[60] vor allem aber betont der Terminus die rechtlich-unverbrüchliche Gültigkeit der den Adressaten gegebenen ἐπαγγελίαι.

Worin die Überlegenheit dieser ἐπαγγελίαι und der auf ihnen basierenden διαθήκη bestehen soll, wird in 8,6 nicht eigens gesagt. Aus dem Kontext[61] er|geben sich zwei Aspekte: Die „bessere“ διαθήκη basiert auf der λειτουργία des himmlischen Hohepriesters, ist also von himmlischem Rang. Daraus resultiert ein Zweites, das freilich erst im weiteren Verlauf von 8,1 – 10,18 deutlich wird: Die λειτουργία Christi vermag zu bewirken, was der levitische Kult nicht zustandebrachte: die Vergebung der Sünden, die allein den eschatologischen Zutritt zu Gott ermöglicht. Die Qualität der neuen διαθήκη beruht also nicht auf einem neuartigen oder höherwertigen Verheißungsgut,[62] sondern allein auf der soteriologischen Wirksamkeit der λειτουργία Christi in seinem Sühnetod (vgl. 9,15), durch die eine wirkliche Reinigung von Sünden und damit die tatsächliche Zueignung der verheißenen Heilsgüter erfolgt, welche die erste διαθήκη nicht bewirken konnte (vgl. 3,17–19; 4,8 und 7,11.19).

---

[59] Dass die κρείττονες ἐπαγγελίαι und die κρείττων ἐλπίς (7,19) sachlich zusammengehören, hat Rose (ROSE, Verheißung [s. Anm. 51], 74–76) gezeigt.

[60] Vgl. GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 94; ATTRIDGE, Hebrews (s. Anm. 49), 221.

[61] Dabei ist zuerst 8,1–6 heranzuziehen, hingegen sollte man den Inhalt der ἐπαγγελίαι nicht aus 8,7–13 entnehmen. Zwar sieht der Autor die in Jeremia verheißene διαθήκη in Christus erfüllt, aber davon handelt 8,6 noch nicht. Im Übrigen wird von den Zusagen in Jer 31 (38),33f. nur die Sündenvergebung weiter aufgenommen. Die Rede von der ins Herz gegebenen Tora wird in Hebr 10,16b noch mitzitiert, aber nicht weiter bedacht, die Verheißung der Gotteserkenntnis und die ‚Bundesformel‘ fallen in 10,16f. weg und sind für Hebr ohne Bedeutung. Die κρείττονες ἐπαγγελίαι sind nicht mit den ‚Bundesgütern‘ des Jeremiazitats in 8,8–13 identisch (vgl. ROSE, Verheißung [s. Anm. 51], 78 Anm. 96, und BACKHAUS, Bund [s. Anm. 1], 134–138).

[62] Beide διαθῆκαι sind von der ἐπαγγελία (im Sinne von Verheißungs*wort*) geprägt (4,2), und das den Christen verheißene eschatologische Heil (ἐπαγγελία im Sinne von Verheißungs*gut*) ist ein und dasselbe. Die Christen sollen in eben jene κατάπαυσις eingehen, die auch der Wüstengeneration verheißen war (4,1.6), und die verheißene „Vollendung“ ist nach Hebr 11,40 keine andere als jene, auf die die Glaubenden der „Wolke der Zeugen“ warteten und noch warten. Zur Unterscheidung zwischen Verheißungs*wort* und Verheißungs*gut* bei den ἐπαγγελία-Aussagen des Hebr s. ROSE, Verheißung (s. Anm. 51), 186.

2.3 Jer 31,31ff., die ‚neue' διαθήκη und die Vergebung der Sünden

Dass die durch Christus „vermittelte" διαθήκη „besser" ist (8,6), impliziert zugleich, dass die levitische Kultordnung mit Mängeln behaftet war. Diesen ‚Tadel' will der Autor explizit aus der Schrift begründen.[63] Dazu zitiert er in 8,8–12 die für die Rede von der καινὴ διαθήκη grundlegende prophetische Verheißung aus Jer 31 (38),31–34 zunächst vollständig, ohne wesentliche Eingriffe in den ihm vorliegenden LXX-Text[64] und ohne eigene Erläuterungen. | Nur die rahmenden Verse 7–8a und 13 zeigen, welchen Sinn der Autor diesem Zitat für seinen eigenen Argumentationsgang entnehmen will.

Anders als dem Jeremiatext kommt[65] es dem Autor des Hebr zunächst nicht auf die Verheißung des Neuen an, sondern auf den Tadel an der alten διαθήκη, den er dieser Schriftstelle entnimmt. So stellt V. 7 im Irrealis fest: Wenn die erste διαθήκη untadelig wäre, würde nicht in der Schrift (und damit von Gott selbst) ein τόπος, ein ‚Raum', d.h. eine Gelegenheit, zur Installation einer zweiten διαθήκη gesucht. Allein die Tatsache, dass das Prophetenwort von einer zweiten, einer „neuen" Heilsordnung redet, bringt also in der Sicht des Autors schon einen Tadel an der alten διαθήκη der Mosezeit zum Ausdruck.[66] V. 13 hält als Ertrag des langen Zitats nur

---

[63] S. den Anschluss mit γάρ und die semantische Opposition κρείττων (V. 6) – οὐκ ἄμεμπτος (V. 7). Die bisher vorgebrachten Argumente – das Faktum der Einsetzung des neuen Priesters nach Ps 110,4 (7,11) und die ontologische Höherrangigkeit des Priestertums Christi (8,4) – genügten dem konsequent schrifttheologisch argumentierenden Autor zur Begründung der Höherrangigkeit der in Christi Selbstopfer gründenden διαθήκη offenbar nicht.

[64] S. dazu HEGERMANN, Hebräer (s. Anm. 27), 168; WEISS, Hebräer (s. Anm 6), 445; GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 98: Auffällig ist in V. 8 die Ersetzung von διατίθεσθαι durch συντελεῖν in der Wendung διαθήκην διατίθεσθαι (Jer 31 [LXX: 38],31; vgl. V. 8; weiter 31 [38],32f.; 32 [39],40; 34 [41],13), während in V. 10 (= Jer 31 [38],33) die figura etymologica bestehen bleibt. Diese Variation könnte (wie auch die Weglassung von δώσω in V. 10) dem Wunsch nach stilistischer Verbesserung entspringen oder sachlich die Endgültigkeit der ‚neuen' διαθήκη unterstreichen (so ATTRIDGE, Hebrews [s. Anm. 49], 227; BRAUN, Hebräer [s. Anm. 25], 239; GRÄSSER, a.a.O., 98). Aber das συντελέσω ist in der Texttradition durch Symmachus Jer 38,31 bezeugt, fast alle anderen Abweichungen vom kritisch rekonstruierten LXX-Text entsprechen der Texttradition des Codex Alexandrinus (vgl. WEISS, a.a.O., 445). So ist anzunehmen, dass Hebr weithin der ihm vorliegenden Texttradition folgt.

[65] Zur Interpretation von Jer 31,31ff. s. LEVIN, Verheißung (s. Anm. 19); KUTSCH, Testament (s. Anm. 3), sowie W. GROSS, Erneuerter oder Neuer Bund? Wortlaut und Aussageintention in Jer 31,31–34, in: Avemarie/Lichtenberger (Hg.), Bund und Tora (s. Anm. 3), 41–66, und NEEF, Aspekte (s. Anm. 19).

[66] Ähnlich hatte der Autor schon in 7,11 argumentiert. Es liegt hier ein charakteristischer Zug seiner Exegese vor, dass er aus den chronologisch später ausgesprochenen Gottesworten aus Propheten und Psalter einen Tadel, eine Korrektur oder gar die Abrogation der älteren, mosaischen Ordnung entnimmt. Vgl. weiter 4,8 und 10,9.

den einen, für die Argumentation des Autors entscheidenden Aspekt fest: „Indem er (d.h. Gott) sagt: ‚eine neue' (Heilsordnung), erklärt er die erste zur alten." Ein letzter Satz zieht die Konsequenz: „Das Veraltete und Greisenhafte aber ist dem Verschwinden nahe". Es geht dem Verfasser also in V. 7–13 und in der Aufnahme des Jeremiazitats primär um die Begründung der μετάθεσις, des Wechsels von der ersten zur „zweiten", von der alten zur „neuen" Heilsdisposition, wie er nach seinem Verständnis von Gott selbst nicht nur angekündigt, sondern performativ vollzogen ist. Mit der alten διαθήκη ist dabei präzise der levitische Opfer- und Sühnekult gemeint. Dieser ist obsolet, wenn der himmlische Hohepriester eingesetzt ist und seine λειτουργία vollzieht (vgl. 10,9.18).

Geht man von den Rahmenversen 8,7.13 aus, dann scheint dem Autor allein am Anfang des Jeremiazitats, an der biblischen Rede von der neuen διαθήκη, zu liegen. Dass ein zweiter, für den Autor grundlegender Aspekt in der Verheißung der Sündenvergebung vorliegt, wird erst später in 10,16f. deutlich. Der Mittelteil des Zitats bleibt völlig unbetont. Die im Kontext mitzitierten Zusagen der ins Herz gegebenen Tora und der Gotteserkenntnis, sowie die Bundesformel werden in der weiteren Argumentation nicht berücksichtigt. Dies gilt auch für das Jer 31 (38),32 begegnende Motiv des ‚Bundesbruchs', das in der LXX-Texttradition (anders als in MT) mit einer expliziten Verwerfungsaussage verbunden ist: „Sie sind nicht in meiner διαθήκη geblieben, und ich habe nicht mehr auf sie geachtet (καὶ ἐγὼ ἠμέλησα αὐτῶν)".[67] Hebr 8,9 zitiert | diese Fassung und lässt durch die Wendung μεμφόμενος αὐτοὺς in 8,8a erkennen, dass er das prophetische Trostwort entgegen seiner eigentlichen Intention (in MT und LXX) geradezu als Scheltrede gelesen hat, und zwar gegen die im Text angeredeten Menschen vom ‚Haus Israel' und vom ‚Haus Juda'. Freilich wird das Motiv des ‚Bundesbruchs' von ihm – anders als z.B. im Barnabasbrief – nicht aufgenommen. Die im Prophetenwort angesprochenen Teilhaber der ersten διαθήκη interessieren den Autor hier nicht weiter,[68] der Tadel an „ihnen" begründet in seiner Argumentation lediglich den Tadel an der für sie gültigen Ordnung, die sich nach Gottes eigenem Urteil als schwach und nutzlos erwiesen hat (7,18f.). Darum ist sie mit der Installation einer „besseren" Heilsordnung überholt. Wenn sie neben der neuen

[67] Diese Verwerfungsaussage hat in der Texttradition des MT keine Entsprechung. Dort heißt es: „Sie haben meine ברית gebrochen, während ich doch ihr Herr war (ואנכי בעלתי בם) Spruch Jahwes." (KUTSCH, Testament [s. Anm. 3], 38), oder bei anderer syntaktischer Auffassung: „Sie haben meine ברית gebrochen. Dann will ich mich als Herr erweisen über sie – Spruch Jahwes" (vgl. LEVIN, Verheißung [s. Anm. 19], 58.132).

[68] Anders jedoch die Argumentation in 3,7–4,11, wo es dem Autor darauf ankam, dass die Wüstengeneration nicht in die eschatologische Ruhe eingegangen ist, weil er dartun will, dass die Verheißung dieses Heilszustandes für die Adressaten noch offensteht (4,8f.; vgl. 3,16–19).

διαθήκη noch Bestand haben sollte, dann nur als eine veraltete und dahinschwindende, als deren ungelöstes Problem, wie 10,1–4 zeigt, „die Frage der Wegnahme der Sünden offenbar geworden ist“[69].

Das sachliche Novum, das mit der neuen διαθήκη gesetzt ist, ist daher gerade die Wirklichkeit der Sündenvergebung. Die Verheißung ὅτι ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι (Jer 31 [38],34b) bildet den Schluss des Zitats in Hebr 8,12 und wird in der verkürzten Reprise des Jeremiawortes, mit der die soteriologische Darlegung in 10,16f. endet, eigens herausgestellt. Im Anschluss an die These, dass Christus die „Geheiligten“ durch ein einziges Opfer „für immer zur Vollendung geführt“ hat (τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκές 10,14), formuliert er:

> „Zeugnis (davon) gibt uns aber auch der Heilige Geist, denn nachdem er gesagt hat: ‚Dies ist die Heilssetzung, die ich für sie nach jenen Tagen verfügen werde‘, spricht der Herr: ‚Ich gebe meine Gebote in ihre Herzen und werde sie in ihren Sinn schreiben und werde ihrer Sünden‘ und ihrer gesetzlosen Taten ‚gewiss nicht mehr gedenken‘. Wo aber Vergebung dieser (Sünden) ist, da ist auch keine Darbringung (von Opfern) mehr für (die) Sünde (erforderlich)“ (10,15–18).

Beachtenswert sind die Modifikationen, die das Jeremiazitat hier gegenüber 8,8ff. erfährt: Wurde es dort als Gottesrede eingeführt und als Urteil über die ‚alte‘ διαθήκη und Tadel an ihren Teilhabern verstanden, so erscheint es jetzt als ein gegenwärtig der christlichen Gemeinde zugesprochenes Zeugnis des Heiligen Geistes (V. 15: μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν). So wird die in 8,10 zitierte Nennung der ursprünglichen Adressaten vom Haus Israel und vom Haus Juda nun | ersetzt durch das allgemeinere πρὸς αὐτοὺς (V. 16), in dem sich die Adressaten des Hebr selbst als die Empfänger der futurisch formulierten Heilsverheißung erkennen können.[70] Von den vier Jer 31 (38),33f. genannten Inhalten der καινὴ διαθήκη wird die Toraverheißung wie in 8,10 unbetont mitzitiert, die Bundesformel und die Verheißung der Gotteserkenntnis werden ganz übergangen. Dagegen zeigt die über Jer 31 (38),34 und Hebr 8,12b hinausgehende Wendung καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν in V. 17, dass dem Autor in besonderem Maße an dem Zuspruch der Sündenvergebung gelegen ist. Dies bekräftigt auch die knappe Schlussfolgerung V. 18, die als Kennzeichen des Heilsstandes der Adressaten pointiert die Wirklichkeit der ἄφεσις ἁμαρτιῶν und damit die Überflüssigkeit jedes weiteren Sündopfers festhält: ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων,

---

[69] So HEGERMANN, Hebräer (s. Anm. 27), 169.

[70] Auffällig ist v.a. die Änderung von μνησθῶ (LXX Jer 38,34 und Hebr 8,12b) in μνησθήσομαι, die den futurischen Aspekt der Zusage verstärkt. Wenn GRÄSSER (Bund [s. Anm. 2], 110) aufgrund der Ersetzung von τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ durch πρὸς αὐτοῦς von einem „ethnisch entgrenzte(n) Bund“ sprechen will, trägt er freilich textfremde Sinngehalte ein: Es geht nicht um die ethnische Bestimmung der jeweiligen Heilsordnung, sondern um den je unterschiedlichen Adressatenbezug der beiden Zitate.

οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας. Die in Christi ἐφάπαξ erfolgtem Selbstopfer gründende Wirklichkeit der Sündenvergebung ist der Inhalt der neuen Heilsdisposition, durch die der levitische Sühnekult – und mit ihm jeglicher Opferkult – definitiv überholt ist.

Mit der betonten Rahmung durch das Zitat aus Jer 31 stellt der Verfasser seine breit angelegte soteriologische Darlegung Hebr 8,1 – 10,18 unter den Leitbegriff der καινὴ διαθήκη. Der wesentliche Inhalt dieser neuen und der levitischen Kultordnung überlegenen Heilsdisposition ist, wie Hebr 10,15–18 erkennen lässt, die Vergebung der Sünden.[71] Diese „Aufhebung der Sünde" (9,26) ist nach der Vorstellung des Hebr dadurch in Kraft getreten, dass Christus als der Hohepriester ein für allemal in das himmlische Heiligtum eingetreten ist und sein eigenes Blut als Sühnopfer dargebracht hat (vgl. Hebr 1,3; 2,17; 9,11f.; 10,12f.). So hat er für die Teilhaber an seiner διαθήκη eine „ewige Erlösung" (9,12; vgl. 1,14; 2,10; 5,9; 6,9; 9,28) und die Anwartschaft auf das „ewige Erbteil" (9,15; vgl. 6,12.17; 11,8) erwirkt, den freien Zugang (παρρησία) zum himmlischen Heiligtum (10,19) eröffnet bzw., wie Hebr 10,14 formuliert, die „Geheiligten" für immer zur Vollendung geführt.[72] In der Realität der Sündenvergebung und im freien Zugang zu Gott selbst (7,19) liegt das κρεῖττον, die in 7,22 und 8,6 thetisch festgestellte Überlegenheit, der neuen διαθήκη gegenüber dem levitischen Kult begründet. |

2.4 Das Opfer Christi im himmlischen Heiligtum und „Blut der διαθήκη"

Die ausführliche Gegenüberstellung des levitischen Kultes und des in kultischen Begriffen interpretierten Christusgeschehens erfolgt im Zentrum der soteriologischen Darlegung 8,1–10,18, in Hebr 9.[73] In eindrucksvoller Weise kontrastiert der Autor Heiligtum, Kultvollzug und soteriologischen Ertrag der ‚ersten' und der ‚neuen' διαθήκη: Dort das irdische, abbildhafte, „mit Händen gemachte" (9,24) Heiligtum, das ‚Zelt' der Wüstenzeit mit seiner Einrichtung (9,1–5; vgl. 8,5), hier das wahre, urbildliche himmlische Heiligtum (9,24), das „größere und vollkommenere Zelt" (9,11), das „nicht mit Händen gemacht ist und nicht zu dieser Schöpfung gehört" (9,11); dort der stetige Kultdienst der levitischen Priester und das jährliche Opfer des Hohepriesters am Großen Versöhnungstag (9,6f.),[74] hier das

---

[71] GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 56, und DERS., Bund (s. Anm. 2), 100, redet daher von einem „Sündenvergebungsbund".

[72] Dieses „für immer" εἰς τὸ διηνεκές entspricht dem „für immer" des Priestertums Christi (10,12), in dem noch einmal Ps 110,4 aufgenommen wird.

[73] Vgl. die präzise Gliederung bei BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 54f.

[74] Dass hier nicht von ἁμαρτία, sondern von ἀγνοήματα die Rede ist, darf nicht überinterpretiert werden, denn auch der Terminus ἀγνοήματα meint nicht eine Kategorie

„bessere“ (9,23), ein für allemal im himmlischen Heiligtum erfolgte Opfer des Hohepriesters Christus (9,11f.24f.). Dort erfolgten die Opfer mit „fremdem“ Blut von Tieren, das nach der Überzeugung des Autors die Sünden niemals wirklich wegnehmen kann (9,25; 10,2), Christus hingegen trat kraft seines eigenen Blutes ins himmlische Heiligtum, brachte sich selbst dar und wirkte so die ewige Erlösung (9,12; vgl. 9,15), Vergebung (9,22; 10,18) und „Aufhebung der Sünde“ (9,26). Dort führten irdisch-äußerliche „Rechtsordnungen des Fleisches“ (9,10) wie Speisegebote und Waschungen lediglich zur äußerlichen „Reinheit des Fleisches“ (9,13), wohingegen das Blut Christi die „Reinigung der Gewissen“ (9,14) schafft und aufgrund der Sündenvergebung die τελείωσις (vgl. 9,9; 10,14) und damit die Berechtigung zum Eintritt in das himmlische Heiligtum und in die Gegenwart Gottes erwirkt.

So stehen sich die alte und die neue Heilsdisposition gegenüber, nicht allein im temporalen Verhältnis der Sukzession und der Ablösung des Alten (8,7.13; 10,9), sondern auch im metaphysisch-qualitativen Verhältnis von Urbild und Abbild (8,5; 10,1), von Himmlisch-Ewigem und Irdisch-Fleischlich-Vergänglichem. Bei aller Analogie, die in den Vergleichen zum Ausdruck kommt, ist die neue διαθήκη der alten doch inkommensurabel überlegen hinsichtlich ihres himmlischen Ursprungs, hinsichtlich der Tragweite der in ihr vermittelten Heilsoffenbarung (9,8) und vor allem in ihrer Heilswirksamkeit. Allein die in der λειτουργία des Hohepriesters am himmlischen Heiligtum gründende διαθήκη vermag wirklich von Sünden zu reinigen und den Zutritt zum eschatologischen Heil zu gewährleisten. Deshalb sind, wenn einmal im καιρὸς | διορθώσεως die eschatologische Heilsordnung errichtet worden ist, die bisherigen δικαιώματα σαρκός (9,10) überholt und angesichts der Wirklichkeit der Sündenvergebung alle weiteren Sündopfer obsolet (10,18). Insofern stehen sich alte und neue διαθήκη tatsächlich in einander ausschließender Weise gegenüber (8,13; 10,9). Dabei ist jedoch zu beachten, dass der auctor ad Hebraeos in der Schilderung der alten διαθήκη weder das zeitgenössische Judentum noch etwa den bis kurz vor Abfassung des Schreibens praktizierten Kult am herodianischen Tempel im Auge hat, sondern allein das an den biblischen Texten erhobene Bild des levitischen Kultes am Zeltheiligtum der Wüstenzeit, der freilich in gewissem Sinne als repräsentativ angesehen wird für jeden irdisch-menschlichen Kult.[75] Denn auch am levitischen Kult als sol-

---

minderer Schwachheitssünden, sondern die „in tiefer existentieller Unwissenheit began-gene(n) Verfehlungen“ (H. LÖHR, Umkehr und Sünde im Hebräerbrief, BZNW 73, Berlin 1994, 42). Es wird in Hebr 9 nicht der Gegensatz ἀγνοήματα – ἁμαρτίαι thematisiert, sondern die Opposition von fleischlicher Reinheit und Gewissensbefreiung (43); vgl. auch WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 455 Anm. 28.

[75] Vgl. die verallgemeinernden Formulierungen in Hebr 5,1ff.; 10,11 u.ö.

chem haftet das Interesse des Verfassers nicht. Dieser dient ihm lediglich als ein – dem Schrifttheologen naheliegendes – hermeneutisches „Hilfsmittel zur gleichnishaften Veranschaulichung des Heilswerkes Christi“[76] und wird so dem gleichfalls in kultischen Begriffen gedeuteten Christusgeschehen gegenübergestellt. Der schroffe Kontrast zwischen beiden und die pejorative Darstellung der levitischen Kultordnung dient letztlich dazu, das in der himmlischen Wirklichkeit gründende Heil vor dem Hintergrund des irdischen Kultes zum Leuchten zu bringen, die Unüberbietbarkeit und Endgültigkeit des in Christus zugesagten Heils herauszustellen und die Adressaten in demselben zu befestigen (vgl. 6,19; 10,23).

In Hebr 9,11–22, eingebettet zwischen die Schilderung der kultischen Vollzüge im Heiligtum der ersten διαθήκη (9,1–10) und die korrespondierende Darstellung des Opfers Christi im himmlischen Heiligtum (9,23–28), wird das im καιρὸς διορθώσεως (9,10) vollzogene und für die ‚neue‘ διαθήκη konstitutive Heilsgeschehen mit seinem soteriologischen Ertrag zur Sprache gebracht. Dabei verbindet der Autor – wie in 7,22 und 8,6 – in charakteristischer Weise die Hohepriesterchristologie (9,11–14) mit der διαθήκη-Terminologie, die in 9,15–20 besonders gehäuft begegnet. Zwei soteriologische Thesen (9,11f. und 15)[77] formulieren hier, im kompositionellen Zentrum von Hebr 8,1 – 10,18, die theologische Summe des ganzen Schreibens:[78] Christus ist als Hohepriester ein für allemal kraft seines eigenen Blutes in das Allerheiligste des himmlischen Heiligtums eingetreten und hat mit seinem Opfer eine ewige Erlösung (αἰωνία λύτρωσις) erwirkt. Dadurch ist er zum „Mittler“ (vgl. 7,22) der „neuen“ | διαθήκη geworden, damit, nachdem sein Tod erfolgt ist – und aufgrund seines Todes und der in ihm geschehenen Erlösung (ἀπολύτρωσις) von den Sünden[79] – die Berufenen (κεκλημένοι) das Verheißungsgut[80], das ewige Erbteil empfangen.

---

[76] GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 131.

[77] An beide Thesen schließt sich jeweils eine ausführliche Begründung an, in V. 13f. (γάρ V. 13) und V. 16–22 (γάρ V. 16; mit ὅθεν V. 18 erfolgt eine konsekutive Weiterführung der Begründung). S. zum Ganzen die präzise Analyse bei BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 181–186.

[78] GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 143 redet für 9,11f. von der „Summe seiner Theologie“. Gegen WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 474 ist V. 15 nicht als bloße Überleitung anzusehen. Vielmehr liegt hier eine zweite, formal an 9,14 anknüpfende, aber sachlich 9,11f. fortsetzende soteriologische These vor (so mit Recht BACKHAUS, Bund [s. Anm. 1], 181–186; sowie W.L. LANE, Hebrews 9–13, WBC 47B, Dallas 1991, 234).

[79] Die Wendung ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ bezeichnet die Zeit der ersten Heilsordnung. Mit „die zur Zeit der ersten διαθήκη geschehenen Übertretungen“ ist hier nicht eine Einschränkung der sündentilgenden Wirkung des Opfers Christi gemeint. Vielmehr bekräftigt die Wendung im Rahmen der Gegenüberstellung zwischen der unwirksamen Kultordnung und der soteriologisch wirksamen himmlischen λειτουργία die ‚rückwirkende‘ Kraft des Sühnetodes Jesu für die Sünden, die in der Zeit der levitischen Heilsordnung erfolgten, in der es nach der Überzeugung des Autors keine wirkliche Tilgung

Das Heilsgeschehen von Kreuz und Erhöhung Christi wird hier kulttypologisch nach dem biblischen Modell des Großen Versöhnungstags (Lev 16) interpretiert, an dem der Hohepriester jährlich einmal allein in das Allerheiligste einging, um durch die Besprengung des Ortes der Gegenwart Gottes mit dem Blut der beiden Opfertiere zuerst für sich selbst und dann für das Volk Sühne zu bewirken (Lev 16,14f.). Im Vergleich des Christusgeschehens mit dem Sühneritus vom Versöhnungstag stellt der Hebr vor allem den einmaligen Charakter des Opfers Christi (9,7.26.28) und seine „für immer" (10,12.14) währende Heilswirkung, das ἐφάπαξ (7,27; 9,12; 10,10), heraus. Dabei wird bemerkenswerterweise nicht der Tod Jesu am Kreuz, sondern das εἰσέρχεσθαι, der Akt des Eingehens ins Allerheiligste (6,20; 9,11f.24), besonders betont.[81] Doch lässt sich aus der Hervorhebung dieses Aspektes keinesfalls folgern, dass der Verfasser das Kreuz Jesu als „bloße Episode" abwerten wolle.[82] Jesu Sterben vor den Toren Jerusalems (13,12f.; vgl. 12,2; 2,9.14; 5,7), sein Eingang in das himmlische Heiligtum zur sühnenden Darbringung seines eigenen Blutes und seine Inthronisation „zur Rechten des Thrones Gottes" (8,1f.; 12,2; vgl. 1,3; 10,12) sind – unter

der Sünden (10,4 im Gegensatz zu 9,15.26; 10,18) und keine Reinigung der Gewissen (10,2 im Gegensatz zu 9,14) gab.

[80] Zur Interpretation von ἐπαγγελία als Verheißungs*gut* an dieser Stelle s. ROSE, Verheißung (s. Anm. 51), 79. Der Genetiv τῆς αἰωνίου κληρονομίας ist epexegetisch auf τὴν ἐπαγγελίαν zu beziehen. Ohne die präzisierende Unterscheidung zwischen Verheißungs*wort* und Verheißungs*gut* (dazu ROSE, Verheißung [s. Anm. 51], 186) bleiben die Kommentare zu dieser Stelle unpräzise (z.B. ATTRIDGE, Hebrews [s. Anm. 49], 255; BRAUN, Hebräer [s. Anm. 25], 272; GRÄSSER, Hebräer II [s. Anm. 6], 170; WEISS, Hebräer [s. Anm. 6], 477). Zutreffend hingegen LANE Hebrews II [s. Anm. 78], 231: „What is received is not the promise of eschatological inheritance but that eschatological inheritance itself."

[81] Vgl. F. LAUB, Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief, BU N.F. 15, Regensburg 1980, 169–172; sowie LÖHR, Umkehr (s. Anm. 74), 267–271.

[82] Gegen E. GRÄSSER, Hebräer 1,1–4. Ein exegetischer Versuch, in: R. PESCH u.a., EKK-Vorarbeiten 3, Zürich /Neukirchen-Vluyn 1971, 88, für den nicht das Kreuz, sondern die Himmelfahrt „das eigentliche Heilsereignis" ist. Vor solchen Alternativen warnt mit Recht O. HOFIUS, Der Christushymnus Phil 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms, WUNT 17, Tübingen ^{2}1991, 85f. Anm. 43: „Der Hebräerbrief erblickt das ‚eigentliche' Heilsereignis in dem Selbstopfer des Hohepriesters Jesus, das *beides* umfaßt: sein Sterben am Kreuz vor den Toren Jerusalems und die Selbstdarbringung seines Blutes im himmlischen Allerheiligsten. Beide Aspekte sind hier untrennbar miteinander verklammert." Bereits J. JEREMIAS, Zwischen Karfreitag und Ostern. Descensus und Ascensus in der Karfreitagstheologie des Neuen Testamentes, ZNW 49 (1949), 198, hat betont, „daß für das kultische Denken Blutgewinnung und Blutsprengung unlöslich zusammengehören."

Einschluss seiner Auferweckung von den Toten[83] – im | Hebr als ein einziger Zusammenhang des ‚neuen' Großen Versöhnungstages verstanden,[84] in dem Jesu irdisches Werk und sein himmlisches Walten aufs engste miteinander verschränkt sind.[85] Wenn der Autor schon in seiner Darstellung des Versöhnungstages in 9,8 alles auf die Frage nach dem Zugang zum Allerheiligsten zuspitzt und auf diesem Hintergrund in 9,11 den Eingang Christi ins himmlische Sanctissimum herausstellt, dann dürfte der Grund dafür nicht zuletzt in der Anschaulichkeit liegen, in der so verdeutlicht werden kann, wie Christus als πρόδρομος (6,20) den Seinen gleichfalls den freien Zugang zur κατάπαυσις und zum himmlischen Heiligtum (10,19), die eschatologische εἴσοδος, eröffnet (10,19)[86] und so das eschatologische Heil ‚erschlossen' hat.

---

[83] Dass Hebr die Vorstellung der Auferweckung Christi nicht kenne (so z.B. G. STRECKER, Theologie des Neuen Testaments, hg. v. F.W. Horn, Berlin 1996, 641; vgl. auch BRAUN, Hebräer [s. Anm. 25], 308), ist unzutreffend. Sie tritt wohl gegenüber der Vorstellung der Erhöhung in die himmlische Machtstellung (Ps 110,1) zurück und wird nur in 13,20 ausdrücklich erwähnt; vgl. jedoch auch 5,7 und 7,16. Nach der katechetischen Aufzählung 6,2 haben die Christen Anteil an der ἀνάστασις νεκρῶν, und 11,19.35 wird an die Auferweckung Isaaks (!) und an die Traditionen über Auferweckungen der Elia- und der Makkabäerzeit angespielt (vgl. dazu ROSE, Wolke [s. Anm. 30], 234ff.311ff.). So ist es verständlich, dass die Rede von der Auferweckung an sich das Proprium des Christusgeschehens nicht hinreichend wiedergeben kann, „zum wirklichen Verständnis des Heilsgeschehens muß sie als Erhöhung und Inthronisation interpretiert werden" (HENGEL, Setze dich [s. Anm. 32], 135). Im Übrigen ist die christologische Rezeption von Ps 110,1 von Anfang an mit der Auferweckungsvorstellung verbunden, vgl. Röm 8,34 (wo beide Motive bereits mit der Intercessio-Vorstellung verknüpft sind); Apg 2,34; 5,31; dazu HENGEL, a.a.O., 122ff.

[84] MICHEL, Hebräer (s. Anm. 6), 309; E. KÄSEMANN, Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, FRLANT 55, Göttingen 1938, 148; GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 148. Hier bestehen interessante Parallelen zur Sicht des 4. Evangelisten, der Jesu Kreuz und seine Verherrlichung in paradoxer Weise zusammenschaut und z.B. in dem doppelsinnigen Wort von der ‚Erhöhung' des Menschensohnes (Joh 3,14; 8,28; 12,32.34) nach dem Bild der erhöhten Schlange (Num 21,8) zur Sprache bringt (dazu J. FREY, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhoben hat…" Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen' Schlange und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f., in: Hengel/Löhr (Hg.), Schriftauslegung [s. Anm. 33], 153–205; jetzt auch in DERS., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. v. J. Schlegel, WUNT 307, Tübingen 2013, 89–145).

[85] Vgl. BIETENHARD, Welt (s. Anm. 35), 126; M. RISSI, Die Theologie des Hebräerbriefs. Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser, WUNT 41, Tübingen 1987, 81, zur Verschränkung von ἐπίγεια und ἐπουράνια s. J.-A. BÜHNER, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung, WUNT 2/2, Tübingen 1977, 399f.

[86] Diese wird „im gottesdienstlichen προσέρχεσθαι der Gemeinde antizipiert ..." (vgl. 4,16; 7,25; 10,22). Der παρρησία εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων 10,19 korrespondiert daher

Wie konkret der Autor den Geschehenszusammenhang von Kreuz und Erhöhung in raum-zeitlichen Kategorien verstanden haben will, ist freilich umstritten. Doch wird man sich angesichts der detaillierten Beschreibung z.B. des levitischen Kultus in 9,1–10[87] mindestens ebenso sehr vor theologischen Abstraktionen hüten müssen wie vor einer allzu weitgehenden ‚Himmelstopographie'.[88] |

Immerhin hält der Autor in 8,5 (vgl. 9,23) fest, dass das irdische Heiligtum ein Abbild seines himmlischen Urbildes ist, so dass auch für jenes die durch den ‚Vorhang' markierte Zweiteilung von ‚erstem' und ‚zweitem Zelt', von Heiligem (היכל) und Allerheiligstem (דביר) vorauszusetzen ist, wie sie 9,2–5 für das irdische Heiligtum beschreiben.[89] Dabei kommt es dem Autor natürlich nicht auf eine ‚weltbildhafte' Systematik an,[90] doch macht er sich eben die in zahlreichen frühjüdischen Traditionen belegte Vorstellung der Korrespondenz zwischen himmlischem und irdischem Heiligtum[91] für seine Argumentation zunutze. Wie O. Hofius überzeugend dargetan hat, lassen sich alle Passagen, an denen

---

die παρρησία 4,16, mit der die Glaubenden jetzt schon „zum Thron der Gnade hinzutreten" (O. HOFIUS, Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19f. und 10,19f., WUNT 14, Tübingen 1972, 80 Anm. 178).

[87] „Die Vorstellung eines Heiligtumes im Himmel ist in vergleichbarer Konkretheit im NT nur noch in der ApkJoh ausgearbeitet, findet sich sonst jedoch häufig in frühjüdischer Literatur" (H. LÖHR, Thronversammlung und preisender Tempel. Beobachtungen am himmlischen Heiligtum im Hebräerbrief und in den Sabbatopferliedern aus Qumran, in: M. Hengel/A.M. Schwemer [Hg.], Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, WUNT 55, Tübingen 1991, 187).

[88] Vgl. F. LAUB, „Ein für allemal hineingegangen in das Allerheiligste" (Hebr 9,12) – Zum Verständnis des Kreuzestodes im Hebräerbrief, BZ N.F. 35 (1991), 65–85, 75; BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 187–190. Der Einwand, dass die Aussagen über das himmlische Heiligtum nicht einheitlich seien (so LAUB, Bekenntnis [s. Anm. 81], 172ff.), überzeugt kaum, wenn man bedenkt, dass dem Hebr vorwiegend an der soteriologischen Applikation gelegen ist, für die gelegentliche Unstimmigkeiten der Vorstellung in Kauf genommen werden. Eine Tendenz zur Abstraktion liegt jedoch vor, wenn man z.B. wie Laub das καταπέτασμα und das „größere und vollkommenere Zelt" als „Inbegriff eines christologisch-soteriologischen Sachverhalts" interpretiert (LAUB, Bekenntnis, 179.185).

[89] So v.a. HOFIUS, Vorhang (s. Anm. 86), 49ff.; vgl. auch F.-J. SCHIERSE, Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes, MThS.H 9, München 1955, 52; LÖHR, Thronversammlung (s. Anm. 87), 192; GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 147f. Zu den Problemen der Darstellung in 9,2–4, insbesondere der ‚Versetzung' des Rauchopferaltars in das Allerheiligste hinter dem Vorhang s. den Exkurs bei ATTRIDGE, Hebrews (s. Anm. 49), 236–238.

[90] Dass sich in der Zusammenschau der einzelnen Aussagen dennoch ein eindrucksvolles Gefüge ergibt, zeigt ROSE, Wolke (s. Anm. 30), 122; vgl. auch HOFIUS, Vorhang (s. Anm. 86), 71f.

[91] Vgl. neben HOFIUS, Vorhang (s. Anm. 86), 18f., auch BIETENHARD, Welt (s. Anm. 85), 123–125, und EGO, Himmel (s. Anm. 56), 6–16.

Hebr vom himmlischen Heiligtum spricht (8,1f.; 9,8.11f.24; 10,19) terminologisch[92] und sachlich im Sinne dieses ‚realistischen' Entsprechungsdenkens verstehen. Die abbreviative Rede vom Eingang Christi „in den Himmel selbst" (9,24) nötigt nicht dazu, das himmlische Heiligtum mit dem Himmel im Ganzen zu identifizieren,[93] und 9,8f. gibt keinen Anlass, die δευτέρα σκηνή mit dem Himmel und die πρώτη σκηνή mit der irdischen Schöpfung oder diesem Äon gleichzusetzen,[94] um so in dem Vorhang, der die beiden ‚Zelte' trennt, die „Scheide|wand zwischen Erde und Himmel"[95] zu sehen. Auch die *crux interpretum*, das τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (10,20), kann die von Käsemann, Braun u.a. vorgenommene Identifikation des Vorhangs mit dem ‚heilshindernden' Fleischesleib, den der aufsteigende Erlöser zurücklässt,[96] keinesfalls stützen. Die hier

---

[92] Für das *irdische* Heiligtum unterscheidet 9,2f. in Aufnahme des traditionellen Sprachgebrauchs zwischen ἅγια (für הקודש) und ἅγια ἁγιῶν (für קודש הקודשים), während sonst für das irdische Heiligtum als Ganzes ἡ σκηνή steht (8,5; 9,21; 13,10; so auch LXX für משכן und אוהל; daneben einmal τὸ ἅγιον in 9,1) und für seine beiden Teile ἡ πρώτη σκηνή (9,2.6.8) und ἡ δευτέρα σκηνή (9,7; vgl. 9,3), dazwischen ist der „zweite Vorhang" (9,3). Im Kontext des Versöhnungstages kann τὰ ἅγια in 9,24f. und 13,11 auch für das Allerheiligste stehen (entsprechend Lev 16,2f.16f.20.23.27). In der Rede vom *himmlischen* Heiligtum begegnet σκηνή in 8,2 und 9,11 für das gesamte Heiligtum, τὰ ἅγια bezeichnet 8,2; 9,8.12; 10,19 das himmlische Allerheiligste mit dem Gottesthron (4,16; 8,1; 12,2), und 6,19 und 10,20 nennen den Vorhang, der dasselbe abschließt. S. zum Ganzen HOFIUS, Vorhang (s. Anm. 86), 57f.71.

[93] Diese Konstruktion vertreten RIGGENBACH, Hebräer (s. Anm. 26), 284f., und MICHEL, Hebräer (s. Anm. 6), 323f. (s. dazu HOFIUS, Vorhang [s. Anm. 86], 50ff.), vgl. neuerdings auch LAUB, Bekenntnis (s. Anm. 81), 200, und RISSI, Theologie (s. Anm. 85), 36. Gegen die einfache Identifikation spricht der Kontext: In 9,23 ist von den himmlischen Kultgegenständen die Rede (τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς = τὰ ἐπουράνια), so dass auch für das Heiligtum, zu dem V. 24 überleitet, die Lage ἐν τοῖς οὐρανοῖς naheliegt. So ist die Brachylogie εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν in 9,24 wohl sinngemäß zu ergänzen: „in dem sich das wahre Allerheiligste befindet" (HOFIUS, a.a.O., 70). Vgl. auch WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 486 Anm. 47; GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 145.190f. Der auffällige Singular könnte aus der Auffassung resultieren, dass sich das wahre Heiligtum im höchsten Himmel befindet (HOFIUS, a.a.O., 71; LANE, Hebrews II [s. Anm. 78], 248), allerdings redet Hebr trotz 4,14 und 7,26 nicht von nummerierten Himmelssphären (anders als Paulus 2Kor 12,2).

[94] Eine solche Gleichsetzung unternahm Käsemann (KÄSEMANN, Gottesvolk [s. Anm. 84], 145; s. dazu HOFIUS, Vorhang [s. Anm. 86], 52f.); vgl. auch BRAUN, Hebräer (s. Anm. 25), 258f.; THEISSEN, Untersuchungen (s. Anm. 36), 105; LAUB, Bekenntnis (s. Anm. 81), 193; GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 132 Anm. 40. Hingegen sagt 9,8f. nicht mehr, als dass der Bestand der πρώτη σκηνή, d.h. die Verschlossenheit des Allerheiligsten, ein Zeichen für den alten Äon ist, der im καιρὸς διορθώσεως abgelöst ist (vgl. HOFIUS, a.a.O., 63f.; WEISS, Hebräer [s. Anm. 6], 456f., sowie bereits G. LÜNEMANN, Kritisch exegetisches Handbuch über den Hebräerbrief, KEK 13, Göttingen [4]1878, 283f.).

[95] KÄSEMANN, Gottesvolk (s. Anm. 84), 145.

[96] Vgl. KÄSEMANN, Gottesvolk (s. Anm. 84), 145ff.; BRAUN, Hebräer (s. Anm. 25), 308: Jesus lässt „sein Fleisch wie den ersten Zeltteil und den Vorhang hinter sich. Sie [sc. die σάρξ] ist heilshindernd, nicht heilsfördernd". Vgl. auch GRÄSSER, Hebräer I (s. Anm. 6), 385.

erwähnte σάρξ Jesu ist, wie die kompositionelle Analogie von 10,20 zu 10,19 zeigt, am ehesten als Hinweis auf Jesu Opfertod zu verstehen, durch den der Weg ins Heiligtum eröffnet worden ist.[97]

So ist der in 9,11f. thematisierte Eingang Christi in das wahre Heiligtum (9,11f.) nicht nur eine Chiffre für seinen Aufstieg in die himmlische Welt, sondern meint in bildhafter Konkretheit, dass Christus in seinem hohepriesterlichen Dienst durch das „größere und vollkommenere Zelt", nämlich durch den himmlischen Hekhal und den Vorhang (6,19f.; 10,19), in das Allerheiligste des himmlischen Heiligtums und damit zum Ort des Gottesthrones gelangt ist, um mit seinem Opferblut die Reinigung von Sünden zu erwirken. Sachlogisch ist dabei sein Tod vorausgesetzt, so dass die Darbringung des Opferblutes (προσφορά 9,25) als ein auf die Opferung seines Leibes (προσφορὰ τοῦ σώματος 10,10) folgendes Geschehen zu verstehen wäre. Doch bleiben die | beiden Momente, der Kreuzestod auf

---

[97] So J. JEREMIAS, Hebr 10,20. τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, ZNW 62 (1971), 131; zustimmend WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 526; LANE, Hebrews II (s. Anm. 78), 275f.; vgl. O. HOFIUS, Inkarnation und Opfertod nach Hebr 10,19f., in: E. Lohse/C. Burchard/B. Schaller (Hg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen (FS J. Jeremias), Göttingen 1970, 132–141; DERS., Vorhang (s. Anm. 86), 81f. Der von Käsemann, Braun und (eingeschränkt) auch von Grässer vertretenen Interpretation stehen nicht nur wesentliche religionsgeschichtliche Gründe entgegen (dazu s. HOFIUS, Vorhang, passim), sondern auch sprachliche: In der Wendung διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ΄ ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ist die Erläuterung τοῦτ΄ ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ Brachylogie für τοῦτ΄ ἔστιν διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. Dabei ist das sinngemäß zu ergänzende διά nicht lokal (wie διὰ τοῦ καταπετάσματος), sondern instrumental zu verstehen, also inkonzinn (vgl. auch in Hebr 9,11; s. zur philologischen Möglichkeit des inkonzinnen Gebrauchs JEREMIAS, τοῦτ' ἔστιν; HOFIUS, Vorhang, 81 Anm. 188). Die Erläuterung τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ist dann nicht als Apposition zu διὰ τοῦ καταπετάσματος aufzufassen (Hebr 2,14; 7,5; 13,15 finden sich ebenfalls Erläuterungen mit τοῦτ' ἔστιν, die nicht auf das unmittelbar vorangehende Wort bezogen sind), sondern auf den ganzen vorangehenden Relativsatz (so auch WEISS, Hebräer [s. Anm. 6], 526; LANE, a.a.O., 275). Dieser Bezug wird besonders deutlich, wenn man die parallele Komposition von V. 19 und V. 20 betrachtet (vgl. JEREMIAS, τοῦτ' ἔστιν; HOFIUS, Vorhang, 83 Anm. 194; LANE, ebd.):

V.19	V.20
Ἔξοντες οὖν, ἀδελφοί, παρρησίαν	ἥν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν
εἰς τὴν εἴσοδον	ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν
τῶν ἁγίων	διὰ τοῦ καταπετάσματος,
ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ,	τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ

Beide Verse reden parallel, V. 19 im Blick auf die Glaubenden, V. 20 im Blick auf Christus, von dem neuen Weg, dann von seinem Ziel (dem Allerheiligsten) und schließlich in den Metaphern αἷμα und σάρξ von dem Geschehen, durch das dieser Weg eröffnet wurde. So ist (διά) τῆς σαρκὸς αὐτοῦ das Pendant zu ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ und bezieht sich daher am ehesten auf den Tod Jesu (so JEREMIAS τοῦτ' ἔστιν; zustimmend LANE, a.a.O., 276; anders HOFIUS, Vorhang, 82, der einen Bezug auf die Inkarnation sehen will; vgl. DERS., Inkarnation).

Erden und die Sprengung des Blutes im himmlischen Heiligtum, untrennbar aufeinander bezogen.[98]

Ob und inwiefern die verschiedenen Momente des Geschehenszusammenhangs zwischen Christi Kreuz und Inthronisation chronologisch noch präziser auseinanderzulegen sind, ist fraglich. Hebr 13,20 könnte vermuten lassen, Jesu Auferweckung sei erst die Folge seines Sühnopfers im himmlischen Heiligtum, das dann von seiner Inthronisation zur Rechten des Thrones Gottes zu unterscheiden wäre,[99] andererseits legt Hebr 8,1f. eher die umgekehrte Abfolge nahe, wenn die himmlische λειτουργία Christi, die ja sicher nicht nur seine bleibende *intercessio*, sondern auch sein Opfer im himmlischen Heiligtum bezeichnet,[100] erst *nach* seiner Inthronisation zur Rechten genannt wird. Sicher führt der Weg zum Gottesthron durch den Vorhang ins himmlische Sanctissimum (6,19f.), aber der, der dort die (Wieder-)Einsetzung in seine kosmische Machtstellung (vgl. 1,6) und die Einsetzung in sein Priestertum nach der Ordnung Melchisedeks (nach Ps 110,1.4) erfährt, kann doch nur der Lebendige, Auferweckte sein, nicht der Tote. Offenbar sieht der Autor das irdische Geschehen des Opfertodes Jesu, seine Auferweckung von den Toten (die er nur in 13,20 eigens erwähnt), die εἴσοδος ins himmlische Sanctissimum mit der Darbringung seines Blutes und die Inthronisation zur Rechten Gottes als ein einziges Geschehen, das sich zwar in seinen einzelnen Aspekten explizieren, aber nicht zu einem spannungsfreien diachronen Ablauf systematisieren lässt.[101]

Nach Hebr 9,11f. und 9,24–26 hat Christus also im irdischen Geschehen seines Kreuzestodes zugleich als Hoherpriester im himmlischen Heiligtum sein Blut als sühnewirksames Opfer Gott dargebracht und durch diese himmlische λειτουργία die κρείττων διαθήκη in Kraft gesetzt und den für sie konstitutiven Kult ein für allemal vollzogen. Dadurch ist er – in einer gewissen Analogie zu Mose (vgl. 9,18–22) – „Mittler“ der von Gott verheißenen neuen διαθήκη geworden (9,15; vgl. 8,6; 12,24). Der Terminus μεσίτης, eng mit dem des Bürgen (ἔγγυος 7,22) verwandt, bringt in den Kontext von 9,15 eine starke juridische Komponente ein:[102] Christus hat durch sein Opfer die von Gott inaugurierte διαθήκη realisiert, und er ge-

[98] Vgl. JEREMIAS, Karfreitag (s. Anm. 82), 198.

[99] So JEREMIAS, Karfreitag (s. Anm. 82), 197ff. der für den Ascensus Jesu in das himmlische Heiligtum einen „leiblosen Zwischenzustand“ (201) annehmen wollte; zustimmend HOFIUS, Christushymnus (s. Anm. 82), 85 Anm. 42; vgl. auch LANE, Hebrews II (s. Anm. 78), 563; kritisch dagegen BÜHNER, Gesandte (s. Anm. 85), 400, und auch GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 148.

[100] Diese bezeichnet sicher nicht nur seine bleibende intercessio, sondern v.a. sein einmaliges Opfer.

[101] BÜHNER, Gesandte (s. Anm. 85), 400; RISSI, Theologie (s. Anm. 85), 81; GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 148.

[102] Der μεσίτης ist ‚Unparteiischer‘ in privatrechtlichen Streitigkeiten und ‚Zeuge‘ und ‚Bürge‘ eines Rechtsgeschäfts (so z.B. Diodorus Siculus, 4,54,7; Josephus, ant. iud. 4,133). Auf dieser profan-rechtlichen Bedeutung basiert die theologische Verwendung für Mose als ‚Mittler‘ zwischen Gott und den Menschen (zu Mose als μεσίτης s. AssMos 1,14; 3,12; Philo vit. Mos. 2,166 und Gal 3,19); vgl. D. SÄNGER, Art. Μεσίτης, EWNT 2 (1981), 1010, sowie BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 138–146.

währt, als der ewig Bleibende und durch seine Intercessio (7,25), deren unverbrüchlichen Bestand und die Zueignung der zugesagten Heilsgüter. Ziel dieser διαθήκη ist es nach V. 15b, dass die „Be|rufenen“ aufgrund der Sündenvergebung das Verheißungsgut, das „ewige Erbteil“, tatsächlich empfangen.

Jesu „Mittlerschaft“, die zuvor nur thetisch angeklungen war (8,6), wird in 9,15 durch die Verbindung mit seinem Kreuzestod expliziert. In seinem Tod und durch das Opfer seines Blutes ist die ἀπολύτρωσις von den Sünden erfolgt. Auf diesem geschichtlichen und zugleich eschatologischen Ereignis im καιρὸς διορθώσεως beruht die neue Gottesbeziehung, die negativ durch die Freiheit von Sünden und positiv durch die Zusicherung des eschatologischen Heils gekennzeichnet ist. Damit formuliert Hebr 9,15 die „Summe der διαθήκη-Theologie“[103] des Hebr und die theologische Mitte des ganzen Schreibens.

Die fundamentale Bedeutung des Todes Jesu explizieren V. 16f. und V. 18–22 weiter.[104] Dabei macht sich der Autor die unterschiedlichen Sinngehalte von διαθήκη in der LXX und im profan-hellenistischen Gebrauch geschickt zunutze. Zunächst weist er in V. 16f. in Aufnahme juridischer Termini und unter Verwendung der profan-erbrechtlichen Bedeutung von διαθήκη als Testament auf den Zusammenhang zwischen dem Tod des Testators und der Rechtsgültigkeit des Vermächtnisses hin. Das erbrechtliche ‚argumentum ad hominem‘ (vgl. Gal 3,15) passt jedoch nicht ganz: War Christus zuvor als Mittler und Bürge der διαθήκη (Gottes) eingeführt, so fungiert er nun als Testator. Diese Inkonsistenz nimmt der Autor freilich in Kauf, geht es ihm doch in der Aufnahme der rechtlichen Metapher darum, die aufgrund des eingetretenen Todes (V. 15 θανάτου γενομένου) bestehende Rechtsgültigkeit und Unabänderlichkeit der διαθήκη Christi herauszustellen und damit seine Adressaten ihrer Anwartschaft auf das verheißene „ewige Erbteil“ zu vergewissern. Nur in dieser Hinsicht kommt die Notwendigkeit des Todes Jesu hier zur Sprache.[105] Damit eine διαθήκη als βεβαία gelten kann, ein Testament also ‚fest‘ und rechtsgültig ist, muss der Tod des Testators festgestellt sein. Die Folgerung, die sich daraus aufgrund von V. 15 ergibt, braucht der Autor gar nicht mehr auszuführen: Da Jesu Tod eingetreten ist, ist den Teilhabern an seiner διαθήκη (als den

---

[103] BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 224–231.

[104] Gerade in dem Motiv der Unabdingbarkeit des Todes bzw. des sühnenden Blutvergießens lässt sich der sachliche Zusammenhalt von V. 16f. und 18–22 erkennen, vgl. V. 16b und die Blutregel V. 18.22.

[105] Vgl. GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 172f.; WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 479. Sie wird freilich nicht im Sinne eines abstrakten ‚Cur Deus homo?‘ (so GRÄSSER, Bund [s. Anm. 2], 98) zum Thema, sondern auf der Basis des geschehenen Todes Jesu (V. 15) mit dem Ziel, die Gültigkeit seines „Testaments“ in rechtlichen Begriffen plausibel zu machen.

κεκλημένοι V. 15) der Empfang des Erbes gleichermaßen ‚fest', unabänderlich und definitiv verbürgt.

An den Gedanken von V. 16b, dass der Tod des Testators für die Gültigkeit seiner διαθήκη unabdingbar ist, knüpft V. 18 an und leitet dabei vom juridischen zum kulttypologischen Bereich über: „Deshalb" – weil eine διαθήκη nur im Todesfalle in Kraft tritt – „ist auch die erste (διαθήκη) nicht ohne Blut(ver-|gießen) installiert worden"[106]. Auch in dieser Überleitung liegt eine logische Inkonsistenz, da ja im Akt der Installation der ‚ersten' διαθήκη nicht vom Tod des Testators[107] die Rede ist. Doch es kommt dem Autor in V. 18ff. nicht auf eine geschlossene Interpretation der Sinai- διαθήκη an, sondern allein darauf, anhand des in Ex 24 berichteten Blutritus im Blick auf die Christus- διαθήκη[108] die grundlegende Bedeutung des Sühnetodes Jesu und umgekehrt die sühnende Wirksamkeit seines Selbstopfers aufzuzeigen. So wird die Darstellung der Installation der Sinai-διαθήκη in V. 22 mit dem Hinweis auf die Unerlässlichkeit des Blutvergießens für die Sündenvergebung abgeschlossen: „Ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung"[109]. Die Rahmung durch αἷμα (V. 18) bzw. αἱματεκχυσία (V. 22) zeigt so das Thema der Passage, in deren Mitte das aus Ex 24,8 zitierte ‚Einsetzungswort' steht: τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός.

Das sühnetheologische Anliegen von V. 18–22 geht weiter aus den Änderungen hervor, die der Autor gegenüber seiner Textgrundlage in Ex 24,3ff. LXX vorgenommen hat.[110] Was dort als Ritus der Besiegelung und der gegenseitigen Verpflichtung zwischen Gott und dem Volk (mit Besprengung von Altar und Volk) geschildert ist, wird nun teils in freier Wiedergabe, teils unter Aufnahme von Details aus dem hohepriesterlichen Sühneritus vom Versöhnungstag Lev 16 und anderer Reinigungsriten in einen Reinigungs- und Entsündigungsritus verwandelt. So stammt das Blut zur Besprengung nicht allein von Farren (Ex 24,5), sondern von „Farren

---

[106] Semantisch ist das in V. 18 sinngemäß zu ergänzende διαθήκη durch ἡ πρώτη wieder eindeutig in dem von der LXX geprägten Sinn bestimmt. Gleichwohl steht die erbrechtliche Konnotation von V. 16f. noch im Raum und verleiht auch der Rede von der διαθήκη in V. 18–20 eine ‚testamentarische' Nuance.

[107] Dies könnte hier wie in V. 16f. nur Gott sein, der Subjekt der ersten und der neuen διαθήκη ist.

[108] Dies zeigt die Umgestaltung des Berichts im Sinne eines Sühne- und Reinigungsritus und die Form des Installationswortes V. 20 (= Ex 24,8), im Anklang an das Kelchwort der Mahlfeier.

[109] Wollte der Autor hier positiv sagen, dass in der ersten διαθήκη wirkliche Sündenvergebung erfolgte, dann stünde dies in Spannung zu 10,4, wo für die Sündenvergebung durch Tierblut ein scharfes ἀδύνατον ausgesagt wird. Die vorliegende Formulierung bestätigt vielmehr, dass die Darstellung in 9,18–22 gar nicht der Deutung der ‚ersten' διαθήκη, sondern nur als Folie für das Verständnis der Christus-διαθήκη dienen soll.

[110] Vgl. dazu ausführlich KUTSCH, Testament (s. Anm. 3), 103–105.

und Böcken“[111] (V.19; vgl. 9,12; 10,4), womit der Autor an das hohepriesterliche Ritual am Versöhnungstag (Lev 16,6.11) anspielt. Die zusätzliche Verwendung von Wasser, roter Wolle und Ysop (als Sprengwedel) erinnert an die Reinigungsriten von Lev 14,1–7.49–53 und Num 19,6, und auch die V. 21 erwähnte Besprengung des Heiligtums und aller Kultgeräte lässt sich aufgrund von Parallelen bei Josephus und in der Mischna als | Entsündigungsritus verstehen.[112] Dementsprechend wird am Ende summarisch festgestellt, dass „nach dem Gesetz fast alles“ – selbst das aus Ex 24,7 übernommene ‚Bundes‘-Buch[113] – „durch Blut gereinigt wird“. Dagegen kann der Autor auf die in Ex 24,6 berichtete Sprengung an den Altar ganz verzichten. Auch das verdeutlicht: Die hier – antitypisch im Blick auf die ‚neue‘ διαθήκη – wiedergegebene Installation der Sinai-διαθήκη durch Mose soll im Ganzen als ein (hohepriesterlicher) Akt der reinigenden Besprengung durch Blut verstanden werden. In ihm ist für den Autor vorgebildet, was in der durch Christus vermittelten, in seinem Tod gründenden διαθήκη, durch das „bessere Opfer“ (9,23) Christi im himmlischen Heiligtum, Wirklichkeit geworden ist: die Aufhebung der Sünde (9,26) und die Reinigung der Gewissen (9,14) zum wahren Gottesdienst.

Aufschlussreich ist dabei das in der Mitte der Szene aus Ex 24,8 zitierte Installationswort: τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός. Vom Wortlaut der LXX (ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων) weicht die Wiedergabe in vierfacher Hinsicht ab:[114] Möglicherweise nur stilistisch motiviert ist die Auflösung der figura etymologica in der Ersetzung von διέθετο durch ἐνετείλατο.[115] Zwei weitere Abweichungen sind theologisch von Bedeutung: Die Ersetzung von κύριος durch das betont ans Ende gestellte θεός

---

[111] Der Text καὶ τῶν τράγων ist nicht ganz sicher, doch dürfte der Ausfall in P[46], א[2], A, K, L, Ψ und einigen Minuskeln aus der versuchten Angleichung an Ex 24,5 zu erklären sein.

[112] Das AT kennt für das Zelt und die Kultgeräte nur eine Salbung mit Öl als Weiheritus (Ex 40,9ff.; Lev 8,10f.) und parallel eine Entsündigung des Altars mit Opferblut (Lev 8,15). Josephus fasst dies zusammen: Zelt und Geräte seien durch Öl und Blut gereinigt worden (ant. iud. 3,206). Nach mYoma 5,4f. hat der Hohepriester am Versöhnungstag auch den Vorhang vor dem Allerheiligsten und (mit Lev 16,18) den Räucheropferaltar mit dem Blut des Farrens und des Bockes besprengt.

[113] Hebr 9,19 redet nur von βιβλίον, nicht wie Ex 24,7 LXX von βιβλίον τῆς διαθήκης. Das in Ex 24,7 erwähnte Gesetzbuch ist für die Interpretation des Autors offenbar ohne Bedeutung. Die Christus-διαθήκη besteht nicht in der Verpflichtung auf ein ‚Buch‘, daher kann dieses Element im antitypischen Bild der Sinai-διαθήκη ebenfalls zurücktreten. Es wird eingereiht in die diversen Kultgeräte und mit diesen gereinigt.

[114] Vgl. dazu BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 198–201.

[115] SCHRÖGER, Verfasser (s. Anm. 49), 269; BRAUN, Hebräer (s. Anm. 25), 278, und BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 200. sehen jedoch auch in diesem Element die Autorität der Setzung bekräftigt.

akzentuiert die göttliche Initiative der Heilssetzung. Der Hinweis auf „diese Worte" kann wegfallen, da der Autor διαθήκη nicht als Verpflichtung auf einen νόμος oder ein βιβλίον versteht.[116] Auffallen muss schließlich die Abwandlung des Zitatanfangs: τοῦτο τὸ αἷμα statt ἰδοὺ τὸ αἷμα. Diese kleine Änderung in Verbindung mit dem später in 10,29 und 13,20 begegnenden formelhaften Gebrauch der Wendung τὸ αἷμα τῆς διαθήκης lässt sich am ehesten dadurch erklären, dass der Autor diese Formulierung aus der Herrenmahlstradition (Mk 14,24: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης; vgl. Mt 26,28) kannte und deshalb auch im Zitat von Ex 24,8 den Text nach dieser den Adressaten gleichfalls vertrauten | Formulierung abwandelte.[117] Immerhin entstammt ja schon „die geprägte Redeweise vom Blute Christi als eines Ausdrucks für sein Sterben ... der Herrenmahlstradition, ebenso das im Kontext wichtige Motiv der Diatheke"[118]. Auch wenn der Autor der christlichen Mahlfeier sonst kein theologisches Eigengewicht gibt, hat er doch in der kleinen Reminiszenz an das liturgisch eingeprägte Kelchwort „ein von der urchristlichen Tradition bereitgestelltes Deutungsreservoir ausgeschöpft"[119]. Damit bestätigt sich zugleich, dass die in 9,18–22 wiedergegebene Stiftung der ersten διαθήκη im vorliegenden Kontext nur dazu dient, bereits am biblischen Antitypos die Art der durch Christus vermittelten Heilssetzung, ihre durch ‚Blut', d.h. durch den Tod Jesu, erfolgte Einsetzung und ihre sühnende Wirkung aufzuweisen, so dass sich – auf diesem Hintergrund – in 9,23–28 die explizite Darstellung des „besseren Opfers" und seiner für die Adressaten gültigen Wirksamkeit – der ἀθέτησις ἁμαρτίας (9,26) – anschließen kann.

---

[116] Auch die Selbstverpflichtung des Volks Ex 24,3b.7b wird in Hebr 9,19 ausgelassen.

[117] Einen Einfluss oder Nachklang der Herrenmahlstradition sehen auch JEREMIAS, Abendmahlsworte (s. Anm. 3), 162 Anm. 2; MICHEL, Hebräer (s. Anm. 6), 319f.; GRÄSSER, Bund (s. Anm. 2), 111; HEGERMANN, Hebräer (s. Anm. 27), 185; ATTRIDGE, Hebrews (s. Anm. 49), 257f.; WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 480 Anm. 27; BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 203. Hingegen wird die Kenntnis der Herrenmahlstradition bestritten von BRAUN, Hebräer (s. Anm. 25), 277f. und jetzt auch von GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 182, unter Verweis auf das „Eucharistieschweigen" des Hebr. Doch wäre es sehr unwahrscheinlich, dass eine Gemeinde, die paulinische Traditionen kennt und auch eine Kenntnis wesentlicher Daten des Wirkens Jesu hat, nichts vom Herrenmahl wissen sollte. Grässer verweist für 9,20 auf andere sprachliche Parallelen wie Lev 8,5 τοῦτό ἐστιν τὸ ῥῆμα, ὅ ἐνετείλατο..., aber der entscheidende Terminus, der die Assoziation ermöglicht, αἷμα τῆς διαθήκης, fehlt dort. Er begegnet nur in Ex 24,8 und davon abhängigen Stellen (z.B. Sach 9,11 LXX) und ist christlich in der Mahltradition (Mk 14,24 par Mt 26,28) verankert. Vgl. weiter FELD, Hebräerbrief (s. Anm. 6), 93–97; BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 228–232.

[118] HEGERMANN, Hebräer (s. Anm. 27), 185.

[119] BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 201–203.

2.5 Die formelhafte Rede vom αἷμα τῆς διαθήκης in der peroratio

Die drei eher formelhaften Belege für den Begriff διαθήκη im Schlussteil des Hebr, der peroratio (10,19 – 13,21), tragen zu dem bisher erhobenen Befund nicht mehr sehr viel Neues bei und können daher kürzer besprochen werden. In ihnen wird der mit διαθήκη erfasste Sachverhalt nicht mehr entfaltet, sondern nurmehr in Erinnerung gerufen. Dass diese Reminiszenzen im Eingang (10,29), auf dem Höhepunkt (12,24) und am Ende (13,20) der peroratio erfolgen,[120] zeigt freilich noch einmal die zentrale Bedeutung des διαθήκη-Motivs in der Theologie des Hebr. Aufgenommen wird hier die Wendung von Christus als „Mittler der neuen διαθήκη"[121] (12,24; vgl. 8,6; 9,15) und zweimal die Rede vom „Blut der διαθήκη" (10,29; 13,20) im Anklang an die 9,20 zitierte Stif|tungsformel. Freilich ist diese Wendung nun nicht mehr – wie in 9,20 im Munde Moses – auf den Blutritus bei der Installation der Sinai- διαθήκη bezogen, sondern auf das Blut der für die Adressaten gültigen διαθήκη, metonymisch auf den Tod Jesu in seiner Heilsbedeutung. Wenn den Adressaten die Formel vom „Blut der διαθήκη" aus der gemeindlichen Mahlfeier vertraut war, dann wird dadurch das rhetorische Gewicht der beiden Aussagen vom „Blut der διαθήκη" in der peroratio noch gesteigert.

So begegnet das Motiv der διαθήκη zunächst negativ im Rahmen einer scharfen Drohrede (10,26–31),[122] welche die in 6,4–8 vorgetragene Warnung vor dem Glaubensabfall aufnimmt und noch einmal dramatisch steigert. Nachdem der Autor in 8,1 – 10,18 die Dignität der Christus- διαθήκη entfaltet hat, bringt er nun den Ernst jener Situation zur Sprache, die sich für die Adressaten im Falle der Apostasie ergäbe:[123] Für diejenigen, die das in Christi Selbstopfer begründete Heil von sich stoßen, gibt es nach dem Wegfall der levitischen Opfer (10,18) kein anderes Sündopfer mehr, nur das Strafgericht (10,26f.).[124] Um dessen Schärfe zu illustrieren, stellt der Autor noch einmal „das Gesetz Moses" und die Heilsordnung in Chris-

---

[120] BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 213f.

[121] Hier in der Form νέα διαθήκη als sprachliche Variation zu 8,8f.13.

[122] Vgl. WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 536.

[123] Es gibt im Hebr keine Anzeichen, dass der Autor seine Adressaten oder einen Teil von ihnen als schon Abgefallene ansieht. Auch diejenigen, die nach 10,25 von den Versammlungen fernbleiben, werden nicht als solche eingestuft. Die Aussagen in 6,4–8 und 10,26–31 urteilen daher nicht über ein Faktum, sondern schildern die schreckliche Möglichkeit, um die Adressaten vor dem Eintreten dieser Situation zu bewahren. Unmittelbar im Anschluss an die Drohreden verleiht der Autor in 6,9–12 wie in 10,32–39 seiner Überzeugung Ausdruck, dass es um die Adressaten tatsächlich besser steht.

[124] Dem ἐφάπαξ des Opfers Christi entspricht für den auctor ad Hebraeos auch die Einmaligkeit der Buße (vgl. 6,4; 12,17); vgl. I. GOLDHAHN-MÜLLER, Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße im neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian, GTA 39, Göttingen 1989, 98f.

tus in einer charakteristischen Formulierung a minore ad maius (vgl. 2,2–4; 12,25) nebeneinander: Wenn schon nach Dtn 17,6 sterben muss, wer den νόμος bricht, dann kann die Strafe für den, der das ihm in der Taufe zugeeignete Heil willentlich verwirft, nur in einem noch viel Schlimmeren bestehen: dem ‚ewigen' Strafgericht (6,2; vgl. 10,30). Die Dignität des christlichen Heilsstandes – und zugleich die Bedeutung des Abfalls von ihm – wird durch eine dreigliedrige Formulierung bekräftigt, als deren Mittelglied „das Blut der διαθήκη" begegnet, durch das die Glaubenden „geheiligt wurden". Ein Bezug auf die Mahlfeier liegt hier kaum vor,[125] vielmehr steht der Terminus metonymisch für Jesu Tod hinsichtlich seiner Sühnewirkung, die den Adressaten im Ereignis der Taufe zugewandt wurde. Vor der Gefahr, dieses Opfer zu verwerfen (V. 26), will der Autor seine Leser bzw. Hörer mit aller rhetorischen Kraft bewahren. |

Daneben begegnet die Formel vom „Blut der διαθήκη" positiv in der doxologischen Segensbitte am Ende der peroratio in 13,20f., in der der Autor im Rückgriff auf traditionelle Formulierungen[126] das Heilsgeschehen als Ganzes noch einmal kommemoriert. Hier findet sich die einzige klare Aussage der Auferweckung Jesu im Hebr,[127] und eben sie ist mit dem διαθήκη-Motiv verbunden: ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν. Diese Aussage ist in enger Anlehnung an Jes 63,11–14 LXX (ὁ ἀναβιβάσας ἐκ τῆς γῆς τὸν ποιμένα τῶν προβάτων ... ὁ ἀγαγὼν [v. l. Symm: ἀναγαγὼν] ... Μωυσῆν ...) und Sach 9,11 LXX (καὶ σὺ ἐν αἵματι διαθήκης ἐξαπέστειλας δεσμίους σου ἐκ λάκκου) formuliert. Vom Autor selbst stammt im Grunde nur das ἐκ νεκρῶν (statt ἐκ λάκκου) und die Erweiterung der διαθήκη- Formel durch αἰώνιος. Jesus ist – wie Mose in Jes 63,11 – als der „Hirte der Schafe" heraufgeführt worden, und zwar – in Anlehnung an Sach 9,11 – aus der (Toten-)Grube, ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, „kraft des Blutes der ewigen Setzung". Der ‚Grund' seiner Auferweckung von den Toten und seiner Einsetzung als Hirte und Hohepriester für die Seinen liegt in seinem Sühnetod, der die ‚neue' Heilssetzung begründet hat. So klingt am Ende des Hebr noch einmal die soteriologische Grundkonzeption an.[128] Dabei hebt der Zusatz αἰώνιος, der

---

[125] So WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 541; BACKHAUS, Bund (s. Anm 1), 214–217; anders THEISSEN, Untersuchungen (s. Anm. 36), 61, der hier wie in 6,4ff. und 12,14ff. „Topoi der Abendmahlsmahnung" aufgenommen sieht (weiter THEISSEN, a.a.O., 64–66.72–74).

[126] Vgl. die ausführliche Analyse bei WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 751ff. und LANE, Hebrews II (s. Anm. 78), 560ff., sowie MICHEL, Hebräer (s. Anm. 6), 534ff.

[127] Vgl. jedoch die Hinweise in Hebr 5,7; 7,16.24, sowie 6,2; auch wird man die Erhöhungsaussagen (auf der Basis von Ps 110,1) nicht gegen die Vorstellung der Auferweckung ausspielen dürfen. S.o. Anm.83

[128] Vgl. die Interpretation bei BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 222f.

in der LXX häufiger, aber im Hebr nur hier zusammen mit διαθήκη gebraucht wird,[129] den bleibenden und unverbrüchlichen Charakter dieser Heilsdisposition hervor, die den Adressaten hier zugesprochen wird.

Die Erinnerung an die soteriologische Wirklichkeit der in Christus gründenden διαθήκη zielt im ganzen Hebr auf die parakletische Vergewisserung der Adressaten angesichts der drohenden Glaubensmüdigkeit. So erfolgt auf dem Höhepunkt der peroratio, eingebettet zwischen die beiden ernsten Paränesen 12,14–17 und 12,25–29 noch einmal eine feierliche Rekapitulation des Heilsstandes der Gemeinde,[130] in der am Ende wieder das διαθήκη-Motiv steht, und zwar im Rekurs auf die soteriologische Kernthese 9,15: Die Adressaten sind – in antitypischer Parallele zum Gottesvolk am Sinai (12,18–21) – herangetreten zum Berg Zion, zum himmlischen Jerusalem, zur großen Versammlung der Engel und zur „Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben | sind", und „den Geistern der vollendeten Gerechten"[131], ja zu dem richtenden Gott selbst.[132] Am Ende dieser eindrücklich-bildhaften Aufzählung heißt es dann betont: „zu dem Mittler der neuen Heilssetzung (νέα διαθήκη), Jesus, und zu dem Blut der Besprengung, das besser (κρεῖττον) redet als Abel" (12,24). Dem Autor geht es hier offenbar darum, im Gegenüber zu der von Furcht und Schrecken geprägten Sinaiszene (12,18–21) die gegenwärtige Heilswirklichkeit der Gemeinde möglichst feierlich herauszustellen. Zu diesem Zweck wird nach dem ‚himmlischen' Bild von der Schar der Engel und Vollendeten die neue διαθήκη, ihr Mittler und das „Blut der Besprengung" erwähnt. In dieser Heilssetzung und im Sühnetod Jesu ist den Adressaten das in der himmlischen Szenerie vor Augen geführte Heil, die Teilhabe an der eschatologischen ‚Sabbatfeier' (vgl. 4,9), schon jetzt verbürgt.

---

[129] Vgl. LXX Gen 9,16; 17,7; 13,19; 31,17; Lev 24,8; Num 25,13; 2Kön 23,5; 1Chr 16,17; Ps 105 (104), 10; Sir 17,12; 45,15; Jes 24,5; 55,53; 61,8; Jer 32 (39),40; Bar 2,35; Ez 16,60; Dan 9,24 (dif. θ') und in den griechisch erhaltenen Teilen der Pseudepigraphen 1Hen 99,2; Ps Sal 10,4.

[130] Dabei wird die Situation der Gemeinde (V. 22–24) in antithetischer Gegenüberstellung zur Situation des Gottesvolks am Sinai (V. 18–21) dargestellt.

[131] Zur Interpretation dieser Formulierungen s. WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 678–681 und bes. MICHEL, Hebräer (s. Anm. 6), 463–468, der auf apokalyptische Traditionszusammenhänge hinweist (vgl. die ntl. Sachparallelen in Apk 6,9–11 und 14,1–5). Vermutlich ist im Kontext des Hebr an die Glaubenden der alttestamentlichen Heilsgeschichte (Hebr 11) zu denken, zu denen die christlichen Toten (als „Geister" der Gerechten; vgl. 1Hen 22,9; 41,8; 103,3f.; Weish 3,1) hinzuzuzählen sind. Wenn zu 11,40 kein Widerspruch bestehen soll, dann ist mit einer (durch Traditionsaufnahme begründeten) uneinheitlichen Verwendung von τελειόω zu rechnen (s. MICHEL, a.a.O., 467).

[132] Der *Deus iudex omnium* ist hier vermutlich im heilvollen Sinne als der verstanden, der den Gerechten die Vollendung schenkt (so WEISS, Hebräer [s. Anm. 6], 680). Dafür spricht der antitypische Gegensatz zu 12,18–21.

Diesen Aspekt der Heilsgegenwart verstärkt auch die abschließende Erwähnung Abels. Denn nach der weitaus besten Lesart spricht V. 24fin nicht vom „Blut Abels“, sondern von Abel selbst, der „redet“ und dessen Reden dem des „Blutes der Besprengung“ gegenübergestellt wird.[133] Das „Reden“ (λαλεῖν) Abels ist Hebr 11,4 erwähnt als das bleibende Zeugnis des ersten Märtyrers, der durch seinen Glauben für die unsichtbaren Heilsgüter Zeugnis ablegt.[134] Während jedoch Abel – mit der „Wolke der Zeugen“ – nur als Hoffender vom eschatologischen Heil zeugen konnte, „redet“ das Blut des Opfers Christi und der neuen διαθήκη „besser“, weil darin auch der Zugang zu dieser unsichtbaren Wirklichkeit verbürgt und vermittelt ist.[135]

So dient die Erinnerung an die neue Heilssetzung, an Jesus als ihren Mittler (8,6, 9,15) und an die durch seinen Sühnetod gewirkte Vergebung dazu, den Adressaten die unvergleichliche Dignität und die unverbrüchliche Konstanz | (vgl. 12,27) ihres Heilsstatus vor Augen zu führen, um sie so durch die ‚Verankerung‘ (vgl. 6,19) in der Wirklichkeit des Heils zur erforderlichen Glaubenstreue (12,25–29; vgl. 10,35f.; 12,1f.) zu motivieren.

3. Zusammenfassende Thesen und weiterführende Überlegungen

Im Anschluss an die vorgeführten Textanalysen lassen sich nun einige wesentliche Aspekte zur Verwendung und theologischen Bedeutung des διαθήκη-Motivs im Hebr zusammenfassen:

1. Von allen neutestamentlichen Schriften verwendet Hebr den Begriff der διαθήκη weitaus am häufigsten. Besonders konzentriert begegnet dieser im zentralen christologisch-soteriologischen Abschnitt Hebr 7,1 – 10,18, im Übrigen finden sich „sämtliche einschlägigen Passagen an kom-

---

[133] So ATTRIDGE, Hebrews (s. Anm. 49), 372.377. In der schlecht bezeugten v. l. τό; statt τόν so nur P[46], der Codex Angelicus nur in einer späteren Ergänzung, wenige Minuskeln und die syrische Version), die einen Bezug auf das „Blut Abels“ ermöglicht, liegt eher eine sekundäre Angleichung an Gen 4,10 vor. Dass Hebr hier nicht ein Schreien (LXX Gen 4,10: βοᾷ), sondern ein Reden (λαλεῖ) erwähnt, legt den ursprünglichen Bezug zu 11,4 nahe.

[134] In Hebr 11,4 ist nicht zu erkennen, dass dieses Zeugnis durch das um Rache schreiende Blut Abels erfolgen sollte, es erfolgt vielmehr – wie für alle aus der ‚Wolke der Zeugen‘ – durch die Schrift. Weil die Schrift von seinem ‚angenehmen‘ Opfer berichtet, deshalb „redet“ Abel als Glaubenszeuge auch noch zu einer Zeit, da er schon lange tot ist.

[135] Vgl. in diesem Sinne die überzeugende Exegese bei BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 214–217.

positorischen Schlüsselstellen des Schreibens“[136]. Der Autor des Hebräerbriefs ist somit der einzige neutestamentliche Verfasser, der den Begriff der διαθήκη ins Zentrum seiner soteriologischen Verkündigung stellt und „so etwas wie eine ‚Bundes-Theologie‘“[137] bietet.

2. *Semantisch* ist die Verwendung des διαθήκη-Begriffs im Hebr in hohem Maße von der LXX geprägt. Der profan-hellenistische erbrechtliche Sinn von διαθήκη als einer letztwilligen Verfügung kommt nur in einer einzigen Passage (9,16f.) zur Geltung, während alle übrigen Belege in Anlehnung an jenen Sachverhalt formuliert sind, den die LXX durch διαθήκη wiedergibt, das im hebräischen Text als ברית bezeichnete ‚Bundes‘-Verhältnis zwischen dem Gott Israels und seinem Volk. Wie bereits die LXX erfasst der Hebr dieses Phänomen unter dem Aspekt seiner einseitigen Setzung und Verfügung durch Gott, als Heilsordnung oder Heilsdisposition.

3. Im Rekurs auf die LXX verleiht der Autor den beiden Schriftworten Jer 31 (38),31–34 und Ex 24,8 besonderes Gewicht. Diese werden nicht nur wörtlich zitiert, sondern auch kompositionell hervorgehoben: Die prophetische Verheißung der καινὴ διαθήκη rahmt den Diskurs über das διαθήκη-Motiv, das Wort vom αἷμα τῆς διαθήκης aus dem sinaitischen ‚Bundeszeremoniell‘ steht betont in seinem Zentrum. Trotz der gewichtigen Bezugnahme auf die Schrift ist jedoch festzuhalten, dass die διαθήκη-Theologie des Hebräerbriefs selbst nicht auf den genannten Schriftworten basiert.[138] Vielmehr ist der durchgehende Bezugspunkt und das *strukturierende Zentrum* der διαθήκη-Aussagen das *Christusbekenntnis*, das der Autor voraussetzt und durch die Verwendung des | διαθήκη-Motivs interpretiert. Der Rekurs auf die beiden Schriftstellen (ebenso wie auf Ps 110,4) erfolgt ausschließlich im Hinblick auf das Heilsgeschehen in Christus und auf die darin begründete Heilswirklichkeit, die der Autor seinen Adressaten vor Augen führen will.

4. Das Motiv der διαθήκη hat daher seinen *Ort in der Soteriologie* des Hebräerbriefs. Es dient dazu, die für die christliche Adressatengemeinde gültige Heilsdisposition zu explizieren, die von Gott durch sein Wort verfügt, im Kreuz Christi durch dessen sühnendes Selbstopfer in Kraft gesetzt und durch den zur Rechten Gottes erhöhten und als Hoherpriester bleibend für die Seinen eintretenden Christus verbürgt ist. In dieser διαθήκη ist den Glaubenden die Wirklichkeit der Sündenvergebung und die vollständige, nicht nur äußerliche, sondern auch im Gewissen wirksame Reinigung ge-

---

[136] BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 73f.

[137] GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 56; vgl. WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 411.

[138] So BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 224–228, gegen GRÄSSER, Bund (s. Anm. 2), 99, und WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 414, die die Auffassung vertreten, die διαθήκη-Theologie des Hebr habe ihren Ort in der Schriftauslegung.

schenkt. Aufgrund der eschatologischen Reinheit, der τελείωσις, ist ihnen zugleich das eschatologische Heil, der Eingang in die himmlische Stadt und das himmlische Heiligtum und die Teilnahme an der ewigen Sabbatfeier des Gottesvolkes zugesichert. Dem einstigen Empfang der noch ausstehenden Heilsgüter korrespondiert in der Gegenwart die παρρησία, in der die Gemeinde schon jetzt im Gottesdienst zum ‚Thron der Gnade' treten darf, um angesichts ihres im Kreuz Christi gewirkten und in der himmlischen Wirklichkeit verbürgten Heils Glaubenszuversicht und Festigkeit zu gewinnen. Das Neue der in Christus begründeten διαθήκη liegt für den Autor eben darin, dass das Christusgeschehen den Glaubenden schon jetzt den freien Zugang zu Gott ermöglicht und die Zueignung des „ewigen Erbteils", am Ende gewährleistet. Als die Summe der διαθήκη-Theologie und zugleich als theologische Mitte des Hebräerbriefs überhaupt kann die soteriologische These Hebr 9,15 gelten, in der die meisten der im Hebr mit διαθήκη verbundenen Motive (Sündenvergebung, μεσίτης, ἐπαγγελία, alt/neu, αἰώνιος und κληρονομία) zusammentreten.[139]

5. Die soteriologische Verwendung von διαθήκη und die Charakterisierung der in Christus gewährten Heilswirklichkeit durch diesen Terminus dürfte der Autor dem Christusbekenntnis entnommen haben, wahrscheinlich im Zusammenhang mit der *Herrenmahlstradition*. In dieser war das διαθήκη-Motiv wohl von Anfang an enthalten und mit dem Motiv des sühnenden Blutes verbunden.[140] Durch die Formel τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, die der Autor bei seinen Adressaten voraussetzt, legte sich der Bezug auf Ex 24,8 und die Sinai- διαθήκη bereits nahe. Die auf Jer 31,31 zurückgehende Wendung von der „neuen" διαθήκη | dürfte der Autor gleichfalls in der Tradition vorgefunden haben. Seine eigene Leistung ist darin zu sehen, dass er das διαθήκη -Motiv zur Explikation des Christusbekenntnisses aufgegriffen und weit über den überkommenen Sprachgebrauch hinaus zum soteriologischen Kernbegriff ausgebaut hat.

6. Das Wesen der für die christlichen Adressaten gültigen, im Sühnetod Christi installierten Heilssetzung entwickelt der auctor ad Hebraeos ausschließlich im *antitypischen Gegenüber zur διαθήκη vom Sinai*. Auch hier sind traditionelle Elemente aufgenommen und weitergeführt.

---

[139] Vgl. BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 224–228, mit einer kurzen Wortfeldanalyse.

[140] Die komplexe Frage der ursprünglichen Gestalt der Paradosis ist hier nicht zu erörtern, vgl. jedoch JEREMIAS, Abendmahlsworte (s. Anm. 3), 165.185f., sowie MERKLEIN, Erwägungen (s. Anm. 3), 89–99; H.-J. KLAUCK, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, NTA 15, Münster [2]1986, 297–332. Das Adjektiv καινή in der paulinisch-lukanischen Textüberlieferung dürfte eine frühe Explikation sein (s. JEREMIAS, a.a.O., 164; KLAUCK, a.a.O., 320–323; auch P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments I. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 141). S. auch H. LICHTENBERGER, „Bund" (s. Anm. 4).

a) Ein typologischer Bezug auf den in Ex 24 geschilderten Ritus der ‚Bundesstiftung' war bereits in der ältesten Herrenmahlstradition gegeben, der durch die Formulierung von der καινὴ διαθήκη in der paulinisch-lukanischen Version des Kelchworts weiter expliziert wurde. Schon der älteste Überlieferungskomplex, in dem der διαθήκη-Begriff im Urchristentum begegnet, kennt also den Gedanken, dass in Jesu sühnendem Sterben am Kreuz für die ‚Vielen' ein neues, von Gott selbst gewährtes Gottesverhältnis begründet ist, das den ‚alten' Gottesbund vom Sinai nicht einfach restituiert, sondern ihm in eschatologischer καινότης gegenübersteht.

b) Während das Motiv διαθήκη in der synoptischen Tradition nicht weiter rezipiert wird, greift Paulus zunächst in Gal 4,24 im Zusammenhang der Hagar-Sara-Allegorie die Antithese von den δύο διαθῆκαι auf, um seinen Gegnern die Berufung auf den νόμος, der in seiner Sicht nicht Freiheit, sondern Knechtschaft bedeutet, zu verwehren. Auch die Reflexion über die ‚alte' und die ‚neue' διαθήκη in 2Kor 3, in der die beiden διαθῆκαι einander nicht in prinzipieller Antithetik im Sinne von Gesetz und Evangelium gegenübergestellt werden, steht in einem polemischen Kontext. Gegenüber den korinthischen Bestreitern seines Apostolats stellt Paulus die δόξα des apostolischen Dienstes heraus, die die δόξα des mosaischen Dienstes (Ex 34,29f.35) in unvergleichlicher Weise überbietet. Zwischen der ‚alten' und der ‚neuen' Setzung Gottes besteht daher ein qualitativer Unterschied, der durch den Gegensatz zwischen dem tötenden γράμμα und dem lebensspendenden πνεῦμα in schärfster Form zur Sprache gebracht wird.[141] Abgesehen von diesen beiden (gegen christliche Gegner gerichteten) polemischen Passagen verwendet Paulus den διαθήκη-Begriff nicht im antitypischen Sinne (vgl. Röm 9,4; 11,27), er entwickelt im Ganzen keine geschlossene ‚bundestheologische' Konzeption und verleiht dem διαθήκη-Motiv in seiner Verkündigung noch keinen zentralen Rang.

c) Eine einheitliche theologische Konzeption der διαθήκη lässt sich vielmehr erst im Hebr erkennen, der den Terminus im Anschluss an die Herrenmahlstradition und in der Berufung auf Jer 31,31ff. und Ex 24,8 ausschließlich für die in Christus vermittelte διαθήκη und die ihr antitypisch gegenübergestellte διαθήκη vom Sinai verwendet. Anders als Paulus (Röm 9,4) spricht der Autor | nicht im Plural von διαθῆκαι und nicht von der διαθήκη mit den Vätern.[142] In der Bezugnahme auf Abraham (Hebr 6,13–15; 7,1–10; 11,8–10.17–19) spielen zwar die Motive von Verheißung

[141] S. zur Auslegung dieser Passage v.a. HOFIUS, Gesetz (s. Anm. 4), und GRÄSSER, Bund (s. Anm. 2), 77–95.

[142] Vgl. für den Bund mit den Vätern bes. Lk 1,72; Apg 3,25 und 7,8, sowie bei Paulus Röm 9,4 und die Thematisierung der Abrahamverheißung als διαθήκη (= Testament) in Gal 3,15ff.

und Eid eine Rolle, aber nicht das Motiv der διαθήκη,[143] auch in der Erwähnung Noahs (11,7) oder Davids (11,32) wird nicht an irgendwelche ‚Bundestraditionen‘ erinnert. Die Bezeichnung der Sinai-διαθήκη als πρώτη διαθήκη und der Christus-διαθήκη als δευτέρα διαθήκη beweist klar, dass für den Verfasser alle anderen ‚Bundesverhältnisse‘ außer Betracht fallen. Aus der Vielzahl der in der biblischen und in der frühjüdischen Tradition durch ברית bzw. διαθήκη bezeichneten Relationen[144] greift er allein die Sinai-διαθήκη auf, und auch diese ausschließlich in ihrer kultischen Dimension, als strukturparallelen Antitypus zu der in Christus begründeten eschatologischen διαθήκη und zugleich als Paradigma jeder irdisch-menschlichen Heilsordnung (vgl. 5,1ff.; 7,27f.; 9,9f.).

7. Zwischen den beiden, einander gegenübergestellten διαθῆκαι besteht eine Beziehung der *Entsprechung*, der *Überbietung* und der *Andersartigkeit.*[145]

a) Zwischen beiden Heilsordnungen gibt es *strukturelle Entsprechungen*, die den Vergleich ermöglichen. Sie entstehen v.a. dadurch, dass der Autor gemäß seiner Hohepriesterchristologie das Christusgeschehen in kultischen Begriffen und damit in Anlehnung an den levitischen Kult interpretiert. Auf dieser Basis lassen sich Entsprechungen hinsichtlich der priestertums- und kulttheologischen Grundstruktur der beiden διαθῆκαι benennen: Zu beiden gehört ein Heiligtum, eine Priesterschaft mit einer für sie erlassenen Kultordnung und ein Opferdienst, beide sind unter Blutvergießen installiert und dienen in ihrem Kultvollzug der Reinigung der Kultteilnehmer. Auch darin entsprechen sich beide διαθῆκαι, dass sie von Gott durch sein Wort verfügt und auf die ἐπαγγελία, die Verheißung des eschatologischen Heils, bezogen sind. Doch treten gerade in den parallelen Strukturen wesentliche Differenzen hervor:

b) Das Verhältnis der *Überbietung* der ‚ersten‘ durch die ‚zweite‘, ‚neue‘ διαθήκη kommt sprachlich in einer Vielzahl von Komparativen zum Ausdruck: Die neue διαθήκη ist ‚besser‘, insofern sie auf einem eidlich

---

[143] Der Autor argumentiert auch nicht wie Paulus in Gal 3,15f. mit der Priorität der Verheißung an Abraham vor der Gesetzesmitteilung am Sinai. Wo er entsprechende chronologische Differenzierungen einführt, argumentiert er gerade umgekehrt (und im Gegensatz zum antiken Leitsatz des πρεσβύτερον κρεῖττον): Das neu Eintretende hebt das Alte auf (z.B. 4,8; 7,11; 8,7.13; 10,9). Die ἐπαγγελία hingegen (die im Hebr anders als bei Paulus Gal 3,6–29 und Röm 4,13–16 die ganze Heilsgeschichte charakterisiert und nicht auf Abraham konzentriert ist) hat Bestand, weil sie im Wort Gottes gründet.

[144] Vgl. zu diesen S. LEHNE, The New Covenant in Hebrews, JSNT.S 44, Sheffield 1990, 19–32; sowie SCHWEMER, Verhältnis (s. Anm. 14), und F. AVEMARIE, Bund als Gabe und Recht. Semantische Überlegungen zu b^erît in der rabbinischen Literatur, in: ders./Lichtenberger (Hg.), Bund und Tora (s. Anm. 3), 163–216.

[145] Vgl. SCHIERSE, Verheißung (s. Anm. 89), 10; MICHEL, Hebräer (s. Anm. 6), 285; GRÄSSER, Hebräer II (s. Anm. 6), 92; WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 179.

eingesetzten und unvergänglichen Priestertum basiert. Sie ist charakterisiert durch ‚bes|sere Opfer', nämlich durch das eine, ein für allemal dargebrachte Opfer des einen, bleibenden Hohepriesters im Unterschied zu den täglichen bzw. jährlichen Opfern der vielen sterblichen Priester. Sie ist vor allem darin ‚besser', dass ihre λειτουργία nicht in einem irdischen, vergänglichen Heiligtum, sondern im wahren, urbildlichen himmlischen Heiligtum geschieht. Hinsichtlich des soteriologischen Ertrages kann schließlich von einer ‚besseren' Hoffnung die Rede sein, die eben darin besser ist, dass die neue Heilssetzung im Unterschied zur alten die verheißenen Heilsgüter wirklich zuzueignen vermag.

c) Die konkrete Gestalt dieser komparativen Formulierungen zeigt, dass zwischen den beiden διαθῆκαι nicht nur das Verhältnis einer graduellen Überbietung vorliegt, sondern das einer kategorialen, absoluten und eschatologischen Überbietung und der *Andersartigkeit*: Diese wird zur Sprache gebracht durch die Gegenüberstellung von Altem und eschatologisch Neuem, von Vielheit und Einheit bzw. Einzigkeit, von Irdisch-Vergänglichem und Himmlisch-Ewigem, von abbildhaft abgeleiteter und urbildlich wahrer Wirklichkeit. ‚Horizontale' und ‚vertikale', typologisch-heilsgeschichtliche und ontologisch-metaphysische Denkformen verbinden sich dabei mit dem Ziel, im Modus des Vergleichs gerade die Unvergleichlichkeit der in Christus begründeten Heilsdisposition zur Darstellung zu bringen. Die Christus-διαθήκη verbürgt den Adressaten das eschatologische Heil, im Gegensatz zur ‚schwachen' und ‚nutzlosen', soteriologisch unwirksamen Heilsordnung vom Sinai kommt der in Christi Sühnetod gründenden διαθήκη eine definitive und unüberbietbare soteriologische Wirksamkeit zu.

8. Im Blick auf ihr himmlisches und ewiges Wesen und auf ihre tatsächliche Heilswirksamkeit steht die Christus-διαθήκη zur sinaitischen in einem Verhältnis der radikalen Andersartigkeit und damit des *Gegensatzes*:

a) Die radikale Andersartigkeit der Christus- διαθήκη kommt vor allem dort zum Ausdruck, wo der Autor unter Heranziehung platonisierend-ontologischer Kategorien die alte Heilsordnung, ihr Heiligtum und ihren Kult, lediglich als ‚Schattenbild' der wahren himmlischen Güter wertet (8,5; 9,24; 10,1), das in seinem Wesen irdisch und vergänglich ist (7,16; 9,1.10). Im Vergleich mit dem wahren, himmlischen Urbild kommt dieser Heilsordnung nur ein abgeleitetes Sein (10,1), eine mindere Wirksamkeit (10,2) zu und – immerhin – die Funktion, die Erinnerung an die Sünden aufrechtzuerhalten (10,3) und auf die „zukünftigen Güter" hinzuweisen (10,1.3; vgl. 9,8). Die am stärksten negativen Aussagen über die Sinai-διαθήκη beruhen somit auf dem ontologischen Vorbehalt, den der Autor gegenüber jedem irdischen Opferdienst geltend macht: Tieropfer können

keine Sünden wegnehmen (10,4.11). Eine solche Kritik trifft jedoch nicht allein den levitischen Kult. Dieser dient dem Verfasser letztlich nur als ein naheliegendes, da in der Schrift vorgegebenes „repräsentatives Modell der δικαιώματα σαρκός (9,10)“[146], d.h. als Paradigma für jeden Kult, | der in der irdisch-vorfindlichen Wirklichkeit vollzogen wird. Von ihm ist das in der himmlischen λειτουργία Christi begründete Heil ‚himmelweit‘ geschieden.

b) Mit dem ontologischen Vorbehalt gegenüber dem levitischen Kult verbindet sich die Feststellung seiner soteriologischen Unwirksamkeit: Die äußerlichen Opfer bewirken keine wirkliche Vergebung (10,4; 10,11) und keine Reinigung der Gewissen (10,1f.), auch der am Sinai eingesetzte Opferdienst war dazu nicht in der Lage (9,9; 7,11.19), sondern brachte nur eine äußerliche Reinigung und die stetige Erinnerung an die Sünde (10,3). Dieses Urteil begründet der Autor zunächst rational mit dem Faktum der ständigen Wiederholung der Opfer, die auf ein bleibendes Sündenbewusstsein schließen lassen (10,2). Am Exempel der Wüstengeneration (3,7 – 4,11) wurde ja schon vorgeführt, dass die sinaitische Ordnung das Gottesvolk faktisch nicht zum Eingang in die κατάπαυσις führen konnte, sich also als „schwach und nutzlos“ (7,18) erwiesen hat. Am schärfsten formuliert er jedoch in 10,5–8 mit dem Zitat aus Ps 40 (39),7–9, das er als Wort des präexistenten Christus versteht: „Opfer und Gaben ... hast du nicht gewollt, und du hast keinen Gefallen an ihnen gefunden“ (10,8). D.h., die im νόμος vorgeschriebenen Opfer sind gar nicht „die dem Heilswillen Gottes entsprechenden und deshalb das Heil wirkenden Opfer“[147]. Dem wahren Gotteswillen gemäß und deshalb heilswirksam ist ausschließlich das Selbstopfer Christi. So kann der Autor die soteriologische Wirksamkeit des levitischen Kultes generell bestreiten: Seine Opfer haben „niemals“ Sündenvergebung gewirkt (10,11), und der νόμος hat „nichts“ zur Vollendung geführt (7,19).

9. Der Gegensatz zwischen den beiden διαθῆκαι zeigt sich v.a. im Blick auf die *Gültigkeit* der jeweiligen Heilsordnung. Wo Hebr im Sinne einer Abfolge von der ‚alten‘ und der ‚neuen‘ διαθήκη oder – was dasselbe meint[148] – von der ‚ersten‘ und der ‚zweiten‘ spricht und damit „den As-

---

[146] BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 346–353.

[147] HOFIUS, Theologie (s. Anm. 13), 123.

[148] Deshalb ist es sachlich kein Gewinn, wenn neuerdings Zenger (E. ZENGER, Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf [4]1994; DERS., Thesen zu einer Hermeneutik des Ersten Testaments nach Auschwitz, in: C. Dohmen/T. Söding [Hg.], Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie, UTB 1893, Paderborn 1995, 150ff.) in Revision der herkömmlichen Sprachkonventionen nicht mehr vom ‚Alten Testament‘, sondern vom ‚Ersten Testament‘ sprechen will. Dieser Sprachgebrauch ist auch nicht „biblischer“ (so ZENGER, Thesen, 151): Der einzige biblische Autor, der diese Wendung bezeugt (in Lev 26,39–45 ist von der διαθήκη mit den Vätern

pekt der definitiven verheißungsgeschichtlichen Ablösung der sinaitischen διαθήκη“[149] thematisiert. Durch die Einführung des Neuen (7,11.19; 8,13; 10,9) wird das Alte zum Veralteten (8,13), es wird in seiner Gültigkeit aufgehoben (7,18; 10,9) und ist dann obsolet (10,18) und sterbensreif (8,13). Zwischen beiden steht ein Akt der μετάθεσις (7,12), der Auswechslung von Priesterschaft und Kultordnung, in der die alte Priesterschaft ihres Amtes enthoben und die auf sie hin erlassene | Dienstordnung rechtlich annulliert (7,18: ἀθέτησις) und mit der Einführung eines neuen Priestertums zugleich eine neue Heilsordnung in Kraft gesetzt wird, eben jene, die wirklich Vergebung – auch für die zur Zeit der ersten διαθήκη begangenen Sünden (9,15) – erreicht hat und den Empfang des eschatologischen Erbes gewährleistet.

10. Von einer Restitution der ersten διαθήκη kann im Hebr daher keine Rede sein, ebensowenig von einer Erfüllung[150], Verinnerlichung[151] oder Entgrenzung[152] derselben, sondern nur von der *Aufhebung* der alten, irdischen Ordnung und ihrer *Ersetzung* durch die eschatologisch neue, in Christi Tod begründete Heilsdisposition, in der die verheißene Vollendung – auch für die Glaubenszeugen der vorchristlichen Zeit – überhaupt erst erreichbar wurde (11,40).

Dieser Wechsel (μετάθεσις 7,12) wurde nach der Überzeugung des Autors von Gott in der Schrift proklamiert (Ps 110,4; Jer 31,31) und im eschatologischen Geschehen von Kreuzestod und Inthronisation Christi, mit seiner Einsetzung zum Hohenpriester am himmlischen Heiligtum vollzogen. Die alten, irdischen Ordnungen (δικαιώματα σαρκός) waren auferlegt für die Zeit bis zu jenem καιρὸς διορθώσεως, in dem die Installation der ‚richtigen Ordnung‘ erfolgt ist (9,10). Soweit die irdischen Opfer und

---

nur als der „früheren“ [V. 45: προτέρα, nicht πρώτη!] die Rede; vgl. noch Justin, dial. 11,2) verwendet beide Wortpaare im gleichen Sinne und bezeugt weder die Anciennität des Alten noch den Vorrang des Ersten, sondern gerade das Gegenteil.

[149] BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 174–177.

[150] Erfüllt sind zwar in der Sicht des Autors eine Vielzahl alttestamentlicher Verheißungen, insofern sie auf Christus und die in ihm erschlossene Heilswirklichkeit zu beziehen sind, so insbesondere die aus Jer 31 (38),34 erhobene Verheißung der Sündenvergebung. Dennoch ist das Verhältnis zwischen der alten und der neuen διαθήκη durch das Begriffspaar Verheißung und Erfüllung nicht angemessen zu beschreiben.

[151] Vgl. Hebr 9,10.14 und die Zusagen der Herzenstora und der Gotteserkenntnis in Jer 31 (38),33f. (vgl. Hebr 8,10f. und 10,16), die der Autor jedoch nicht wieder aufgreift.

[152] Unangemessen ist auch Grässers Rede vom „ethnisch entgrenzte(n) Bund“ (GRÄSSER, Bund [s. Anm. 2], 110; vgl. DERS. Hebräer II [s. Anm. 6], 233), weil der Hebr die „ethnische“ Dimension der Sinai-διαθήκη nirgendwo thematisiert (zu 8,8 und 10,16 s.o. Anm. 61). Wenn Grässer die „Nation-Bezogenheit“ der Bundeskategorie im Frühjudentum (GRÄSSER, Bund, 24) hervorhebt, dann erscheint dies angesichts der διαθήκη-Vorstellungen im hellenistischen Judentum (s. SCHWEMER, Verhältnis [s. Anm. 14]) aufs Ganze zu pauschal (vgl. auch BACKHAUS, Bund [s. Anm. 1], 283–287).

der irdische Kult darüber hinaus noch fortbestehen, sind sie doch nur noch ein ‚Auslaufmodell', veraltet und im Schwinden (8,13).

11. Wesentlich ist jedoch, dass auch diese Aussagen nicht in Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum und nicht im Hinblick auf den konkreten Tempeldienst in Jerusalem erfolgen. Die Ablösung der alten διαθήκη wird nicht etwa mit der faktischen Zerstörung des Tempels in Verbindung gebracht, sondern ausschließlich mit einem verheißungsgeschichtlich neuen Gotteshandeln, und auch wo vom Weiterbestand der alten Ordnung neben der neuen διαθήκη die Rede ist, liegt keine Aussage über das außerchristliche Judentum vor. Die biblisch bezeugte levitische Heilsordnung steht für den Autor exemplarisch für jeden irdischen Opferdienst, und ihr Kultvollzug ist nach 9,9 ein Sinnbild für den Bestand der gegenwärtigen Weltzeit, des alten Äon. Dieser ist | seit dem Eintritt des Neuen zwar definitiv im Schwinden,[153] aber er besteht noch fort als der Raum, in dem das Gottesvolk unterwegs ist und in dem es, vergewissert durch die Zusage ihres im Himmel verankerten Heilsstandes (vgl. 6,19), der endgültigen Verwandlung (μετάθεσις) der Schöpfung (12,27) und dem Empfang des Verheißungsgutes der „unerschütterlichen βαισλεία" (12,28) entgegengeht.

12. Mit dem Wechsel der Priesterschaft und der Ablösung der ‚ersten διαθήκη' verbindet Hebr auch die μετάθεσις νόμου (7,12), den ‚Austausch' der kultischen Ordnung, die rechtsgültige Annullierung (ἀθέτησις) der zuvor gültigen levitischen Bestimmungen (7,18). Der Begriff νόμος, der im Hebr ebenso wie διαθήκη auf die christologisch-soteriologische Darlegung 7,1 – 10,18 konzentriert ist,[154] bezeichnet im Hebr das mosaische *Gesetz* unter seinem priesterlich-kultischen Aspekt. Der ethisch-präskriptive Aspekt der Tora und auch die für Paulus so wesentliche Anklage- und Straffunktion[155] bleiben außer Betracht. Als Kultordnung der alten διαθήκη ist der νόμος in Christus annulliert, er ist soteriologisch und auch ethisch irrelevant.[156]

---

[153] Der auctor ad Hebraeos bringt so auf seine Weise den eschatologischen Charakter seiner Gegenwart zur Sprache. Eine enge Sachparallele zu Hebr 8,13 besteht daher in 1Joh 2,8: „Die Finsternis vergeht, und das wahre Licht scheint jetzt."

[154] Hebr 7,5.12.16.19.28; 8,4; 9,19.22; 10,1.8 und in den Schriftzitaten 8,8 und 10,16. Der einzige Beleg außerhalb dieses Abschnitts ist 10,28. Auch die Begriffe ἐντολή und δικαίωμα (für die Einzelgebote des νόμος) begegnen nur in Hebr 7,1 – 10,18.

[155] Eine Ausnahme ist 10,28 (vgl. auch 2,2f., wo νόμος jedoch nicht begegnet). Aber die Bestrafung der Übertreter des νόμος (z.B. die Wüstengeneration) betrifft die Adressaten des Hebr nicht. Der νόμος hat für sie keine verurteilende Funktion. Wenn ihnen das Strafgericht droht, dann nur für den Fall, dass sie das letzte Wort Gottes im Sohn abweisen (10,25).

[156] Daher wird auch die Toraverheißung aus Jer 31 (38),33 in Hebr 8,10 und 10,16 zwar mitzitiert, aber in keiner Weise aufgenommen. Die Stellen, die WEISS, Hebräer (s.

Damit bietet der Hebr die schärfste Sachparallele zur paulinischen Aussage von Christus als dem „Ende des Gesetzes" (Röm 10,4).[157] Auch zu anderen torakritischen Aussagen des Paulus ergeben sich Bezüge, so zur Rede von der Schwachheit des Gesetzes (Hebr 7,18; vgl. Röm 8,3), von seiner Unfähigkeit, das Leben zu bringen (Gal 3,21; vgl. Hebr 7,11.19 für die τελείωσις) und von seiner Übermittlung durch Engel (Hebr 2,2; vgl. Gal 3,19). Doch geht die Gesetzeskritik des Hebr – auf der Grundlage seines ontologischen Vorbehalts – noch weiter.[158] Zwar ist der νόμος wie die sinaitische διαθήκη Gottes Setzung, aber er ist wie diese gerade nicht ewig, sondern in seiner Gültigkeit zeitlich | begrenzt und somit vergänglich. Während bei Paulus das Scheitern des geistlichen νόμος mit dem fleischlichen Wesen des Menschen und mit der Macht der Sünde erklärt wird (Röm 7,13f.20; 8,3), ist für den Hebr der νόμος selbst σαρκινός (7,16), er gehört zur irdischen Wirklichkeit, ist nur ein Schatten der eschatologischen Güter (10,1). Seine Anordnungen stehen sogar im Widerspruch zum eigentlichen Gotteswillen (10,8–10). Darin liegt der schärfste Zug der Depotenzierung des mosaischen Gesetzes im Hebr.

So sehr der νόμος einerseits Inbegriff der levitischen Heilsordnung ist und mit dieser zu seiner Zeit Gültigkeit besaß, so sehr ist er andererseits von der Christus-διαθήκη geschieden und wird dem Christusgeschehen antithetisch gegenübergestellt (vgl. 7,16; 19,28; 8,4; 10,1). So erfolgt auch in der νόμου μετάθεσις (7,12) nicht die Einführung einer *nova lex* für die Glaubenden. Da in 7,12 νόμος die für den Priesterdienst gültigen Kultordnung bedeutet, lässt sich nur folgern, dass Christus selbst als der Hohepriester am himmlischen Heiligtum nach der für dieses Heiligtum gültigen ewigen Ordnung handelt, indem er durch sein einmaliges Opfer den wahren Gotteswillen erfüllt und die heilswirksame λειτουργία vollzieht (10,10; vgl. 8,1f.). Zum ‚Gesetzgeber' für die Empfänger seiner διαθήκη wird Christus nicht,[159] und auch die Begründung der Paränesen erfolgt im Hebr nicht mittels eines – alten oder neuen – νόμος, sondern

---

Anm. 6), 403 Anm. 116, für eine „selbstverständliche" Geltung des νόμος als „Moralgesetz" anführt (2,2f.; 10,28.36; 12,25), sind alle nicht beweiskräftig. Die Paränese des Hebr ist nicht durch den νόμος begründet. Im Übrigen nimmt der Verfasser in seiner „Ethik des Gottesvolkes" (W. SCHRAGE, Ethik des Neuen Testaments, GNT 4, Göttingen ²1989, 329) auch keine ausdrückliche Differenzierung zwischen Kult- und Moralgesetz vor (327).

[157] Nur so lässt sich m.E. die Formulierung in Röm 10,4 wiedergeben; vgl. zur Diskussion HOFIUS, Gesetz (s. Anm. 4), 110f.; zur Auslegung der Stelle ausführlicher DERS., Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, in: DERS., Paulusstudien (s. Anm. 3), 64–66.

[158] Vgl. ATTRIDGE, Hebrews (s. Anm. 49), 204f.

[159] Wo Mose in 9,18–22 in Parallele zu Jesus tritt – als der ‚Mittler der διαθήκη' – werden die Hinweise auf die Gesetzesgabe weggelassen.

durch den Hinweis auf die Situation des ‚wandernden Gottesvolks' und auf das motivierende Beispiel der ‚Wolke der Zeugen' und des Leidensweges Jesu (12,1f.).

13. Gemäß dem von ihm praktizierten „Schriftprinzip"[160] zeigt der Verfasser des Hebr eine besondere Sorgfalt darin, den ‚Tadel' an der Sinai-διαθήκη und an dem in ihr geltenden Kultgesetz, dem νόμος, aus der *Schrift* zu begründen. Dazu bringt er v.a. Gottesworte aus Propheten und Psalter gegenüber der mosaischen Ordnung kritisch zur Geltung, wobei er sich in geschickter Weise situative und chronologische Differenzen innerhalb der Schrift zunutze macht. So kann er durch seine „Kunst des gut gewählten Zitats"[161] herausarbeiten, dass Gott selbst durch spätere Worte seine früher erlassene Ordnung ‚getadelt' und für veraltet erklärt (8,7.13), einen neuen Priester eingesetzt und das levitische Priestertum damit abgesetzt (7,11f.28) und seinen eigentlichen Willen hinsichtlich der Opfer kundgegeben habe (10,9).

Bemerkenswert ist allerdings, dass die Kritik an der sinaitischen Heilsordnung und am mosaischen Gesetz überhaupt nicht mit ‚empirischen' Gründen vorgetragen wird: Nicht die Sünde der Wüstengeneration und auch nicht das in Jer 38,32 LXX (= Hebr 8,9) überlieferte Motiv des ‚Bundesbruchs', nicht das faktische Kultgeschehen am herodianischen Tempel und auch nicht | die Biographie der (sicher heidenchristlichen) Adressaten führt der Autor für seine Urteile über die alte διαθήκη und ihren νόμος an. Auch die ontologisch-distanzierenden Denkformen gewinnen zwar beträchtlichen Einfluss auf die Gestalt der Kritik an der alten Heilsordnung und an ihrem νόμος, aber sie besitzen keine eigentlich begründende Funktion. Argumentiert wird vielmehr ausschließlich auf der Grundlage des biblischen Gotteswortes, das für den Autor durch das endzeitliche Reden Gottes in seinem Sohn (1,1f.) in seinem wahren Sinn und Gehalt erschlossen ist.[162]

Mit seiner christologischen Hermeneutik entfernt sich der Autor nicht selten beträchtlich von der ursprünglichen Intention der in Anspruch genommenen Texte. Methodisch hingegen steht seine Schriftauslegung durchaus im Rahmen der zeitgenössischen jüdischen und urchristlichen Exegese.[163] Sie vermag gewiss nur diejenigen zu überzeugen, die seiner christologischen Grundthese zustimmen – aber auf andere Leserinnen und Leser als solche zielt der λόγος τῆς παρακλήσεως (13,22) auch nicht. Der Rekurs auf die Schrift erfolgt zur Selbstvergewisserung der christlichen

---

[160] LÖHR, Heute (s. Anm. 33), 248.
[161] LÖHR, Heute (s. Anm. 33), 240.
[162] HOFIUS, Theologie (s. Anm. 13), 112.
[163] Vgl. den Überblick über die exegetischen Methoden bei LANE, Hebrews I (s. Anm. 30), cxix–cxxiv.

Gemeinde, nicht im Rahmen einer nach ‚außen' orientierten Argumentation.

14. Mit seiner Behauptung der radikalen Unwirksamkeit der Sinai-διαθήκη und des levitischen Opferdienstes steht der Hebr in einem krassen Gegensatz zu allem, was im jüdischen Denken seiner Zeit über Bund und Tora gesagt werden konnte.[164] Die Wirkungs- und Auslegungsgeschichte veranlasst zur Frage, ob und inwiefern die Aussagen des Autors nicht strukturell antijüdisch sind oder wenigstens ein Zeugnis der „Israel-Vergessenheit"[165] der dritten christlichen Generation darstellen. Die Instrumentalisierung der Aussagen des Hebr in kirchlich-triumphalistischem und antijüdischem Sinne setzte freilich voraus, dass die Aussagen des Autors aus ihrem argumentativen Kontext der innergemeindlichen Selbstvergewisserung herausgelöst und als ‚allgemeingültige' Urteile über das Wesen der vorchristlichen Zeit[166] oder das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum gelesen wurden.[167] Demgegenüber ist mit Nachdruck festzuhalten, dass im Hebr an keiner Stelle eine polemische Frontstellung, sondern durchgehend und für *alle* Aussagen eine paränetische Abzweckung vorliegt. Die levitische Heilsordnung kommt auf der Grundlage der Schrift als naheliegendes Paradigma in den Blick, um die Sühnetat Jesu in | kultischen Metaphern zu interpretieren. Darüber hinaus gilt das Interesse des Autors weder dem levitischen Kult an sich noch dem vor- oder außerchristlichen Israel. Hebr zielt weder auf die Verwerfung der alttestamentlichen Heilsordnung noch auf die Demonstration der Überlegenheit des christlichen über den jüdischen Glauben. Auch besteht für seine heidenchristlichen Adressaten keine Gefahr eines ‚Rückfalls' in einen vorchristlich-jüdischen Glauben. Die διαθήκη-Theologie des Hebr verfolgt daher kein aktuell polemisches oder apologetisches Interesse und lässt sich daher nicht als ‚antijüdisch' klassifizieren.[168]

Andererseits bietet die διαθήκη-Theologie dieses Schreibens keine Stütze für das im jüdisch-christlichen Dialog diskutierte Modell des ‚einen

---

[164] Vgl. dazu AVEMARIE, Bund (s. Anm. 144), und SCHWEMER, Verhältnis (s. Anm. 14).

[165] So die EKD-Studie: Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1991, 52.

[166] So z.B. Delitzsch in der o. Anm. 10 zitierten Auslegung zu Hebr 8,13. (DELITZSCH, Commentar [s. Anm. 10]).

[167] Vgl. etwa das für eine breitere Auslegungstradition repräsentative Urteil bei E. RIEHM, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes. Dargestellt und mit verwandten Lehrbegriffen verglichen, Basel 1867, 878, demzufolge verweise Hebr den „Judaismus" dorthin, wohin er gehöre: „in das von der Kirche geschiedene Lager der Häresie".

[168] Vgl. dazu BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 349, der andererseits auf die „Rezeptionsrisiken der Bundestheologie des Hebr" verweist, wie sie sich etwa bei Justin dann zeigen.

Gottesbundes'; sie setzt dieses Modell viel eher gravierenden Einwänden aus, zumal der Hebr der einzige neutestamentliche Zeuge ist, der dem Begriff der διαθήκη eine mehr als nur marginale Bedeutung in seiner Verkündigung einräumt.[169]

Doch sind neben der grundlegenden Diskontinuität, die für den Hebr im ‚Bundesbegriff', zwischen der ‚alten' und der ‚neuen' Heilsdisposition, besteht, andere Elemente der Kontinuität zu beachten: Diese kommt zur Sprache auf der Ebene der „unwandelbaren himmlischen Wirklichkeit", des redenden Gottes und seiner Verheißung, und andererseits im Bild des Gottesvolkes: Hebr lehrt zwar die Ablösung der alten, irdischen Heilsordnung durch die neue, himmlische Christus-διαθήκη, aber keineswegs die Ablösung des alten Gottesvolkes. Vielmehr erscheint das Gottesvolk als ein einziges, in dem die Glaubenden der alttestamentlichen Zeit mit der im Hebr angesprochenen christlichen Gemeinde vereint sind (vgl. 12,22f.) und in demselben Glauben (vgl. 10,39 und 11,1 – 12,2) auf ein und dasselbe Verheißungsgut hoffen (11,39f.). Gegenüber der Anrede des Gotteswortes stehen die Adressaten des Hebr in einer Situation, die der des Gottesvolkes in der Wüste durchaus zu vergleichen ist (3,7 – 4,11). Die Wüstengeneration hat zwar das Heilsziel nicht erreicht, und der Hebr hält seinen Adressaten dieses Beispiel warnend vor Augen. Aber er nimmt die prophetische Rede vom Bundesbruch Israels nicht weiter auf und lehrt nicht die Verwerfung (vgl. Barn 4,6–8), Verblendung (vgl. Joh 12,40) oder Verstockung (vgl. Röm 11,25) des zeitgenössischen oder gar des vorchristlichen Israel.[170] Vielmehr führt er seinen Adressaten eine ‚Wolke von Zeugen' aus der vorchristlichen Heilsgeschichte vor Augen, die als Glaubende | mit der christlichen Gemeinde zur Vollendung unterwegs sind und sich dort zur einen *ecclesia* vor Gottes Thron vereinen (vgl. 12,23).

15. Der auctor ad Hebraeos verfolgt das parakletische Anliegen, seine Adressaten in der für sie gültigen Heilswirklichkeit Gewissheit (βεβαίωσις) zu vermitteln und sie dadurch angesichts der Krise der Glaubensmüdigkeit zum beharrlichen Festhalten an der Hoffnung (10,23) zu motivieren, die im Christusbekenntnis zum Ausdruck kommt. Deshalb bringt er im Modus des Vergleichs die unvergleichliche Dignität und die definitive und unverbrüchliche Gültigkeit des für die Adressaten gültigen Heilsstandes

---

[169] Insofern sieht man in ihm nicht ganz zu Unrecht ein Hindernis für die jüdisch-christliche Verständigung; vgl. etwa W. KRAUS, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a, WMANT 66, Neukirchen-Vluyn 1991, 258 Anm. 133; BACKHAUS, Bund (s. Anm.1), 20–30.

[170] Man könnte in Hebr 11,40 freilich eine gewisse Sachparallele zu Röm 11,25 sehen. Die vorchristlichen Glaubenden sind, wie bei Paulus das nebenchristliche Israel, in einen heilsgeschichtlichen ‚Wartestand' versetzt, bis sie dann zusammen mit der Gemeinde Christi und nur durch Christus (vgl. Röm 11,26f.) am eschatologischen Heil teilbekommen.

zur Darstellung. Zur Vergewisserung der Adressaten anhand der Schrift trägt der διαθήκη-Begriff das Moment der souveränen göttlichen Setzung und das der juridischen Verbürgung des verheißenen ‚Erbteils' bei; des weiteren kommt durch die Interpretation des Kreuzesgeschehens als der grundlegenden Installation der neuen διαθήκη die eschatologische Relevanz des Todes Jesu für die Adressaten zum Ausdruck.

16. Begriffsgeschichtlich ergibt sich aus dem Hebr eine interessante Perspektive: Während im Sprachgebrauch des zeitgenössischen Judentums Tora und Bund, νόμος und διαθήκη in so enger Verbindung standen, dass die urchristliche Verkündigung zunächst kaum die Möglichkeit hatte, den διαθήκη-Begriff zur Explikation seiner soteriologischen Verkündigung aufzunehmen, bricht im Hebr, der διαθήκη erstmals als Kernbegriff der Soteriologie zur Charakterisierung des christlichen Heilsstandes verwendet, „die für die alttestamentlich-frühjüdische Tradition charakteristische Einheit von νόμος und διαθήκη auseinander"[171]. Die christliche Rezeption des ‚Bundesbegriffs', ausgehend von der ältesten Herrenmahlstradition, war offenbar nur unter der Voraussetzung einer wesentlichen Transformation möglich: dass nämlich „an die Stelle der Basis der Tora ... die soteriologische Bindung an Sühnetod und himmlische Erhöhung Jesu Christi" trat.[172] Dies geschieht hier – in einer heidenchristlichen Gemeindesituation, in der die unmittelbare Auseinandersetzung mit dem Geltungsanspruch der Tora kein wesentliches theologisches Problem mehr bedeutete. Der auctor ad Hebraeos bringt in der parakletisch motivierten soteriologischen Rezeption des διαθήκη-Begriffs eigenständig, aber ebenso klar wie Paulus und der 4. Evangelist, das „solus Christus" zur Geltung.[173]

---

[171] BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 149.
[172] BACKHAUS, Bund (s. Anm. 1), 328.
[173] WEISS, Hebräer (s. Anm. 6), 786.

15. Heil*

Neutestamentliche Perspektiven

Wie kann aufgrund des Neuen Testaments (und darüber hinaus im gesamtbiblischen Horizont) von „Heil" gesprochen werden, und was bezeichnet und impliziert die Rede vom ‚Heil'? Das Thema hat sprachlich-semantische, religionsgeschichtliche und theologische Dimensionen: Ich beginne mit der sprachlichen (die bereits auf die religionsgeschichtliche und theologische Dimension hinführt): Was heißt eigentlich „Heil"? Und welche Termini und Vorstellungen der biblischen Überlieferung sind damit – evtl. auch nur teilweise, verkürzend oder summarisch und ausweitend – erfasst? Ein kurzer Streifzug durch theologische Lexika zeigt die Offenheit und Unklarheit des Begriffs in seinem theologischen und exegetischen Gebrauch.

1. Der deutsche Terminus „Heil" und seine biblischen Korrespondenzbegriffe

1.1 Eine Umschau in neueren theologischen Lexika

Schaut man in die aus liberal-protestantischer Tradition geprägte RGG, so fällt zunächst auf, dass das Stichwort als eigener Eintrag erst in der neuesten 4. Auflage begegnet. In den drei älteren Auflagen wurde ‚Heil' noch nicht als eigenständiges Stichwort bearbeitet, sondern unter dem Oberbe-

* Vorgetragen bei der Sitzung des Ökumenischen Arbeitskreises in Tutzing am 24.3.2010 im Rahmen einer Konsultation zum Thema der Universalität des Heils im Rahmen der Theologie der Religionen. Die Vortragsfassung wurde weitestgehend belassen und nur mit den notwendigsten Anmerkungen ergänzt. Der Beitrag ist dem Gedenken an meinen Vater Friedrich Frey gewidmet, der am Tag vor der Tutzinger Sitzung, am 23.3.2010 verstorben ist. Ich danke den Mitgliedern des Ökumenischen Arbeitskreises, insbesondere Herrn Kardinal Karl Lehmann, für alle lehrreichen Diskussionen und mehr noch für die darin praktizierte ökumenisch-christliche Gemeinschaft.

griff ‚Erlösung‘ thematisiert.[1] Dass die 4. Auflage für ‚Heil‘ keinen biblischen Unterartikel bietet, mag auf Zufällen und Autoren-Ausfällen beruhen, könnte aber auch darauf hindeuten, dass ‚Heil‘ kein eigentlich biblischer Begriff bzw. als solcher nicht präzise fassbar ist. Der dogmatische Artikel lässt jedoch von den damit gegebenen Problemen wenig erkennen: „Mit dem dt. Wort H. (gotisch ‚hails‘, von der indogerm. Wurzel ‚kailo‘: ‚ganz‘, ‚vollständig‘) wird der griech. Begriff sōteria übers., der in allen Überlieferungsschichten des NT vorkommt.“[2] | Dies vereinfacht den biblischen Sachverhalt stark. Denn σωτηρία ist im Neuen Testament noch längst nicht im gleichen Sinn gebraucht wie das deutsche ‚Heil‘. Und die biblischen Begriffe σωτηρία bzw. σῴζειν bzw. hebr. ישׁע (jšʿ) werden in den Bibelübersetzungen (nicht zuletzt bei Luther) oft mit ganz anderen deutschen Worten und Wendungen übersetzt. Wo und wie σωτηρία vorkommt und welche anderen Termini und Vorstellungen das deutsche Wort ‚Heil‘ mit erfasst, muss differenzierter betrachtet werden.

Das römisch-katholisch geprägte LThK bietet in seiner 3. Auflage unter diesem Stichwort nach den religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Aspekten einen biblischen Abschnitt, dessen Autor Joachim Gnilka jedoch recht wolkig formuliert, ‚Heil‘ umschreibe „das dem Menschen v. Gott gewährte endgültige, absolute Gut, seine Rettung, Befreiung, Erlösung.“[3] Für das Alte Testament rekurriert er dabei v.a. auf die hebr. Wurzel ישׁע (jšʿ), die in der LXX meist mit σῴζειν und Derivaten wiedergegeben wird, für das NT behandelt er aber gerade nicht die Belege von σῴζειν und σωτηρία, sondern hält sich stattdessen an die Zentralvorstellungen von der Gottesherrschaft (bei Jesus), der Rechtfertigung des Sünders (bei Paulus), dem ‚ewigen Leben‘ (bei Johannes), der universalen Versöhnung (in den Deuteropaulinen) und der Teilhabe an der Sabbatruhe Gottes (im Hebräerbrief).[4]

Die TRE thematisiert ‚Heil‘ interessanterweise in einem Begriffspaar ‚Heil und Erlösung‘ und bietet nach dem religionsgeschichtlichen einen alttestamentlichen und einen neutestamentlichen Artikel. Zuvor weist der Religionswissenschaftler auf das Problem des – sicher von den Herausgebern vorgegebenen – Doppelbegriffs hin: Die Koordination von ‚Heil und

[1] Die erste Auflage der RGG verwies unter dem Stichwort auf a) „Erlösung“ und b) „Heiland im NT“, wo dann auf Luthers Bibelübersetzung verwiesen wird, die σωτηρία oft mit ‚Seligkeit‘ und σῴζειν auch mit ‚helfen‘, ‚gesundmachen‘, aber zumeist mit ‚seligmachen‘ bzw. passivisch ‚seligwerden‘ wiedergibt (J. WEISS, Art. Heiland im NT, RGG 2 [1910], 2019–2022, 2019). Auch die 2. Auflage der RGG bot noch kein Stichwort ‚Heil‘, aber nach wie vor ‚Heiland‘. In der 3. Auflage der RGG fehlte das Stichwort „Heil“ völlig, auf den ausführlichen Eintrag ‚Erlösung‘ wird nicht verwiesen.

[2] J. ZEHNER, Art. Heil III: Dogmatisch, RGG[4] 3 (2000), 1524–1526, 1524.

[3] J. GNILKA, Art. Heil III: Biblisch, LThK[3] 4 (1995), 1260–1262, 1260.

[4] GNILKA, Art. Heil III (s. Anm. 3), 1261f.

Erlösung' impliziere „das Verständnis eines Heilsgedankens, der durch die Erlösung aus einem … Unheilszustand qualifiziert ist,"[5] was nicht für alle Religionen gilt, sondern neben dem Christentum für „die in Indien entstandenen Religionen…, ferner die antiken Mysterien, … Parsismus und … Manichäismus."[6] Das Begriffspaar ‚Heil und Erlösung' repräsentiert also eine wesentlich christlich geprägte Konzeption. Ob und inwiefern so auch im Blick auf das Alte Testament gesprochen werden kann, erscheint von hier aus fraglich. Der hier referierte Beitrag thematisiert dies nicht, wohl aber den religionswissenschaftlichen Vorbehalt im Allgemeinen: Von ‚Heil' kann auch gesprochen werden im Bezug auf Religionen, die nicht als ‚Erlösungsreligionen' zu klassifizieren | sind. „Der Erlösungsgedanke fehlt, wenn das Heil in der Erhaltung gegenwärtiger Zustände gesehen wird,"[7] d.h. wenn z.B. durch einen gemeinschaftlichen Kult die Fruchtbarkeit oder der Lauf der Gestirne erhalten oder mit exorzistischen Riten eine vermeintlich durch Dämonen verursachte Krankheit oder substantiell verstandene Befleckung beseitigt werden soll.[8] In diesen Fällen kann nicht von Erlösung die Rede sein, wohl aber von Heil.

Der alttestamentliche Beitrag begegnet dem Problem mit einer sehr weiten Definition: „Heil bzw. Erlösung ist hier im umfassenden religionsgeschichtlichen Sinn als Sein ohne Negativität bzw. als Zugang zu solchem Sein verstanden."[9] Nach dieser sehr offenen Bestimmung beschreibt der Beitrag nicht die Geschichte einzelner Begriffe, sondern umfassender Begriffe, Bilder und Aussagen zum „Sein bzw. Werden ohne Negativität"[10] in ihrem jeweiligen geschichtlichen Kontext. Der neutestamentliche Beitrag bleibt ähnlich unpräzise: „Heil und Erlösung" bezeichne im Neuen Testament ein Geschehen und zugleich einen Zustand, nämlich einerseits die Befreiung aus einer bedrückenden Wirklichkeit, andererseits die Hineinnahme in ein neues, erfülltes Dasein."[11] Das Fazit aus den terminologisch nicht sehr klar erhobenen Befunden zieht der Dogmatiker: „Heil" sei „ein soteriologisches Schlüsselwort von umfassendem Charakter" mit eigener Metaphorik, es sei zu einem „verhältnismäßig unbestimmten," aber „vielfältig anwendbaren Grundwort" geworden, das neben dem Vorstellungsbereich der Erlösung (Loskauf, Befreiung) auch andere biblische Bilder wie

---

[5] G. LANCZKOWSKI, Art. Heil und Erlösung I: Religionswissenschaftlich, TRE 14 (1985), 605–609, 605f.

[6] LANCZKOWSKI, Art. Heil I (s. Anm. 5), 606.

[7] LANCZKOWSKI, Art. Heil I (s. Anm. 5), 606.

[8] LANCZKOWSKI, Art. Heil I (s. Anm. 5), 606.

[9] A. SCHENKER, Art. Heil und Erlösung II: Altes Testament, TRE 14 (1985), 609–616, 609.

[10] SCHENKER, Art. Heil II (s. Anm. 9).

[11] E. LARSSON, Art. Heil und Erlösung III: Neues Testament, TRE 14 (1985), 616–622, 614.

Versöhnung, Rechtfertigung u.a. umgreife.[12] ‚Heil' scheint als extrem dehnbarer Begriff alles zu umfassen, nahezu die ganze biblische Botschaft. Im Englischen ist die Situation im Blick auf ‚salvation' kaum besser.[13]

Blickt man noch etwas weiter in die *Religionswissenschaft*, so zeigt sich ein analoges Bild. Während manche Enzyklopädien unter dem Stichwort ‚salvation' schlicht auf ‚redemption', ‚justification' oder ‚soteriology' | verweisen[14] und damit dem christlich-traditionellen Begriff folgen, thematisieren andere ‚Heil' als „zentrale Vorstellung aller Religionen"[15], was freilich nur mit einer breiten Begriffsbestimmung möglich ist, da eben keineswegs alle Religionen Erlösungsreligionen sind.[16]

1.2 Alltagsfremde Theologensprache und alltägliche Surrogate?

Man kann spekulieren, warum gerade dieser Terminus in der *neueren* Theologie so zum Zentral- und Grundbegriff avancierte und ausgeweitet gebraucht wurde (und somit in Lexika neben oder gar an die Stelle von ‚Erlösung' treten konnte). Ein Grund dafür könnte sein, dass ‚Heil' weniger ein konkretes Bildfeld impliziert als z.B. ‚Erlösung' oder ‚Versöhnung' oder gar ‚Sühne' und insofern vorstellungsoffener und allgemeiner zugänglich ist. Ein zweiter Aspekt ist, dass ‚Heil' schon von der deutschen Semantik her die „Vorstellung von Ganzheit und Unversehrtheit einschließt", die z.B. auch die alttestamentliche Rede vom שׁלום (šālōm) bestimmt.[17] ‚Heil' hat einen „Zug ins Materielle" und „lässt … sich nicht einseitig ins Transzendente abschieben."[18] Für die theologische Sprache ist diese semantische Breite und ‚Dehnbarkeit' gut brauchbar – doch führt sie zugleich zu Unklarheiten.

---

[12] M. SEILS, Art. Heil und Erlösung IV: Dogmatik, TRE 14 (1985), 622–637, 622.

[13] Das ‚Anchor Bible Dictionary' bietet einen ausführlichen Artikel ‚Salvation' (G.G. O'COLLINS, Art. Salvation, AncBD 5 [1992], 907–914) mit dem Hinweis, dass eine Vielfalt von Termini mit unterschiedlichen Nuancen im Alten und Neuen Testament zum Ausdruck dieses Zentralthemas der biblischen Botschaft verwendet werden (907). S. auch J. van der Watt (Hg.), Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology, NT.S 121, Leiden 2005.

[14] So z.B. der Querverweis in: L. Jones (Hg.), Encyclopedia of Religion 12, Detroit ^{2}2005, 8063, wo außerdem noch auf ‚eschatology' und ‚enlightenment' verwiesen wird. Ebenso bereits die erste Ausgabe dieser Enzyklopädie unter der Hauptherausgeberschaft von Mircea Eliade.

[15] So R. FLASCHE, Heil, in: H. Cancic/B. Gladigow/K.-H. Kohl (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 3, Stuttgart 1993, 66–74, 66, und weiter (67): „Der Begriff Heil deckt das ab, worum es in allen Religionen geht."

[16] FLASCHE, Heil (s. Anm. 15), 73, gegen G. VAN DER LEEUW, Phänomenologie der Religion, Neue theologische Grundrisse, Berlin 1933, 781.

[17] G.M. HOFF, Art. Heil/Heilung, Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe 2, München 2005, 84–93, 87.

[18] HOFF, Art. Heil/Heilung (s. Anm. 17), 84f.

Andererseits kommt ‚Heil' in der deutschen Alltagssprache abgesehen von Glückwunschformeln[19] kaum mehr vor. Es ist ein „weitgehend verdrängter Begriff", die Frage nach dem ‚Heil' spielt nur an „szenischen Randbezirken noch eine Rolle."[20] So begegnet der Terminus im „Neuen Handbuch theologischer Grundbegriffe" (auch erst in der neuesten Bearbeitung!) im Konnex mit ‚Heilung', was die Einsicht spiegelt, dass an die Stelle der Frage nach dem ‚Heil' in unserem westlichen, ökonomisch privilegierten Gesellschaftskontext die Hoffnung auf medizinische Heilung getreten ist.[21] Andere Autoren machen darauf aufmerksam, dass die Rede vom Heil klassisch mit ‚Glück' oder ‚Glückseligkeit' (εὐδαιμονία, | *beatitudo*) assoziiert war, dass jedoch in der heutigen Alltagssprache wie auch in der theologischen Sprache ‚Glück' und ‚Heil' auseinandergetreten sind.[22] In dieser Entgegensetzung kann Glück als säkulare Transformation die Stelle von ‚Heil' einnehmen, während die Rede von ‚Heil' dann dezidiert in Absetzung von einem rein immanenten Glücksbegriff gewählt wird. Allerdings sperrt sich der theologische Zentralbegriff ‚Heil' gerade gegen solche Alternativen, insofern er sowohl die irdisch-materielle und soziale Dimension (Glück, Wohl) als auch die von jeder irdischen Realisierung letztlich unabhängige Dimension der endgültigen und vollkommenen Gottesgemeinschaft zu thematisieren erlaubt.[23] Insofern sollte man, gerade wenn man von ‚Heil' spricht und nicht von ‚Glück', ‚Heilung' oder ‚Rettung', mit der Unterscheidung von ‚profanem' und ‚religiösem' Sinn[24] vorsichtig sein.

---

[19] Z.B. „Petri Heil!" bei Fischern, „Waidmanns Heil!" bei Jägern, „Berg Heil!" bei Bergsteigern, „Ski Heil!" bei Skifahrern.

[20] HOFF, Art. Heil/Heilung (s. Anm. 17), 84.

[21] HOFF, Art. Heil/Heilung (s. Anm. 17). 84.

[22] K. KIENZLER, Art. Heil II: Religionsphilosophisch, LThK[3] 4 (1995), 1259f., 1259, unter Verweis auf G. GRESHAKE, Glück und Heil, in: F. Böckle (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 9. Kontingenzerfahrung und Sinnfrage, Freiburg 1981, 101–146. S. dort 138ff. zur Dissoziation von Glück (immanenzorientiert) und Heil (transzendenzorientiert). Zu Glück s. J. LAUSTER, Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum, Gütersloh 2004.

[23] A. WILLEMS, Art. Heil, in: V. Drehsen (Hg.), Wörterbuch des Christentums, Gütersloh 1988, 461f., verweist explizit auf die „Neubesinnung auf das AT" sowie „Einsichten der politischen Theologie", die der Spiritualisierung und Privatisierung des Heilsbegriffs entgegentraten und den Zusammenhang von Heil und Glück wieder deutlich machten.

[24] So etwa Werner Foerster in W. FOERSTER/G. FOHRER, Art. σῴζω – σωτήριος, ThWNT 7 (1964), 966–1024, 990, der die Verwendung für die Heilungswunder Jesu vom „eigentlich religiösen Sprachgebrauch" unterschied.

1.3 Heil und σωτηρία

Fragen wir terminologisch noch etwas genauer zurück, so ist mit ‚Heil' nach dem Grimm'schen Wörterbuch[25] ein semantischer Bereich umgriffen, der im Adjektiv von „*unverletzt, frei von krankheit oder wunden*", „*geheilt hergestellt von leibesschäden*" über „*ganz, vollständig, unzerrissen*" reicht und übertragen auch auf die Erlösung der Seele von den Sünden gebraucht wird.[26] Das Nomen umfasst den Bereich von „*gesundheit, genesung von krankheit*" über „*wolfahrt, wolergehen, wolbefinden*" im körperlichen, aber auch sozialen und wirtschaftlichen Sinn bis hin zu „*rettung aus irgend welcher gefahr oder not*" und dann auch wieder „*freisein oder erlösung der seele vom zustande der sünde*"[27]. Im altgermanischen Traditionsraum verband sich der Wortstamm **hail* wohl mit der Vorstellung vom ‚Königsheil', d.h. Charisma eines Königs, das menschliche und über|menschliche Fähigkeiten, so z.B. auch Unverwundbarkeit in Schlachten sowie die Fähigkeit, Fruchtbarkeit der Felder und Heilkraft zu spenden, einschloss[28] und somit Elemente der lat. Termini ‚*salus*' (Gesundheit, Wohlergehen), ‚*felicitas*' (Glückseligkeit, Erfolg) und ‚*fortuna*' (wohlgesonnenes Schicksal, Kriegsglück) umfasste.

Eine eigene Untersuchung würde die Verwendung von ‚Heil' in Bibelübersetzungen erfordern. Ein erster Blick in die ursprüngliche Luther-Übersetzung von 1545 (und auch ihre Revisionen) zeigt, dass dort keineswegs alle Vorkommen von σωτηρία (LXX) mit ‚Heil' wiedergegeben sind, vielmehr scheint hier einerseits die hebräische Grundlage stärker beachtet,[29] andererseits auch entsprechend dem jeweiligen Subjekt unterschiedlich verfahren zu sein: Kommt die σωτηρία von Gott, so ist sie ‚Heil', handelt der Terminus von einer menschlichen Hilfs- oder Friedenszusage, so sind andere Termini verwendet.[30] Aber auch für das göttliche Handeln

---

[25] J. GRIMM/W. GRIMM (bearb. M. Heyne), Deutsches Wörterbuch 4/2 (1877), 815–820.

[26] GRIMM/GRIMM, Wörterbuch (s. Anm. 25), 815–817.

[27] GRIMM/GRIMM, Wörterbuch (s. Anm. 25), 817–819.

[28] Dazu grundlegend die Studie des dänischen Religionswissenschaftlers VILHELM GRØNBECH, Vor folkeæt i oldtiden, 4 Bände, Kopenhagen 1909–1912, [2]1955; dt.: DERS., Kultur und Religion der Germanen, Darmstadt 1954, 2 Bände. Dessen Thesen vom germanischen ‚Königsheil' blieben zwar nicht unumstritten (insbesondere weil sie in der NS-Zeit instrumentalisiert wurden), sind aber doch im Blick auf semantische Grundvorstellungen der Wurzel *hail zu beachten. S. auch M. BLOCH, Die wundertätigen Könige, München 1998.

[29] Wo σωτηρία z.B. das hebr. שלום (šālōm) wiedergibt, wird z.B. in Gen 26,31; 28,21, 44,17 etc. mit „Frieden" übersetzt.

[30] Nur wenige Beispiele: 1Sam 14,45 MT: ישועה; LXX: σωτηρία; Luther: Heil (vom Herrn) – 2Sam 10,11: MT: ישועה; LXX: σωτηρία; Luther: Hilfe (von Menschen). Oder

wird oft ‚Hilfe', ‚helfen' etc. verwendet. ‚Heil' ist hier noch nicht der alles umfassende Zentralbegriff.

In der *Gräzität* ist σῴζειν in einer gleichfalls großen Sinnbreite belegt, die vom Retten aus akuter Lebensgefahr über das Bewahren und Schützen bis zum Wohltun reicht und auch die Erhaltung des inneren Wesens einbezieht.[31] Insofern ist das Bedeutungsspektrum des griechischen σῴζειν bzw. des Nomen σωτηρία nicht unähnlich dem der deutschen Rede vom ‚Heil'.

Im neutestamentlichen Sprachgebrauch fällt demgegenüber auf, dass die Aspekte des Bewahrens, Schützens oder Wohltuns zurücktreten und σῴζειν ganz überwiegend die Rettung aus einer prekären Situation bezeichnet, sei dies nun die Rettung aus Krankheit (so häufig in den Synoptikern), aus Seenot (Apg 27,20; vgl. Mt 8,25; 14,30), aus der Todesbedrohung (Joh 12,27; Hebr 5,7), eschatologischen Drangsalen (Mk 13,20), oder Sündenverfallenheit (Mt 1,21) und die Bewahrung vor dem eschatologischen Verderben (Joh 3,16), dem Gerichtsfeuer (Jud 23). Dass mit | σωθῆναι dann auch andere Aspekte wie die der ‚Erkenntnis der Wahrheit' (1Tim 2,4), der gläubigen Annahme der Verkündigung (Lk 8,12) oder der Eingliederung in die Gemeinde durch die Taufe (Apg 2,40f.; 11,14–16 etc.) gleichgesetzt werden, zeigt nur, dass in diesen Vorgängen der Aspekt der Rettung aus Sünde, Tod und (eschatologischem) Verderben zentral mitgesetzt ist. Gerade da, wo das Verbum σῴζειν den Akt des Gerettetwerdens bezeichnet, ist dies deutlich.

In der Verwendung des Nomens σωτηρία als Bezeichnung des heilvollen Zustandes ist dies nicht immer erkennbar, so ist in den stark alttestamentlich geprägten Stellen Lk 1,69.71 noch der Aspekt der Rettung aus der Hand nationaler Feinde im Vordergrund (aber dieser wird gleich darauf in 1,77 ebenfalls vom Aspekt der Erlösung aus Sünde überlagert), aber an den allermeisten Stellen ist auch σωτηρία Heil im eschatologischen Sinn[32] – das dann in anderen Begriffen und Bildern (Gottesherrschaft, Gerechtigkeit, Friede, Versöhnung, Leben) weiter ausgeführt wird. Dass Heil ‚Rettung' oder ‚Erlösung' impliziert, ist im Neuen Testament stärker akzentuiert als in manchen alttestamentlichen Vorstellungskomplexen. Das Verständnis dieses eschatologischen Bezuges erschließt sich aus dem Denken des zeitgenössischen bzw. zwischentestamentarischen Judentums.

1Sam 11,13: MT תשועה; LXX: σωτηρία; Luther: Heil (vom Herrn) - 2Sam 19,3: MT: תשועה; LXX: σωτηρία; Luther: Sieg (König, Heer).

[31] Vgl. FOERSTER/FOHRER, Art. σῴζω - σωτήριος (s. Anm. 24), 967–996.

[32] S. dazu K.H. SCHELKLE, Art. σωτηρία, EWNT² III (1992), 784–788, 785: „Heil in übernatürlich-endzeitlichem Sinn".

1.4 Zum weiteren Vorgehen

Für die folgende Darstellung möchte ich aus der terminologischen Orientierung eine Vorgehensweise wählen, die sich im NT an der Verwendung des griechischen Terminus σωτηρία bzw. des Verbums σῴζειν orientiert, aber zugleich nach den Verbindungen sucht, die zwischen diesen Termini und anderen, für einzelne Autoren und Schriften bestimmenden ‚Heilsvorstellungen' bestehen. Bevor ich dies konzentriert auf die synoptische Tradition, die paulinische und die johanneische Theologie beginne, möchte ich nur ganz skizzenhaft einige Aspekte zum alttestamentlichen und v.a. frühjüdischen Heilsverständnis vorausschicken, weil dieses die urchristliche Rede von ‚Gerettetwerden' bzw. ‚Heil' in wesentlichen Aspekten bestimmt. |

2. Heil und Rettung in der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition: Eine Skizze

2.1 Einige Perspektiven zu alttestamentlichen Vorstellungen vom ‚Heil'

Ausgangspunkt bietet die sprachliche Beobachtung, dass in der LXX σῴζειν bzw. σωτηρία zur Wiedergabe einer Vielzahl von hebr./aram. Lexemen und Wurzeln verwendet wird. Zahlenmäßig dominiert dabei ישׁע (jšʿ) („helfen") mit den Nomina יֵשַׁע (jēšaʿ) und יְשׁוּעָה (jᵊšūʿah), hinzu kommen andere Verben מלט pi., פלט pi., נצל und שׁלם (mit dem Nomen שָׁלוֹם).[33] Wenn es angeht, die Fülle dieser Aussagen unter dem Oberbegriff ‚Heil' zusammenzufassen, dann ergeben sich – ganz skizzenhaft verkürzt – einige wichtige Aspekte:[34]

1. Die religionswissenschaftliche Einsicht, dass nicht jeder ‚heilvolle' Zustand aus einer ‚Erlösung' oder ‚Rettung' resultiert, ist für die Wahrnehmung der Phänomene im Alten Testament und in der israelitischen Religion grundlegend: Wesentliche Texte und Traditionen transportieren ein

---

[33] Vgl. E. HATCH/H.A. REDPATH, A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament II, Reprint Grand Rapids 1987, 1328–1332.

[34] Ich muss in diesem Abschnitt auf Stellenbelege, weitergehende Diskussionen und Referenzen auf die Fachliteratur weitgehend verzichten. Auch ist eine chronologische Auffächerung der jeweiligen Vorstellungen mit wenigen Ausnahmen nicht möglich. S. zum Ganzen auch die anders gegliederte Skizze bei SCHENKER, Art. Heil II (s. Anm. 9), 609–616, sowie den Beitrag von F.-L. HOSSFELD, Alttestamentliche Aspekte der Thematik ‚Das Heil der Anderen', in: D. Sattler/V. Leppin (Hg.), Heil für alle? Ökumenische Reflexionen, Dialog der Kirchen 15, Freiburg 2012, 153–161, sowie DERS., Das Heil der Anderen. Das Vorbild der JHWH-Verehrer aus den Völkern im Psalter, in: H. Frankemölle/J. Wohlmuth (Hg.), Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission", QD 238, Freiburg 2010, 170–183.

Bild des gedeihenden Lebens in Familie, Stamm und Volk, das von dem segnenden und erhaltenden Wirken Gottes (in Fruchtbarkeit, Gesundheit, Nachkommenschaft, friedvollem Leben im Lande etc.) geprägt ist. Dabei ist ein Wissen um die Gefährdung dieses Zustandes durch äußere Feinde, Naturereignisse (Dürre, Unfruchtbarkeit) sowie menschliches Handeln und Schuldigwerden durchaus vorhanden. Sofern sich der Mensch vor Gott versteht, wird die Abwehr solcher Gefährdungen und die Bewältigung von Störungen dieser Gefährdung (in Gebet, Segen, Opferkult etc.) als heilvolles Handeln Gottes verstanden.

2. Damit verbindet sich die für den israelitischen Glauben fundamentale und kollektiv erinnerte Erfahrung, dass Jahwe Israel ‚aus Ägypten herausgeführt' und vor den damit verbundenen Feinden ‚gerettet' hat. Die erzählerische (Exodus), hymnische (Psalmen) und kultische (Passah, Sukkot) Kommemoration dieses ‚Urereignisses' lässt die ‚Hilfe' Gottes als eine Hilfe gegen Todesbedrohung (Schilfmeer, Hunger und Durst in der Wüste) und Feinde erwirkte und ‚Heil' als ein verdanktes, von Gott gewirktes und Israel zugewandtes erscheinen. Der Zustand | ‚ohne Negativität' ist in diesem Horizont alles andere als ein ‚Naturzustand', sondern ein geschenkter, teilweise (mit Gottes Hilfe) erkämpfter und stets aufs Neue bedrohter Zustand.

3. Die Verbindung Israels mit Jahwe wird in den Traditionen von Erwählung und ‚Bund' als eine exklusive, Israel unverdient (Dtn 7,7) geschenkte, es aber auch in Beschlag und in Pflicht nehmende Beziehung dargestellt. Die Zuwendung dieses Gottes ist Heilserfahrung besonderer Art; zugleich impliziert dieses Heil auch die exklusive Bindung an den Bundesgott und die Berufung, Jahwes Gebote zu bewahren. Das Sein im Bund und das Leben mit Jahwes Tora ist insofern als heilvoller Zustand zu verstehen, und auch der Kult ist nach dem Verständnis z.B. der Priesterschrift als ein von Gott gewährtes Mittel zu verstehen, diesen Zustand aufrecht zu erhalten bzw. (z.B. durch die kultische Sühne) immer wieder zu restituieren. Insofern ist auch das kultische Geschehen ein Unheil abwendendes, den ‚heilen' Zustand der Gottesbeziehung Israels wieder herstellendes ‚Heilsgeschehen'.[35]

4. In den bislang genannten Bezügen ist ‚Heil' bzw. שָׁלוֹם (šālôm) wesentlich in irdischen, materiellen und politischen Dimensionen verstanden. Es geht um irdisches, physisches und familiäres Wohlergehen, um ein langes Leben in dem gewährten Lebensraum, Frieden nach außen und – *last but not least* – die im privaten und öffentlichen Kult aufrecht erhaltene Beziehung zu dem Bundesgott. Eine Trennung zwischen irdisch-‚diesseiti-

[35] S. grundlegend B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982.

gem‘ und ‚jenseitigem‘ Heil ist für weite Teile des Alten Testaments nicht sachgemäß, insbesondere solange sich der israelitische Glaube gegenüber dem Bereich des Todes und der Toten aus vielfältigen Gründen noch ausgesprochen distanziert verhielt. Erst mit der „Kompetenzausweitung JHWHs“[36] auf den Bereich der Unterwelt und des Todes hin lassen sich dann auch Vorstellungen von einem ‚Heil‘ bzw. einer Gottesgemeinschaft jenseits des irdisch-leiblichen Lebens formulieren.

5. Ein für die Rede von der Hilfe oder vom ‚Heil‘ Gottes zentraler Textkomplex sind die Psalmen. Hier wird in Gebeten einzelner und des Volkes Leid und Bedrängnis Gott geklagt und mit der Bitte um Rettung verbunden: So vielfältig wie die Notsituationen sind die Hoffnungen auf Rettung: aus Krankheit (die schon selbst als Todesbereich verstanden | wurde[37]), aus sozialer Isolation, vor persönlichen Feinden – auch innerhalb des eigenen Volkes – oder aus sehr allgemein beschriebener ‚Angst‘ oder Bedrängnis. Ob die Rettung nun (am Tempel) zugesagt wurde[38] oder ob die Gewissheit der Rettung in der Dynamik des vertrauensvollen Gebets aufkeimte[39] – da und dort wurde Gesundung, Wiedereingliederung in die sozialen Gefüge, Schutz vor Widersachern und Befreiung von Bedrängnissen erfahren und im Dank als von Gott her kommend bekannt: Er „hat mich gerettet“ bzw. „hat mir geholfen“. Die Heilserfahrung bekommt hier eine persönliche Dimension (wenngleich keine ‚individuelle‘), und sie steht gelegentlich auch in Verbindung mit der Erfahrung von Vergebung von Schuld. Gleichwohl ist auch hier die Rede vom Heil bzw. von der Rettung mit ganz irdischen Dimensionen wie Gesundheit, wirtschaftlichem und sozialem Wohlergehen engstens verbunden. Nur vereinzelt, in Grenzaussagen relativ später Psalmen (16, 49, 73) findet sich dann die Zuversicht, dass die Gottesbeziehung selbst im Tod nicht an ein Ende kommt und dass Gott auch im Tod und darüber hinaus zu dem steht, der sich an

---

[36] So B. JANOWSKI, JHWH und die Toten. Zur Geschichte des Todes im Alten Israel, in: A. Berlejung/B. Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im Alten Israel und seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte, FAT 64, Tübingen 2009, 447–477, 463ff. S. auch H. GESE, Der Tod im Alten Testament, in ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen ^{3}1989, 31–54.

[37] Dazu grundlegend C. BARTH, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, Zollikon 1947; Neuausgabe, herausgegeben von B. Janowski, Stuttgart etc. 1997.

[38] So eine in der alttestamentlichen Wissenschaft seit J. BEGRICH, Das priesterliche Heilsorakel (1934), in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 21, München, 1964, 217–231, verbreitete These zur Erklärung des sogenannten ‚Stimmungsumschwungs‘ in den individuellen Klage- bzw. Dankliedern.

[39] Mit dieser Möglichkeit rechnet B. JANOWSKI, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn ^{3}2009, 75–84, insofern im Gebet „in der Spannung zwischen erfahrener Gottverlassenheit und erhoffter Gottesnähe“ (77) die Gewissheit der Erhörung entsteht und die Erhörung vorwegnehmend realisiert wird.

ihn hält. Erst hier wird die Vorstellung vom Gottesheil in Grenzfällen von der Realisierung irdischen Wohlergehens unabhängig.

6. Mit dem Psalter insgesamt und mit den zuletzt genannten Psalmen im Besonderen befinden wir uns freilich schon in nachexilischer Zeit.[40] Daher ist zunächst ganz allgemein festzuhalten, dass die Katastrophen Israels und die Erfahrung von Exil und Fremdherrschaft die theologische Wahrnehmung und auch die Vorstellungen von ‚Heil' grundlegend transformiert haben:

a) Mit dem Exil ist v.a. in den Reflexionen des Deuteronomismus (und damit in der Geschichtsdarstellung wie auch in der Ausgestaltung wesentlicher prophetischer Traditionen) die Frage von Schuld und Schuld-Aufarbeitung neu ins Zentrum der theologischen Reflexion | getreten. Das eingetretene Unheil wird als Folge der Schuld verstanden, umgekehrt hängt Heil damit auch an einem von Gott wieder neu zu gewährenden Anfang. Auch das priesterliche Verständnis des Sühnekults als ein von Gott gewährtes, die Sündenfolgen überwindendes und die Gottesbeziehung Israels restituierendes Geschehen setzt wohl diese Erfahrung voraus.

b) Mit dem Ende des ersten Tempels musste die Vorstellung von Gottes Gegenwart im Tempel bzw. auf dem Zion in eine Krise geraten: Einerseits wächst die Erfahrung der Fremdheit und die Sehnsucht nach dem Zion in der Fremde (Ps 126), andererseits wird bei Ezechiel eine wichtige Denkmöglichkeit angedeutet, dass nämlich Gott mit seinem exilierten Volk in die Fremde mitgeht: Der Gottesthron bekommt Räder (Ez 1), die Gegenwart Gottes bei seinem Volk, die ‚Schechina', ist mobil und nicht mehr an einen bestimmten Ort gebunden (Ez 34,11–16). Trotz der nach wie vor bestehenden Bindung an den Zion wird die Herrschaft Gottes mehr und mehr universal gedacht, so dass auch ‚die Völker' in einer noch näher zu bestimmenden Weise an ihr teilhaben.

c) Auch nach der Rückkehr eines Teils der Exulanten bleibt eine Diaspora in Babylon und anderswo. ‚Heil' im Sinne von Gottesgegenwart, oder auch die Feier von Gottesdiensten kann nun grundsätzlich auch außerhalb des Landes erfahren werden. In der jüdischen Diaspora, nicht nur im Zweistromland, sondern dann auch in Ägypten, Kleinasien und anderen Gebieten bilden sich Lebensformen des israelitisch-jüdischen Glaubens heraus, die nicht mehr von der Gegebenheit des Landes, vom heiligen Ort Jerusalem und seinem Tempel abhängig sind – so sehr dieser nach wie vor zentral ist. Für die jüdische Diaspora, in der sich wohl zunächst in Ägypten

[40] JANOWSKI, JHWH und die Toten (s. Anm. 36), 467–469, datiert diese Aussagen noch in die persische Zeit, und stellt fest, dass der Diskurs über Jahwes todüberwindende Macht noch in persischer Zeit begann und dann aber v.a. in hellenistischer Zeit (4./3. Jh.) weitergeführt wurde (467).

der opferlose Wortgottesdienst entwickelte,[41] ist dies von größter Bedeutung.

d) Mit der erhofften und verheißenen Restitution Israels im Land verbanden sich neue Heilsvorstellungen, die z.T. die alten Motive (z.B. das Motiv des Exodus) typologisch wiederaufnehmen, z.T. auch weit über diese hinausgehen (Deutero- und Tritojesaja) und letztlich auf die Erneuerung des ganzen Kosmos zielen. Gerade die Wahrnehmung von Unrecht, sozialer Verwerfung und Fremdherrschaft dürfte unter den an Jahwe und seinem Gebot Festhaltenden die Glaubenshoffnung entlockt haben, dass Gottes Gerechtigkeit und sein Heil sich letztlich durchsetzen werden und dass das Unrecht nicht definitiv die Oberhand haben kann.

e) Damit ist eine ‚Eschatologisierung' der Heilsvorstellungen angesprochen, die sich nicht nur in Vorstellungen eines neuen, messianischen Königs und eines umfassenden eschatologischen Friedensreichs (Jes 11) | niederschlägt, sondern auch in der Erwartung eines besonderen heilvollen Wirkens Gottes gegenüber den Kranken (Blinde, Lahme), den Armen und auf ihn Vertrauenden. Solches Heil gilt zunächst dem Zion und Israel, aber auch immer stärker einzelnen in Israel, zumal angesichts der sozialen und religiösen Differenzierungen in der späteren nachexilischen Zeit. Es bezieht in einigen Traditionen auch die Völker ein (Motiv der Völkerwallfahrt) und soll letztlich die ganze Schöpfung, den Kosmos umfassen, so dass in Jes 65,17 von einem neuen Himmel und einer neuen Erde gesprochen werden kann. „Der Charakter des Wunderbaren … tritt gesteigert hervor."[42]

2.2. Die Bedeutung der frühjüdischen Apokalyptik

Damit sind wir bei dem, was sich in der Spätzeit des Alten Testaments (Jesaja 24–27 und 65–66; Sacharja 12–14; Daniel) und etwa gleichzeitig in nicht in den hebräischen Kanon aufgenommenen frühjüdischen Traditionen wie z.B. der Henochüberlieferung (Wächterbuch 1Hen 1–36) herausbildet und mit dem Forschungsbegriff „Apokalyptik" bezeichnet wird: Diese oft (und bis heute in exegetischen Handbüchern) grob verkannte und zu Unrecht als bloße illusionäre ‚Spekulation' oder als Verfallsform des israelitischen Glaubens abgewertete Traditionslinie[43] bildet die wichtigsten Grund-

[41] An diese Entwicklung sollte nicht zuletzt auch das später sich ausbreitende Christentum anknüpfen.

[42] So SCHENKER, Art. Heil II (s. Anm. 9), 613.

[43] Zur forschungsgeschichtlichen Abwertung der Apokalyptik s. J. FREY, Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik, in: M. Becker/M. Öhler (Hg.), Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie, WUNT 2/214, Tübingen 2006, 23–94 (= Nr. 4 in diesem Band); zum Neuverständnis der Apokalyptik, das v.a. durch die Schriftenfunde vom To-

lagen heraus für die neutestamentlichen Vorstellungskomplexe von der Königsherrschaft Gottes, von der Heil schaffenden Gerechtigkeit (und dem Gerichtshandeln Gottes), von der Auferstehung der Toten und von der Neuschöpfung bzw. Erneuerung der Welt. Ohne diesen Hintergrund lässt sich die neutestamentliche Rede vom Heil daher nicht verstehen: Vom Begriff und der Gestalt des Menschensohns und Jesu Rede von der Gottesherrschaft bis hin zur Rede vom ewigen Leben und vom Neuen Jerusalem ist das Neue Testament in seinen Heilsaussagen sprachlich und auch sachlich durchgehend in der frühjüdischen Apokalyptik verankert, und die Forschung hat zu Unrecht aus bestimmten systematisch-theologischen Interessen heraus immer wieder versucht, Jesus und die Apostel nach Möglichkeit von der Apokalyptik abzurücken.[44] |

Die Entwicklungen in der apokalyptischen Tradition begründen die Differenz zwischen den im Alten Testament noch weithin dominierenden irdisch-weltlichen Heilskonzeptionen und den im Neuen Testament überwiegenden Konzeptionen eines als Rettung bzw. Erlösung verstandenen, nicht mehr nur innerweltlich konzipierten Heils. Denn die apokalyptische Überlieferung ist von ihren Anfängen an geprägt von der Wahrnehmung eines fundamentalen Unheilszustandes, von der Störung der göttlichen Weltordnung, wie sie z.B. in der Herrschaft fremder Mächte über Israel, in der Bedrückung der Gerechten durch ‚Frevler' oder überhaupt im Überhandnehmen von Sünde und Gesetzlosigkeit gesehen werden konnte.

Diese Wahrnehmung bzw. Erfahrung der Störung der göttlichen Ordnung verlangt einerseits nach einer Erklärung, wie sie historisch zuerst wohl durch den Wächtermythos (1Hen 6–11) geboten wird.[45] Der ‚Dammbruch', durch den Sünde und Unrecht auf die Erde gebracht wurden, so dass sich diese dann auch unter den Menschen ausbreiten konnten, wird hier in einer urzeitlichen ‚Grenzüberschreitung' von Engelmächten gese-

---

ten Meer gefördert wurde, s. J. FREY, Die Bedeutung der Qumran-Funde für das Verständnis der Apokalyptik im Frühjudentum und im Urchristentum, in: J. Frey/M. Becker (Hg.), Apokalyptik und Qumran, Einblicke 10, Paderborn 2007, 11–62.

[44] S. die provokative Rede über „das angestrengte Bemühen, Jesus vor der Apokalyptik zu retten" bei K. KOCH, Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie, Gütersloh 1970, 55. Auch die häufig bemühte Unterscheidung zwischen (jüdischer) Apokalyptik und (christlicher) Eschatologie stellt eine Alternative auf, die sich an den Texten nicht begründen lässt und ihrerseits v.a. der theologischen Ablehnung bestimmter Formen (futurischer) Eschatologie entstammt.

[45] S. dazu grundlegend J.J. COLLINS, The Origin of Evil in Apocalyptic Literature and in the Qumran Community, in: DERS., Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism, JSJ.S 54, Leiden 1997, 284–300; L.T. STUCKENBRUCK, The Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition. The Interpretation of Genesis 6:1–4 in the Second and Third Centuries B.C.E., in: C. Auffarth/L.T. Stuckenbruck (Hg.), The Fall of the Angels, Themes in Biblical Narrative 6, Leiden 2004, 87–118.

hen. Die ‚Wächterengel' nahmen sich gegen ihre ‚Natur' menschliche Frauen, die dann Giganten zur Welt brachten, welche die Erde kahlfressen und sich schließlich gegenseitig töten und fressen sollten (1Hen 6,1 – 7,6; vgl. Gen 6,1–4), so dass infolgedessen auch die Menschen zu unreiner Nahrung und zum Blutgenuss verführt wurden (1Hen 7,5). Ein zweiter Erzählstrang sieht eine (weitere) Ausbreitung des Bösen begründet in der Vermittlung von ‚gefährlichem' Kulturwissen (magische und mantische Praktiken; Waffen und Kriegsführungstechnik, Schmuck und Schminke) durch diese Engelwesen (1Hen 7,1; 8,1–3). Andere urzeitlich-mythologische Erklärungen über den Ursprung des Bösen in einer ‚heilsgeschichtlich' noch früheren Phase durch den ‚Fall' Adams im Paradies (so zuerst Röm 5,12; dann 4Esra 7,118; 2Bar 17,1 – 18,2; 48,42f.; 54,15) oder durch einen noch vor der ‚Verführung' Adams liegenden ‚Fall' eines obersten Engelwesens namens „Satan" (VitAd 11–17; 2Hen 31,3–6; vgl. 3Bar 4,8 [gr.])[46] werden etwas später in anderen apokalyptischen Traditi|onen entwickelt und in einzelnen Texten wie z.B. 2Hen 18,3 mit der Wächterüberlieferung verbunden,[47] während sie diese in anderen Überlieferungen verdrängen und ersetzen.[48]

Diese mythologischen Erklärungen sind nicht einfach fromme Spekulation, sondern eine narrative Verarbeitung von Erfahrungen von Unrecht und Gewalt in einer offenkundig nicht mehr dem gottgewollten Zustand entsprechenden Welt. Man könnte insofern von Versuchen der Verarbeitung einer Diskrepanzerfahrung (zwischen dem tradierten Gottesglauben und der Welterfahrung) sprechen, die angesichts von Leid und Unrecht daran festhalten, dass Gottes Herrschaft besteht und die Verletzung seiner Ordnungen bzw. das geschehene Unrecht letztlich nicht ungeahndet bleiben kann. Vielmehr sollen die ‚korrumpierte' Welt wieder restituiert und der ‚heile' Zustand – wie auch immer man sich diesen vorstellt – letztendlich wieder hergestellt werden. Der Glaube, der daran festhält, dass ‚Gott im Regiment sitzt', beginnt somit auch die Hoffnung auf eine letztendliche Beseitigung von Unrecht und Leid bzw. von der diese verursachenden Akteure und Mächte sowie auf eine universale Heraufführung des göttlichen ‚Heils' zu denken. Auch das ‚Gericht', von dem die apokalyptischen Texte z.T. ausführlich und detailliert handeln, ist somit Heilsgeschehen, das im

[46] S. dazu ausführlich J. DOCHHORN, Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung, WUNT 268, Tübingen 2010, 256–260.

[47] Dazu COLLINS, Origin (s. Anm. 45), 297f.

[48] Dazu J. DOCHHORN, The Motif of the Angels' Fall in Early Judaism, in: F.V. Reiterer/T. Nicklas/K. Schöpflin (Hg.), Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception, DCLY 2007, Berlin 2007, 477–495, sowie jetzt ausführlich M. GÖTTE, Von den Wächtern zu Adam. Jüdische Mythen von den Ursprüngen des Bösen und ihre frühchristliche Rezeption, WUNT 2, Tübingen 2016 (im Druck).

Interesse der (Wieder-)Aufrichtung der Gerechtigkeit Gottes bzw. seiner universalen Herrschaft geschieht.

Dieses eschatologische Geschehen der Wiederherstellung der göttlichen Ordnung bzw. der Heraufführung des endgültigen Heilszustandes kann in sehr unterschiedlicher Weise konzipiert werden. Während ein stark weisheitlich geprägter, anthropologisch orientierter Text wie die (vorqumranische) Zweigeisterlehre 1QS III 13 – IV 26[49] von der Reinigung der Frommen durch Gottes Geist und der Vertilgung von allem Ungeist aus deren Innerem spricht (1QS 4,20–23; vgl. Ps. 51), sprechen andere Texte – beginnend mit der frühen Henochtradition – ausgiebiger von der Vernichtung aller gottwidrigen Mächte (vgl. 1Hen 1,9f.; zitiert in Jud 14). Die Heraufführung des endgültigen, zeitlich unbegrenzten Heilszustandes kann | dabei als eine mehrstufige (und lange dauernde) Folge von Gerichten (so in der Zehnwochenapokalypse 1Hen 93,3–10 und 91,12–17) oder gar als ein wechselhaftes Kampfgeschehen (so die ‚Kriegsregel' 1QM) vorgestellt werden. Der endgültige Heilszustand wird in manchen Texten noch relativ ‚irdisch' als ein langes Leben (z.B. nach Jub 23,27 von wieder fast 1000 Jahren)[50] auf der gereinigten und erneuerten Erde verstanden, und auch wenn von einer ‚neuen Schöpfung' die Rede ist (z.B. Jub 1,26.29; vgl. 50,5), bleibt nicht ausgeschlossen, dass hier an eine eschatologische Erneuerung der bestehenden Erde gedacht ist. Andere Texte bieten ein klareres Bild der Diskontinuität, besonders eindrücklich 4Esra 7,26–34, wo mit dem Tod des Messias die ganze Welt in ein siebentägiges Schweigen versinkt, bevor dann die neue Welt, der neue Äon entsteht und die Auferstehung der Toten und das Gericht erfolgen.

Ungeachtet dieser Differenzen im Detail ist die Heraufführung des eschatologischen Heils durchgehend als ein göttliches, schöpferisches Handeln verstanden, das auf dem Hintergrund einer tiefen Krise erfolgt. Es entsteht nicht durch einen innerweltlichen evolutiven oder restaurativen Prozess, auch nicht durch menschliche Aktivitäten, sondern durch ein Eingreifen Gottes bzw. seiner eschatologischen Beauftragten. In vielen Texten erscheint gerade die Gegenwart des Autors und der Adressaten als eine solche ‚heillose', zutiefst von Unrecht, Gewalt und Gesetzlosigkeit geprägte Zeit, so dass die Hoffnung auf das eschatologische Heilshandeln Gottes – als Restitution oder völlige Neuschöpfung – auf dem Hintergrund dieses

---

[49] Zu deren Interpretation s. H. LICHTENBERGER, Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde, StUNT 15, Göttingen 1980, 123ff.; J. FREY, Different Patterns of Dualism in the Qumran Library. Reflections on Their Background and History, in M.J. Bernstein/F. García Martínez/J. Kampen (Hg.), Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization of Qumran Studies, Cambridge 1995, StTDJ 25, Leiden 1997, 275–335, 289–307.

[50] Gemeint ist die Wiederkehr der in der Urgeschichte den ältesten Patriarchen zugemessenen Lebenszeit.

Krisenbewusstseins entfaltet wird. Dies ist besonders deutlich in der biblischen Danielapokalypse, deren Hintergrund in der Religionsnot der Makkabäerzeit zu sehen ist,[51] wo in Dan 12,1 explizit von einer (noch bevorstehenden) unvergleichlichen Bedrängnis gesprochen wird, in der dann Michael zur Rettung des Gottesvolkes ‚aufstehen' soll. Mit diesem letzten Rettungshandeln Gottes bzw. seines Engelfürsten verbinden sich dann die Topoi der (doppelten) Auferstehung der Toten[52] und eines Gerichtshandelns mit der Scheidung von Teilhabern am ‚ewigem Leben' und solchen, die ins Verderben gehen. Es ist möglich, dass spätere apokalyptische Texte auch solche Krisenszenarien lediglich als Tradition rezipiert haben und nicht selbst einer | akuten Krisensituation entstammen. Dennoch bleibt der Sachverhalt, dass das Verständnis des eschatologischen Heils – sowohl in seiner universal-kosmischen Dimension als auch hinsichtlich der Partizipation der einzelnen an diesem Heil nur als ‚Rettung' aus der Herrschaft bedrückender Mächte, aus Sündenverfallenheit oder Todesnot zu verstehen ist.

Dies zeigt sich auch in der Verwendung der Lexeme σωτηρία und σῴζειν in den griechisch erhaltenen jüdischen Texten aus hellenistisch-römischer Zeit (*Pseudepigraphen*). In der Henochtradition steht die Rettung (σωθῆναι) der Gerechten der Vernichtung der Gottesfeinde gegenüber (1Hen 1,1), die Rettung (σωτηρία) der Erwählten ist nach 1Hen 5,6 mit Freude, Frieden, Vergebung der Sünden und Licht sowie mit dem „Erben der Erde" (vgl. Mt 5,5) verbunden; 1Hen 102,1 spricht von der Rettung (σωθῆναι) aus dem Feuergericht; 1Hen 106,8 von der Rettung (σωθῆναι) der Söhne Noahs aus dem Tod (der Sintflut). Andere Texte bieten weithin dasselbe Bild: In VitAd 25,3 ist Rettung mit dem Nichtberücksichtigen der Sünde verbunden; nach Test Abr (Rez. B 12,13) kehren die Sünder von ihrer Sünde um und werden gerettet (σωθῆναι); nach einer anderen Passage (Rez. A: 11,10f.) gehen die Seelen der Gerechten, die gerettet (σωθῆναι) werden, ins Paradies ein, während die Sünder der Vernichtung entgegensehen (vgl. auch 14,2–4). Nach PsSal 6,1 und 15,1 ist Rettung (σωθῆναι) Folge der Anrufung des Herrn; 13,2 fasst die Rettung vor Hunger, Schwert und Tod in Sünden zusammen.

Diese Skizze mag hier genügen: Das Verbum σῴζειν bzw. σωθῆναι wird in den Texten aus der palästinisch-jüdischen Tradition zwar nicht

---

[51] Dazu neuerdings A. PORTIER-YOUNG, Apocalypse against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism, Grand Rapids 2011, 176–279.

[52] Dabei dürfte es sich in Dan 12,2 noch nicht um eine Auferstehung aller Toten handeln, sondern eher um eine Auferstehung, die die Märtyrer bzw. die in der Religionsnot Getreuen einerseits (12,3) und die besonderen Frevler andererseits betrifft. Vgl. etwa den etwas früher anzusetzenden Text 1Hen 22, wo gleichfalls verschiedene Gruppen von Verstorbenen unterschieden werden, wobei ein nachtodlicher ‚Ausgleich' nicht für alle erforderlich scheint.

durchgehend, aber doch immer häufiger im Sinne der Rettung vor Sünden und Tod bzw. der Teilhabe am eschatologischen Heil gebraucht. Dies ist dann auch in der neutestamentlichen Rede von der σωτηρία bzw. vom σῴζεσθαι weithin vorausgesetzt.

3. Heil und ‚Rettung' im Neuen Testament: Die Rede von der σωτηρία und ihr Zusammenhang mit anderen zentralen Heilsvorstellungen

Methodisch möchte ich im Folgenden von der Verwendung des Terminus σωτηρία und den damit verbundenen Lexemen σῴζειν, σωτήρ und σωτήριος ausgehen.[53] Die Tragweite und Implikationen der mit diesem Terminus bezeichneten Heils-Vorstellungen bzw. -aussagen ist näher zu | bestimmen. Doch sollen die so formulierten Aussagen dann auch mit weiteren, für den jeweiligen Traditionskreis charakteristischen Heilsvorstellungen anderer Begrifflichkeit in Beziehung gesetzt werden. Damit kommen dann auch die Heilsbegriffe der ‚Königsherrschaft Gottes', der ‚Erlösung' oder ‚Versöhnung' und des ‚ewigen Lebens' mit in Betracht,[54] ohne die die Rede vom ‚Heil' im Neuen Testament unvollständig und blass wäre.

Nur am Rande kann ich dann auf den Titel σωτήρ eingehen, der sowohl in seinem Bezug auf Gott (Lk 1,47; 1Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4; Jud 25) als auch in seinem Bezug auf Christus (Lk 2,11; Joh 4,42; Apg 5,31; 13,23; Eph 5,23; Phil 3,10; 2Tim 1,10; Tit 1,14; 2,13; 3,6; 2Petr 1,1.11; 2,20; 3,2.18; 1Joh 4,14) mit zwei signifikanten Ausnahmen erst in den neutestamentlichen Spätschriften auftritt und dort (sowie weiter in den Apostolischen Vätern) zu einer formelhaft gebrauchten Gottes- und v.a. Christusbezeichnung wird.[55] Angesichts der breiten Verwendung der σωτήρ-Prädikation als ‚Ehrentitel' in der griechisch-römischen Welt[56] zeigt die gehäufte Verwendung dieses Titels bereits eine starke hellenistische

---

[53] S. dazu FOERSTER/FOHRER, Art. σῴζω – σωτήριος (s. Anm. 24), 989–1024, W. RADL, Art. σῴζω, EWNT^2 III (1992), 765–770; K.H. SCHELKLE, Art. σωτήρ, EWNT^2 III (1992), 781–784; DERS., Art. σωτηρία (s. Anm. 32), 784–788; DERS., Art. σωτήριος, EWNT^2 III (1992), 789.

[54] So das sachlich berechtigte Anliegen des LThK-Artikels von J. Gnilka (Art. Heil III [s. Anm. 3]).

[55] S. dazu J. FREY, Retter, Gott und Morgenstern. Metaphorik und Christologie im zweiten Petrusbrief, in: J. Frey/J. Rohls/R. Zimmermann (Hg.), Metaphorik und Christologie, TBT 120, Berlin 2003, 131–148, 141–144; ausführlicher M. KARRER, Jesus, der Retter (*Sôtêr*). Zur Aufnahme eines hellenistischen Prädikats im Neuen Testament, ZNW 93 (2002), 153–176; F. JUNG, Σωτήρ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament, NTA 39, Münster 2002.

[56] Dazu s. die beiden in der vorigen Anm. genannten Arbeiten von Jung und Karrer.

Beeinflussung.[57] Dies gilt auch angesichts der Verwendung der Prädikation für Gott – und nur für ihn[58] - als Retter in der LXX und dort v.a. in den griechisch konzipierten Spätschriften.[59] Ältere Überlieferung dürfte der Titel in dem stark atl. geprägten individuellen Danklied der Maria in Lk 1,46 repräsentieren. Ein besonders früher Beleg ist außerdem natürlich Phil 3,20, wo Paulus in einer epideiktischen Passage von der Erwartung des σωτήρ vom Himmel spricht und dabei eine Fülle von Aspekten der erhofften Rettung auf den Parusiechristus als Retter, bezieht. Insofern ist es gerechtfertigt, | in der Rekonstruktion der neutestamentlichen Rede von der σωτηρία zunächst von den Aussagen über die Rettung (σῴζειν, σωτηρία) auszugehen und die Retter-Prädikation als eine erst punktuell und erst später breiter auf Christus bezogene Aussage vorerst zurückzustellen.

Beginnen wir mit dem Abstrakt-Nomen σωτηρία. Es begegnet im NT in ungleichmäßiger Verteilung. Während es bei Markus[60] und Matthäus (und damit wohl auch in der Q-Tradition) fehlt, findet es sich 10x im lukanischen Doppelwerk, einmal (prominent in Joh 4,42) bei Johannes, 14x in den authentischen Paulusbriefen, 4x in den Deuteropaulinen, 7x im Hebräerbrief, 4x im Ersten Petrusbrief, je 1x im Judas- und im Zweiten Petrusbrief sowie 3x in der Apokalypse. Mit Ausnahme der zahlreichen Paulus-Belege erscheint auch σωτηρία als ein erst später verbreiteter Terminus: das Fehlen in der ältesten synoptischen Tradition ist signifikant. Hingegen ist das Verbum σῴζειν „ziemlich gleichmäßig verteilt"[61] (Mk 13x, Mt 15x, Lk 16x, Joh 6x, Apg 13x, Pls 19x, Dtpln und Past 10x, Hebr 2x, Jak 5x, 1Petr 2x, Jud 2x); mit einem besonderen Schwerpunkt in der synoptischen Überlieferung, wobei auch hier die Logienüberlieferung eine Fehlanzeige bietet.

---

[57] Oscar Cullmann hat bereits darauf hingewiesen, dass im palästinischen Kontext σωτήρ nicht als Titel für Jesus gebraucht werden konnte, „da man ja den Eigennamen ‚Jesus' einfach hätte wiederholen müssen: dem ‚Jesus Soter' würde ja ein ‚Jeschua Jeschua' entsprechen" (O. CULLMANN, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen ^{3}1963, 252).

[58] „Menschen kommen nicht als Soteres in Frage, schon gar nicht Herrscher oder Könige, mit Ausnahme der Richter", deren Auftreten aber ganz an Gottes Initiative zurückgebunden ist (JUNG, Σωτήρ [s. Anm. 55], 238).

[59] JUNG, Σωτήρ (s. Anm. 55), 238: Die „historischen Erzählungen und weisheitlichen Schriften … kommen darin überein, Gott als weisen und guten Weltherrscher zu zeichnen, der sein bedrohtes Volk aus allen Gefahren errettet (Jud/Est) und seine Feinde, die von ihm abfallen (3Makk) oder sich an seinem Volk vergreifen, … bestraft (Weish)."

[60] Im Anschluss an Mk 16,8 begegnet es nur in dem textlich sicher nicht ursprünglichen, nur in wenigen Handschriften belegten kurzen Markusschluss, der in einem deutlich späteren Sprachgebrauch von der „ewigen σωτηρία" spricht.

[61] RADL, Art. σῴζω (s. Anm. 53), 765–770, 765.

3.1 Synoptische Evangelien und Jesusüberlieferung

3.1.1 Der Zusammenhang von Heilung, Rettung, Glauben und Gottesherrschaft in der markinischen Soteriologie

Setzen wir also bei Markus ein, wo die Termini *σωτηρία* und *σωτήρ* fehlen und die ‚Soteriologie' klassisch ausgehend von der Christologie und den Titeln *Christos* und *Sohn Gottes* entwickelt werden könnte oder – im Trend der neueren Forschung – eher aus der erzählten Gesamthandlung.[62] Doch soll im vorliegenden Zusammenhang die Verwendung von σῴζειν zum Ausgangspunkt genommen werden.

Das Verbum ist – mit Ausnahme einiger Logien (Mk 3,4; 8,35) und zweier Belege in Mk 13 (Mk 13,13.20) primär mit der Erzählüberlieferung und insbesondere mit den Krankenheilungen Jesu verknüpft, besonders prominent in dem formelhaft wiederholten Satz: „Dein Glaube hat dich gerettet" (Mk 5,34par; 10,52par; auch Lk 7,50; 17,19), mit dem der synoptische Jesus einzelne Heilungen kommentiert und interpretiert. Der | Zusammenhang von Glaube und ‚Rettung' ist damit elementar vorgegeben, wobei in dem formelhaften Satz die präzisen Implikationen der Rettung noch offen bleiben. Dass es dabei um mehr als nur um physische Wiederherstellung geht, legt sich in beiden so kommentierten markinischen Wundererzählungen nahe: Die Heilung der Frau mit dem Blutfluss schließt mit den Worten (Mk 5,34): „Tochter, dein Glaube hat dich gerettet; geh hin in Frieden und sei gesund von deiner Plage!" Das ὕπαγε εἰς εἰρήνην – das auf ein semitisches לְשָׁלוֹם oder בְּשָׁלוֹם zurückweist (vgl. 1Sam 1,17; 2Sam 15,9) – führt schon über die einfache Beseitigung von Krankheit hinaus und signalisiert, „dass das *σῴζειν* Jesu nicht nur körperliche ‚Heilung', sondern Heil im umfassenderen Sinn zur Folge hat"[63]. Das Gleiche zeigt sich an der zweiten Stelle, an der Markus die formelhafte Aussage: „Dein Glaube hat dich gerettet" bietet, bei der Heilung des blinden Bartimäus, wo direkt anschließend gesagt wird, dass der von Jesus so Angeredete „sofort wieder sehen konnte und Jesus auf dem Weg nachfolgte" (10,52). Die Rettung lässt den nun Sehenden zum Nachfolger werden (Mk 10,52); sie führt insofern über die physische Wiederherstellung in einen umfassenderen Schalom-Zustand bzw. in die Nachfolge Jesu, die Gemeinschaft mit dem Retter, dem ‚Sohn Davids' (Mk 10,47).

---

[62] K. BACKHAUS, „Lösepreis für viele" (Mk 10,45): Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, in: T. Söding (Hg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium, SBS 63, Stuttgart 1995, 91–118, 93, s. auch H.J.B. COMBRINK, Salvation in Mark, in: van der Watt (Hg.), Salvation (s. Anm. 13), 33–66, 34f., der dann einen Durchgang durch die erzählte Handlung bietet.

[63] RADL, Art. σῴζω (s. Anm. 53), 767.

Fragt man nach den semantischen Implikationen dieser ‚Rettung', so ist zunächst bei der ersten Verwendung von σῴζειν / σῴζεσθαι im Streitgespräch um die Heilung des Menschen mit der verdorrten Hand in Mk 3,4 die Alternative aufgestellt zwischen Leben retten und (Leben) töten (σῶσαι / ἀποκτεῖναι). D.h. die ‚Rettung', die hier konkret in einer physischen Heilung (und der damit verbundenen sozialen Integration)[64] besteht, tritt in Gegensatz zum Tod. ‚Heil' ist hier eindeutig Errettung aus einem negativen, zumindest todesähnlichen Zustand, und derjenige, der solches programmatisch und habituell tut (Mk 6,56), agiert als ‚Retter' (auch wenn der Terminus σωτήρ nicht gebraucht wird). In demselben Sinne ist in Mk 5,23 die Bitte des Jairus um Heilung seiner Tochter formuliert, die schließlich in ihrer Erweckung vom Tode resultiert (Mk 5,35–43). In diese Szene ist eben die kurze Episode von der Frau mit dem | Blutfluss eingebettet, die explizit mit dem Satz: „Dein Glaube hat dich gerettet" kommentiert wird – so dass dieser Satz dann im Kontext auch auf Jairus zu beziehen ist, dessen Bitte um Heilung seiner Tochter gleichfalls solchen ‚Glauben' spiegelt und letztlich auch die ‚Rettung' seiner Tochter vom Totenbett zur Folge hat. σωθῆναι bedeutet somit in all diesen Passagen nicht lediglich ein leibliches Gesundwerden (vgl. Mk 5,28), sondern zugleich die Rettung aus einem todgleichen Zustand.

Dass ‚Gerettetwerden' über die Dimension der Wiederherstellung leiblicher Gesundheit hinausgeht, verdeutlicht das Doppellogion Mk 8,35 vom Erhalten und Verlieren des eigenen Lebens: „Denn wer immer sein Leben erhalten (σῶσαι) will, wird es verlieren, wer sein Leben aber verlieren wird um meinetwillen und um des Evangeliums willen, wird es retten (σώσει)." Die Rettung des eigenen Lebens – hier aktiv mit dem jeweiligen Menschen als Subjekt formuliert – erfolgt angesichts des Lebensverlustes bzw. der Lebenshingabe und reicht offenbar über diese hinaus. D.h., zumindest im zweiten Stichos spricht auch dieses Logion nicht nur von der Bewahrung eines Zustands, sondern von einer Errettung, d.h. einem Lebensgewinn angesichts des Lebensverlustes bzw. der Hingabe um Jesu willen.

---

[64] Dies wird in einer judenchristlichen Variante zu dieser Erzählung deutlich, die dem Hebräerevangelium zugeschrieben wird. Dort wird der Kranke als Maurer vorgestellt, der sich mit seiner Hände Arbeit das Leben verdiente und nun um Heilung bittet, um nicht schimpflich betteln zu müssen. Deutlich wird hier, dass es in der frühen Christenheit als schändlich galt, aufs Betteln angewiesen zu sein. Die Heilung stellt somit nicht nur die Arbeitskraft, sondern auch die soziale Ehre des Betroffenen wieder her. Auch wenn dies nur in der judenchristlichen Erzählvariante steht, wird damit doch expliziert, was implizit in der synoptischen Erzählung mitzulesen ist. S. zu diesem Text J. FREY, Hilfe zur Selbständigkeit: Der Kranke mit der ‚verdorrten Hand' als Maurer (EvNaz 4 = Hieronymus, comm. in Matt. zu Mt 12,13), in: R. Zimmermann (Hg.), Kompendium urchristlicher Wundergeschichten I. Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 873–877.

Der Zusammenhang mit den folgenden Versen, in denen die Paradoxie weitergeführt wird, verdeutlicht dies:

8,35 a	Leben retten (= erhalten)	Leben verlieren		
8,35 b			Leben verlieren um Jesu bzw. des Evangeliums willen	Leben retten
8,36	die Welt gewinnen	Schaden nehmen an seinem Leben (ψυχή)		
8,37				Mensch hat kein Ersatzgabe für sein Leben (ψυχή)
8,38	sich Jesu und seiner Worte schämen	der Menschensohn wird sich dessen schämen bei der Parusie		
9,1			(nicht) den Tod schmecken	die Basileia in Kraft sehen

| Mk 8,36 bietet einen analogen Kontrast in anderen Begriffen: die Welt gewinnen / Schaden leiden am Leben (ψυχή), 8,37 redet (negativ, im Sinne einer menschlichen Unmöglichkeit) vom ‚Auslösen' des Lebens (ψυχή) durch eine Gegengabe (ἀντάλλαγμα) und verbindet somit den Aspekt der Rettung mit dem des ‚Loskaufs' oder der ‚Erlösung'. Mk 8,38–9,1 verbinden einerseits den Lebensverlust um Jesu willen mit dem Bekenntnis zum Menschensohn und andererseits die Lebenserhaltung mit der Haltung, die sich Jesu und seiner Worte schämt, während der definitive Lebensverlust nun darin besteht, dass sich der Menschensohn bei seiner Parusie jenes Menschen ‚schämen', d.h. sich nicht zu ihm stellen wird. Andererseits wird der Lebensgewinn hier in einer eigenartigen Weise formuliert: als ‚nicht den Tod schmecken' und ‚die Königsherrschaft Gottes sehen'. So ist in dieser Passage ‚Heil' mit dem Aspekt der Erlösung (Loskauf), dem Handeln des Menschensohns und nicht zuletzt mit der machtvollen Aufrichtung der Gottesherrschaft und der Teilhabe an dieser verknüpft.

Die Verbindung von Rettung bzw. Heil und Gottesherrschaft wird schließlich in Mk 10,26 noch weiter vereindeutigt, wenn die entsetzte Antwort auf den Spruch vom Kamel und dem Himmelreich lautet: „Wer kann (dann) gerettet werden?" Das Eingehen in die Gottesherrschaft ist somit parallelisiert mit der Rettung bzw. dem Gerettetwerden: Gerettetwerden bzw. Heil ist Teilhabe an der Gottesherrschaft. Insofern ist es auch berechtigt, in die Betrachtung der Rede vom Gerettetwerden (σωθῆναι) die Aussagen über die Gottesherrschaft einzubeziehen, womit die erkannten Zusammenhänge noch vertieft werden:

Schon das erste, programmatische Summarium über Jesu Auftreten Mk 1,14 lässt ihn „das Evangelium von der Gottesherrschaft“ verkündigen,[65] konkret die Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft, die Umkehr und ‚Glauben‘ an diese Botschaft fordert (Mk 1,15). Richtet sich der Glaube somit hier auf die Gottesherrschaft, so wird ihm nach dem formelhaften Satz „dein Glaube hat dich gerettet“ selbst eine wesentliche Rolle darin zugesprochen, dass diese Gottesherrschaft sich in der Rettung eines Menschen aus dem Krankheits- oder Todesbereich manifestiert. Doch übergreift die Rettung die Dimension der physischen Wiederherstellung: Die Heilungen zielen in vielen Fällen darauf, dass die physisch Wiederhergestellten nun auch zu Nachfolgern werden – wie dies eine Reihe von Beispielen von der Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,31) bis zum Blinden Bartimäus (Mk 10,52) vor Augen führen. Die Rettung zielt letztlich auf die Überwindung des Todes und die Wahrnehmung (und Teilhabe an) der machtvoll sich durchsetzenden Gottesherrschaft (Mk 9,1). |

Eine zweite Vertiefung knüpft an den Zusammenhang von Lebensverlust um Jesu willen und Lebensgewinn bzw. -rettung in Mk 8,35 an: Der in dieser Passage etwas kryptische Fragesatz Mk 8,37 „Denn was könnte ein Mensch als Gegenwert (ἀντάλλαγμα) seines Lebens geben?“ bereitet implizit den Zusammenhang vor, dass die Auslösung des menschlichen Lebens nicht durch eine menschliche Tat oder Gabe erfolgen kann, sondern nur durch das rettende Handeln des Menschensohns, durch seinen Dienst und seine Lebenshingabe, wie dies die soteriologische Spitzenaussage des Markusevangeliums in Mk 10,45 formuliert. Das ‚Lösegeld‘ seines eigenen Lebens ist es, das das Leben der vielen rettet – und hier ist zuletzt deutlich, dass der ‚Dienst‘ des Menschensohnes über sein Wirken als Verkündiger der Gottesherrschaft und Heiler der Kranken und Besessenen hinaus in der ‚Proexistenz‘, der Hingabe seines eigenen Lebens zugunsten der Vielen besteht. Die markinischen Mahlworte bekräftigen dies weiter und stellen erneut den Bezug auf die nahe und in ihrer Vollendung erwartete Gottesherrschaft her (Mk 14,26).

Zusammenfassend lässt sich zum dargestellten Befund festhalten:

1. Heil ist in der Jesusüberlieferung und konkret in der markinischen Erzählung elementar und untrennbar mit der Erfahrung leiblicher Heilung und sozialer Restitution verbunden. Gerade in der Heilung der Kranken, der Befreiung der Besessenen als Rettung aus dem Todesbereich heraus manifestiert sich die ‚rettende‘ Wirkung des ‚Messias‘ bzw. Gottessohns, der als solcher die Rolle des ‚Retters‘ einnimmt[66] (auch wenn er nicht σωτήρ genannt wird).

[65] Spätere Summarien wie Mk 6,56 fügen dann die Krankenheilungen hinzu.
[66] So COMBRINK, Salvation (s. Anm. 62), 37f.

2. Heil bzw. ‚Rettung' geht über die Dimension der leiblichen Heilung bzw. Erhaltung des Lebens hinaus, es impliziert die Überwindung des leiblichen Todes und die Teilhabe an der Gottesherrschaft.

3. In dem paradoxen Spruch Mk 8,35 ist die Rettung bzw. der Lebensgewinn explizit mit dem Verlieren des eigenen Lebens um Jesu bzw. des Evangeliums willen verbunden. Heil bzw. ‚Rettung' des Lebens steht somit in engstem Zusammenhang mit dem Evangelium (als der heilvollen Botschaft) und dem Glauben an diese bzw. aufgrund dieser Botschaft (Mk 1,15).

4. Die Rettung des Lebens, als ‚Erlösung' wurzelt letztlich in Jesu eigener Lebenshingabe (Mk 10,45; 14,23f.). |

3.1.2 Ein Blick in die älteste Jesustradition: Jesu Heilungen und Exorzismen und die Gegenwart der heilvollen Gottesherrschaft

Es ist für unseren Zusammenhang nicht entscheidend, welche dieser Deutungsansätze sich historisch als Teil der Verkündigung und der Praxis des irdischen Jesus wahrscheinlich machen lassen. Sowohl für den paradoxen Doppelspruch Mk 8,35[67] als auch für das Lösegeldwort Mk 10,45[68] ist bekanntlich die Authentizität strittig. Auch der Zuspruch ‚Dein Glaube hat dich gerettet' lässt sich schwerlich als jesuanisch erweisen – doch zeigt dies mehr die methodischen Probleme unserer historischen Rückfrage, die nur einen relativ kleinen Bestand an jesuanischem Gut einigermaßen sicherstellen kann. Es bleibt mithin offen, ob der irdische Jesus terminologisch explizit von ‚Rettung' (σῴζειν) gesprochen hat. Dennoch ist auf einige Bestandteile der ältesten Jesusüberlieferung hinzuweisen, die die weitere Deutung seines Wirkens als ein Heil schaffendes Wirken stützen:

a) In Jesu Verkündigung sind die Exorzismen und Heilungen explizit mit der Nähe der Gottesherrschaft verbunden: Insbesondere das ziemlich sicher authentische Logion Lk 11,20[69] (par. Mt 12,28) bietet einen ‚Kom-

---

[67] S. dazu J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus II. Mk 8,27–16,20, EKK 2/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn ^{3}1989, 22f., der in Mk 8,35 zumindest die Wendung „und meiner Worte" für markinisch hält. In der Substanz aber könnte der Spruch auf den irdischen Jesus zurückgehen.

[68] Vgl. dazu GNILKA, Evangelium (s. Anm. 67), 100. Für die jesuanische Authentizität hat sich mit gewichtigen Argumenten v.a. Peter Stuhlmacher eingesetzt, s. zunächst P. STUHLMACHER, Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28), in: DERS., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, 27–42.

[69] „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft schon zu euch gekommen." Zur Authentizität dieses Logions s. M. HENGEL, Der Finger und die Herrschaft Gottes in Lk 11,20, in: R. Kieffer/J. Bergman (Hg.), La Main de Dieu. Die Hand Gottes, WUNT 94, Tübingen 1997, 87–106 (auch in: DERS., Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 2011, Tübingen 2007,

mentar‘ zu Jesu exorzistischer Wirksamkeit, die somit nicht nur in Erzähltraditionen, sondern auch in der Logienüberlieferung in Worten Jesu wie auch in Worten seiner Gegner (Mk 3,22 etc.) bezeugt ist. Zugleich verbindet dieses Wort auf höchst eindrückliche Weise „Jesu Vollmacht und die Gottesherrschaft“.[70] Damit erhebt Jesus – zugleich in subtiler Anspielung an die Schrift[71] – den Anspruch, dass in seinem Wirken Gott selbst befreiend und zum Heil der Menschen am Werk ist und sich dadurch die Gottesherrschaft zeichenhaft – aber keineswegs ‚nur‘ | symbolisch – manifestiert. Signifikant ist dabei die Verknüpfung zwischen dem exorzistischen Wirken Jesu und der Gottesherrschaft, die in diesem Logion gerade nicht ausschließlich als zukünftige Größe verstanden wird, sondern sich in den Exorzismen Jesu „bis in die Gegenwart hinein ausdehnt“, ja „in seinem Reden und Wirken präsent“ ist, „dynamisch Raum greift.“[72]

b) Die Frage Johannes des Täufers nach dem Kommenden scheint auf das in Verbindung mit einer messianischen Gestalt erwartete Heil bezogen zu sein: Jesu Antwort verweist auf seine Taten: „Blinde sehen wieder, und Lahme gehen umher, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote werden erweckt, und Armen wird eine gute Botschaft verkündigt. Und selig ist, wer an mir nicht Anstoß nimmt“ (Q 7,22f.). Dabei wird ein Cluster alttestamentlicher, v.a. jesajanischer Aussagen aufgenommen, die von der kommenden Heilszeit und den erwarteten Heilstaten Gottes sprachen und auch im zeitgenössischen Judentum ‚messianisch‘ interpretiert wurden, wie insbesondere die Rezeption in Texten aus der Qumran-Bibliothek (4Q521 und 11QMelch) zeigt.[73] Das Logion bringt nichts anderes zur Sprache als den auch in Lk 11,20 belegten Anspruch, dass sich in Jesu Taten, seinen Heilungen und Exorzismen, das für die kommende Heilszeit erwartete Heil schon jetzt Bahn bricht. Mit der andeutenden Aufnahme der jesajanischen Verheißungen identifiziert sich Jesus indirekt, aber doch er-

---

644–663); M. LABAHN, Jesu Exorzismen (Q 11,19–20) und die Erkenntnis der ägyptischen Magier (Ex 8,15), in: A. Lindemann (Hg.), The Sayings Source Q and the Historical Jesus, BEThL 158, Leuven 2001, 617–633, 618–626, auch J. FREY, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in: J. Schröter/R. Brucker (Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, BZNW 114, Berlin 2002, 273–336 (= Nr. 2 in diesem Band), 313f.

[70] So HENGEL, Finger (s. Anm. 69), 87.

[71] Vgl. auch LABAHN, Exorzismen (s. Anm. 69), 626–633.

[72] LABAHN, Exorzismen (s. Anm. 69), 632.

[73] Zu 4Q521 s. insbesondere M. BECKER, Die ‚messianische Apokalypse‘ 4Q521 und der Interpretationsrahmen der Taten Jesu, in: Frey/Becker (Hg.), Apokalyptik (s. Anm. 43), 237–303, sowie J. FREY, Die Textfunde von Qumran und die neutestamentliche Wissenschaft. Eine Zwischenbilanz, hermeneutische Überlegungen und Konkretionen zur Jesusüberlieferung, in: S. Beyerle/J. Frey (Hg.), Qumran aktuell. Texte und Themen der Schriften vom Toten Meer, BThSt 120, Neukirchen-Vluyn 2011, 225–293, 287–289.

kennbar mit dem prophetischen, gesalbten Verkündiger des Heils aus Jes 61,1f.

c) Dieser Bezug auf Jes 61,1f. zeigt sich auch in den drei (vermutlich in der lukanischen Fassung Lk 6,20f.) authentischen Seligpreisungen: Hier begegnet ein Zuspruch an die Armen, Hungernden und Weinenden, der die Erwartung des heilvollen Wirkens Gottes in der Endzeit, besonders dicht Jes 61,1f., aufnimmt und damit Jesu Wirken ebenfalls in den Horizont dieses endzeitlichen Gotteshandelns stellt.[74]

Wir können hier die Frage nach einem ‚messianischen' Selbstanspruch Jesu nicht vertiefen,[75] aber es ist deutlich, dass das, was in seinem Wirken | geschah und was für ihn die Nähe, das Gekommensein der Gottesherrschaft verbürgte, nur im Rückgriff auf biblische Heilsaussagen und Heilshoffnungen, als deren Erfüllung, ja Steigerung zu beschreiben war: Hier ist „mehr als Jona" (Mt 12,41) und „mehr als Salomo" (Mt 12,42 par Lk 11,31), und was die Propheten zu sehen begehrten, geschieht jetzt vor den Augen der Zeitgenossen Jesu.

Es ist deutlich, dass die im markinischen Werk beobachtete Verbindung von Heil/Rettung mit der Heilung von Kranken sich auch in anderen Bereichen der ältesten Jesusüberlieferung zeigt, auch wenn dort der Terminus σῴζειν nicht begegnet. Jesu Heilungen und Exorzismen werden hier als Erfüllung der alttestamentlich-frühjüdischen Hoffnungen auf das endzeitlich-heilschaffende Wirken Gottes verstanden. In den Taten Jesu kommt die Gottesherrschaft nahe, und Jesus selbst spricht als der eschatologische Freudenbote von Jes 52,7 oder der geistgesalbte Künder des Erlassjahrs von Jes 61,1ff. Das den Menschen zugewandte Heil ist dabei einerseits ganz ‚theozentrisch', von Gott her kommend verstanden, andererseits ist es doch unlöslich mit der Person Jesu verbunden: „Selig ist, wer nicht Anstoß nimmt an mir", heißt es in der Antwort an den Täufer (Lk 7,23 par). Derselbe Zusammenhang ist auch in zwei miteinander verwandten Logien zur Sprache gebracht, dem in der Logienquelle überlieferten Logion Lk 12,8f.: „Wer mich bekennt vor den Menschen, den wird auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes; wer mich aber verleugnet vor den Menschen, der wird auch vor den Engeln Gottes verleugnet werden", sowie in

[74] Zur Rezeption von Jes 61,1ff. in den Seligpreisungen s. grundlegend W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel of Matthew I. Introduction and Commentary on Matthew 1–7, Edinburgh 1988, 436–439.

[75] Dazu s. FREY, Jesus (s. Anm. 69), 273–336, 313–319; grundlegend M. HENGEL, Jesus der Messias Israels, in: M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien, WUNT 138, Tübingen 2001, 1–80; jetzt auch M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, Geschichte des frühen Christentums I. Jesus und das Judentum, Tübingen 2007, 461–548.

dem bereits erörterten Wort Mk 8,38.[76] Beide Logien zeigen, wie das Verhalten gegenüber Jesus eine entsprechende Reaktion des Menschensohns in der Situation des eschatologischen Gerichts nach sich zieht. Wenn diese Logien im Kern authentisch sind, dann ist nach Jesu eigenem Anspruch das eschatologische Heil „untrennbar mit der Haltung zu seiner Person und zu seinem Handeln verbunden".[77] |

3.1.3 „Er wird sein Volk retten von ihren Sünden" – Die Rede von der Rettung bei Lk und Mt

Blicken wir wenigstens kurz von Markus aus zu den synoptischen Seitenreferenten, so ist zunächst festzustellen, dass die wesentlichen Aspekte der Rede von der Rettung aus der markinischen Darstellung hier aufgenommen und weitergeführt werden. Auch hier ist σῴζειν für die Rettung aus dem Todesbereich gebraucht (Mt 8,25; 14,30), auch hier ist σῴζεσθαι mit dem Eingehen ins Gottesreich parallelisiert,[78] auch hier ist die Erfahrung der Rettung wesentlich mit Jesu Heilungstätigkeit verbunden, und auch hier wird formelhaft gesagt: „dein Glaube hat dich gerettet"[79]. Freilich begegnet diese Formulierung über die markinischen Beispiele hinaus nun auch in einer Erzählung, in der es gar nicht mehr um eine physische Heilung geht, nämlich bei der Sünderin, die Jesus mit Duftöl salbt, in Lk 7,50: Rettung ist somit erstens mehr und zweitens auch unabhängig von der heilvollen Erfahrung einer physischen Restitution. Sie ist im tieferen Sinne Rettung aus Sünden.[80]

Dem entspricht die Rede von der Rettung in der Episode über Zachäus: Hier begegnet neben dem Verbum σῴζειν nun auch das Nomen σωτηρία. Dem summarisch die Erzählung kommentierenden Logion, dass der Men-

---

[76] Das Logion Lk 12,8f. ist verständlicherweise heftig umstritten (s. den Überblick mit m.E. allzu skeptischer Tendenz bei A. VÖGTLE, Die „Gretchenfrage" des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive, QD 152, Freiburg 1994, 22ff.), sie kann aber aufgrund ihrer Sprachgestalt, vor allem der verhüllenden Rede von den „Engeln Gottes" (anders als in Mt 10,32f. und Mk 8,38) nicht einfach als nachösterliche christologisch-eschatologische Aussage gewertet werden, auch ist die Identifikation von Jesus und dem Menschensohn nicht so fest, wie dies bei einer nachösterlichen Bildung anzunehmen wäre.

[77] HENGEL/SCHWEMER, Jesus (s. Anm. 75), 539.

[78] In Lk 13,23 begegnet die Frage: „Werden wohl wenige gerettet werden?", worauf Jesus mit einem Spruch über das ‚Eingehen' antwortet – also den Begriff der Gottesherrschaft assoziiert. Dies führt den Mk 10,26 beobachtbaren Zusammenhang von Rettung und Gottesherrschaft fort.

[79] Mt 9,22 (par Lk 8,48) sowie Lk 7,50; 17,19 und 18,42.

[80] Dabei ist der Akt der Frau nicht als ein Akt der Reue, sondern als ein Akt des Bekenntnisses zu sehen, die in Jesus ihren Retter sieht. Darin liegt für Lukas auch der „Glaube", den Jesus schließlich lobt; s. dazu M. WOLTER, Das Lukasevangelium, HNT 5, Tübingen 2008, 297.

schensohn kam, um das Verlorene zu suchen und zu retten (Lk 19,10), geht die noch direkt mit der Episode verbundene Feststellung voraus (Lk 19,9): „Heute ist diesem Hause σωτηρία geschehen!“ Diese Rettung bzw. das Heil ist erzählerisch dargestellt durch die Einkehr Jesu bei einem Sünder; sie geschieht also dadurch, dass Jesus einen verlorenen Abrahamssohn zurückbringt, zur Umkehr führt, ihm Vergebung der Sünden gewährt und ihn somit ‚rettet‘. In der Rettung des Verlorenen (vgl. Lk 15) vollbringt Jesus eben das, was nach alttestamentlichen Aussagen „als Gottes Handeln für Israel zum Heil angekündigt war.“[81]

Dieser besonders bei Lukas breit ausgeführte Sachverhalt[82] begegnet insbesondere schon in den stark alttestamentlich bzw. judenchristlich geprägten Vorgeschichten des Lukas- und des Matthäusevangeliums. In der lukanischen Vorgeschichte wird dafür auch der Terminus σωτηρία | verwendet (im Benediktus: Lk 1,69.71.79), den Lukas danach in der Zachäus-Episode und dann wieder in der Apostelgeschichte (Apg 4,12; 13,26.47; 16,17) gebraucht.[83] Matthäus verwendet diesen Begriff nicht. Lukas bietet außerdem die Prädikation σωτήρ, und zwar nicht nur im alttestamentlichen Sinne für Gott (Lk 1,47), sondern auch – in der Verkündigung der Geburt – für den neugeborenen ‚Retter‘ Jesus (Lk 2,11; vgl. noch Apg 5,31; 13,23), wobei Lukas ganz in der alttestamentlichen Tradition steht und die Differenzen zu den paganen und v.a. kaiserlichen Retter-Aussagen die Parallelen überwiegen.[84]

Auch die im Benedictus konzentriert begegnende Rede von der σωτηρία steht „ganz im alttestamentlichen Rahmen.“[85] Sie geht aus vom Gott Israels, der sein Volk ‚angesehen‘ (ἐπεσκέψατο) oder ‚besucht‘ und ihm ‚Erlösung‘ (λύτρωσις) geschaffen hat. Sie gilt also dem ‚Volk Gottes‘ (Lk 1,68) und wird zunächst in der Sprache der Psalmen näher beschrieben als Rettung vor den Feinden, den Hassenden (Lk 1,73.75) und – unter Verweis auf Abraham - als Erweis der Bundestreue Gottes.[86] Dabei ist auch die

---

[81] WOLTER, Lukasevangelium (s. Anm. 80), 616; vgl. z.B. Ez 34,22: „und ich werde meine Schafe retten“.

[82] Vgl. auch noch Apg 2,40: Vergebung für das Volk.

[83] Lukas bietet in Lk 2,30 und 3,6 sowie Apg 28,28 auch noch das seltenere Nomen τὸ σωτήριον. Das hier gemeinte Heil, das Simeon im Messias (Lk 2,26) erblickt, ist nichts anderes als das Heil Gottes selbst. Vgl. WOLTER, Lukasevangelium (s. Anm. 80), 139, der auf Jes 40,5 LXX und zahlreiche weitere Stellen verweist. Jes 40,5 wird in Lk 3,6 zitiert.

[84] So JUNG, Σωτήρ (s. Anm. 55), 293.

[85] FOERSTER/FOHRER, Art. σῴζω – σωτήριος (s. Anm. 24), 991.

[86] Zum biblischen Hintergrund des Benedictus s. grundlegend U. MITTMANN-RICHERT, Magnificat und Benedictus. Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias, WUNT 2/90, Tübingen 1996; s. auch den Kommentar zur lukanischen Vorgeschichte von W. RADL, Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas I–II, HBS 7, Freiburg 1996.

Rolle des Täufers thematisiert, der γνῶσις σωτηρίας (Lk 1,77) vermitteln soll durch die Vergebung der Sünden: Darin also wird ‚Rettung' erkannt bzw. erfahren, dass – konkret in der Umkehrtaufe des Johannes – Vergebung von Sünden erfolgt. Freilich ist gerade in diesem sehr alttestamentlich geprägten Text klar, dass eine solche Rettung keinesfalls auf eine spirituelle oder ‚jenseitige' Dimension begrenzt sein kann: Die ‚Rettung' bzw. der daraus resultierende Zustand des Heils impliziert eben das unangefochtene und unbedrängte Leben vor Gott „in Heiligkeit und Gerechtigkeit" (Lk 1,75), und am Ende des Benedictus steht kaum zufällig die Wendung „zu richten unsere Füße auf den Weg des Friedens" (Lk 1,79). Die Vorstellung des heilvollen Schalom-Zustandes bestimmt als Ziel die Rede von der Rettung, wobei jedoch völlig klar ist, dass dieses Heil keinesfalls im innerweltlichen Wohl aufgeht, sondern die Rettung aus Schuldverfallenheit impliziert. Es ist das Erscheinen Gottes (ἐπιφᾶναι) unter denjenigen, die „in Finsternis und Todesschatten sitzen" (Lk 1,79). Die metaphorische Sprache des Benedictus lässt dabei noch offen, wie diese Rettung geschehen soll, sie redet | von der durch den Täufer als Vorläufer vermittelten Erfahrung der Vergebung der Sünden, aber sagt noch nicht, vor welchem Kyrios der Täufer als „Prophet des Höchsten" hergehen soll (Lk 1,76). Erst die anschließende ‚Weihnachtsgeschichte' formuliert in der Botschaft an die Hirten, dass Jesus der von Gott selbst eingesetzte σωτήρ ist, der nun zudem die Epitheta ‚der Messias' und ‚der Herr' (χριστὸς κύριος) bekommt (Lk 2,11). Ab hier ist dann klar, dass die von Gott ausgehende Rettung durch Jesus geschieht, dass sie konkreten Adressaten – den Hirten, die ja auch Teil des Bundesvolks sind, und Zachäus als einem Sohn Abrahams – oder eben insgesamt ‚seinem Volk' gilt, und dass sie Ausdruck der barmherzigen ‚Heimsuchung' Gottes ist. Sie wird wesentlich in der Sündenvergebung erfahren, aber zielt auf eine durchaus ganzheitliche, leiblich-konkrete Form des heilvollen, ‚ganzen' Lebens in Frieden vor Gott.

In einer bemerkenswerten Parallele begegnet die Rede von der σωτηρία[87] dann auch in der matthäischen Vorgeschichte, wo der Name Jesu etymologisch ausgedeutet wird: denn „er wird sein Volk retten von ihren Sünden" (Mt 1,21). In der matthäischen Vorgeschichte ist dies die einzige Stelle, in der von ‚Rettung' die Rede ist, aber sie ist programmatisch genug im Rahmen der ‚Namensgebung' an Jesus positioniert: Jesus ist gemäß der Bedeutung seines Namens (Joshua bzw. Jeshua = ‚JHWH ist Rettung' bzw. ‚JHWH rettet') derjenige, der im Auftrag des biblischen Gottes ‚sein Volk rettet' bzw. durch den der biblische Gott als „Gott mit uns" (Mt 1,23; vgl. 28,20) sein Volk rettet – und zwar – „von ihren Sünden". Wie dies näherhin zu verstehen ist, bleibt auch hier zunächst noch

[87] Freilich ohne das Nomen, das bei Mt nicht verwendet wird.

offen, wird aber dann im Verlauf der matthäischen Erzählung deutlicher: In der Sendung Jesu, die ja bei Matthäus zunächst nur den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24) gilt, wird Rettung zuteil – zunächst für Israel, aber dann auch für ‚die anderen‘, „alle Heidenvölker“ (Mt 28,18–20), denen diese rettende Botschaft von der Zuwendung Gottes und vom „Gott mit uns“ vermittelt werden soll.

Insofern stehen auch in matthäischer Perspektive letztlich nicht die physischen Heilungen Kranker im Zentrum, sondern die Rettung, die in der Vergebung von Sünden und der Rückführung Israels in den Gottesbund unter Einschluss der hinzukommenden Heiden, und letztlich in der durch Jesu Selbsthingabe vermittelten Gottesgemeinschaft besteht. Dies zeigt auch die zweite Stelle an, an der Mt das Verbum σῴζειν gebraucht. Die markinische Erzählung vom Seesturm (Mk 4,35–41) wird bei Mt bekanntlich symbolisch-transparent ausgestaltet im Blick auf die ‚Stürme‘, die die Jüngergemeinde in der Nachfolge erfährt.[88] Insofern ist auch | der Hilferuf, der hier im Zentrum steht: „Herr, rette! Wir kommen um!“ (κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα) ein sehr umfassender Schrei nach Rettung aus Todesnot (Mt 8,25). Der gleiche Ruf begegnet dann noch einmal in der Erzählung vom sinkenden Petrus (Mt 14,30: κύριε, σῶσόν με), aber bei beiden Erzählungen ist festzuhalten, dass es in ihnen nicht allein um die Rettung des physischen Lebens geht, sondern dass diese transparent für die Rettung aus dem eschatologischen Verderben ist, die im glaubenden Vertrauen auf Jesus ergriffen wird.

Wesentlich ist daher auch bei Matthäus, dass die Rettung als eine eschatologische verstanden wird: Das Gerettetsein hat mit dem Ende zu tun. Die Aussage „wer durchhält bis zum Ende, wird gerettet werden“ übernimmt Matthäus aus Mk 13,13 in der Endzeitrede Mt 24,13, aber er bietet sie ein zweites Mal bereits in Mt 10,22 in Verbindung mit dem Gehasstwerden der ausgesandten Jünger. Die Rettung am Ende setzt insofern nach Matthäus Bewährung in der Jüngerschaft, eben das glaubende Durchhalten voraus. In dem Aspekt der ‚Konditioniertheit‘ des Heils – dass die Rettung im Glauben unter dem ‚Vorbehalt‘ der Bewährung steht – unterscheidet sich Matthäus etwa von den Konzeptionen des Paulus oder auch des Johannes.[89] Doch kann dies im vorliegen Rahmen nicht weiter vertieft werden, wenn

[88] Zu diesem Charakter der Erzählung als Nachfolgeerzählung s. grundlegend G. BORNKAMM, Die Sturmstillung im Matthäusevangelium, in: G. Bornkamm/G. Barth/H.J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, Neukirchen-Vluyn [5]1968, 48–53; sowie neuerdings U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus II. Mt 8–17, EKK 1/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 20–30.

[89] Dazu s. die kritische Beurteilung der matthäischen Theologie bei C. LANDMESSER, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluss an Mt 9,9–13, WUNT 133, Tübingen 2001, dort insbesondere 141ff.

nun noch relativ knapp das paulinische und das johanneische Verständnis von ‚Heil' ins Blickfeld kommen.

3.2 „Gerettetwerden" und „Rettung" bei Paulus im Zusammenhang mit anderen paulinischen Heilsbegriffen

In den paulinischen Briefen begegnet die Wortfamilie σῴζω κ.τ.λ. etwas häufiger als in den Synoptikern und mit anderen Schwerpunkten: Das Verbum findet sich 19mal in den Homologumena, das Nomen σωτηρία immerhin 12mal, und auch das Prädikat σωτήρ begegnet einmal im Blick auf den zur Parusie erwarteten Christus, in Philipper 3,20.

Zunächst ist natürlich auffällig, dass ‚Gerettetwerden' bei Paulus nirgendwo mit der Heilung Kranker oder anderen Wundertaten verbunden ist, so sehr auch Paulus solche begleitenden Zeichen der christlichen Missionsverkündigung kennt.[90] Das Verbum begegnet vielmehr in zwei un|terschiedlichen Bezügen: a) im Blick auf die gegenwärtigen missionarischen Bemühungen des Apostels und anderer Christen, die Predigt des Evangeliums und ihre Wirkungen wie Glaube bzw. Eingliederung in die Gemeinde, sowie b) im Bezug auf ein noch künftiges Geschehen der Rettung vor dem eschatologischen Zorn bzw. dem Gericht.[91] Beides verbindet sich sowohl mit dem Verbum σῴζειν wie dem Nomen σωτηρία.[92] Nur am Rande zu bemerken ist, dass Paulus die Termini auch in einem eher ‚profanen' Sinn gebrauchen kann, so ist σωτηρία in Phil 1,19 das erhoffte Freikommen aus der Haft. Aber dies ist angesichts der Zahl der Belege eine fast zu vernachlässigende Ausnahme.

Das Prädiakt σωτήρ, das ja erst in der neutestamentlichen Spätzeit häufiger gebraucht wird, begegnet bei Paulus nur ein einziges Mal – aber damit erstmals bei einem christlichen Autor –, vielleicht nicht zufällig in dem stark hellenistisch und v.a. römisch geprägten Philipperbrief, wo es in 3,20 heißt, dass wir (die Glaubenden) vom Himmel als Retter (σωτήρ) den Herrn Jesus Christus erwarten, der dann unseren „nichtigen Leib verwandeln", d.h. uns von der Vergänglichkeit retten wird. Mit der Rede vom Retter verbindet Paulus insbesondere die Rede von der Herrlichkeit Christi und seiner Macht, „mit der er sich alles zu unterwerfen vermag" (Phil 3,21); außerdem erfolgt die Rettung im Blick auf ein bestimmtes πολίτευ-

---

[90] Die Heilungen Jesu als Zeichen der Gegenwart der Heilszeit sind offenbar noch einmal anders qualifiziert als beliebige ‚charismatische' Heilungen Kranker in der Zeit der späteren Gemeinde.

[91] Etwas missverständlich redet RADL, Art. σῴζω (s. Anm. 53), 769 hier von der „zukünftige(n) Entscheidung Gottes".

[92] Paulus kann in 2Kor 6,2 aktualisierend sagen „jetzt ist die Zeit der σωτηρία", während er sie in Röm 13,11 klar als chronologisch noch ausstehend, charakterisiert: „Unsere σωτηρία ist jetzt näher als zu dem Zeitpunkt, an dem wir zum Glauben kamen."

μα, dem die Glaubenden zugehören, d.h. sozial bezogen auf die „Gemeinschaft der Geretteten, und nicht als individuelles Geschehen.“[93]

In der hier vorliegenden epideiktischen Redeweise[94] steht der Titel σωτήρ durchaus in einer gewissen Analogie zu den Ehrentiteln in der hellenistisch-römischen Welt: Auch diese stehen in der Regel in einem ‚politischen‘ Horizont, und auch der Sachverhalt, „dass der Retter vom Himmel her kommt, zumindest seine göttliche Macht vom Himmel bezieht, ist Gemeingut der Retter-Ehrungen.“[95] Paulus spricht hier durchaus auffällig anders als sonst von der Parusie: Weder die Unterwerfung der Mächte noch die Gerichtsvorstellung werden hier thematisiert, sondern nur die alles verwandelnde Macht des Retters; umgekehrt ist die Prädikation Christi als des Retters ganz anders konnotiert als z.B. in Lk 2,11 oder in Joh 4,42, und es liegt auch nicht einfach eine Übertragung des auf Gott bezogenen alttestamentlichen Wortgebrauchs vor: Die ‚ret|tende‘ Tätigkeit Christi, die hier thematisiert wird, ist ein rein eschatologisches Geschehen, es ist die definitive Rettung aus der ‚Vergänglichkeit‘ dieses irdischen Leibes,[96] die Paulus im Kontext der Parusie Christi erwartet.

Dieser *eschatologische Kontext* tritt bekanntlich besonders stark im ältesten Paulusbrief, dem 1. Thessalonicherbrief, hervor. Hier spricht Paulus in 1Thess 5,8 von der „Hoffnung auf Rettung“ (ἐλπὶς σωτηρίας), und im folgenden Vers wird diese Rettung dem eschatologischen Verderben alternativ gegenübergestellt: „Denn Gott hat uns nicht bestimmt zum Zorn, sondern zum Erlangen der σωτηρία durch unseren Herrn Jesus Christus“ (1Thess 5,9). Hier ist der ‚dualistische‘ Kontext der Rede von der Rettung klar erkennbar: Rettung steht dem Zorn(gericht) entgegen und ist verstanden als Rettung aus bzw. vor diesem (künftigen) Verderben bzw. als der positive Ausgang jener Entscheidung, die sich zwar schon hier und jetzt in der Begegnung mit dem Evangelium ereignet, aber eben ‚auf Hoffnung hin‘ (Röm 8,24), da sie erst endgültig mit der Parusie Christi, d.h. am Ende wirksam wird.

3.2.1 Der futurische Bezug: Rettung aus dem Gerichtszorn

Der futurische Bezug des σωθῆναι bzw. dessen Verbindung mit dem Geschehen der Parusie oder des Endgerichtes geht aus einer Reihe von paulinischen Passagen hervor. Am deutlichsten ist Röm 5,9: „Um wieviel mehr werden wir nun durch ihn gerettet werden vor dem Zorn, nachdem wir jetzt durch sein Blut gerecht geworden sind!“ Wo die Luther-Übersetzung wohl etwas zu schwach mit „bewahrt werden“ übersetzt, steht im

[93] JUNG, Σωτήρ (s. Anm. 55), 312f.
[94] JUNG, Σωτήρ (s. Anm. 55), 310.
[95] JUNG, Σωτήρ (s. Anm. 55), 313.
[96] Vgl. zur Problematik der Vergänglichkeit auch 1Kor 15,42.50.53 u.ö.

Griechischen σωθησόμεθα: Es geht um die durch Christus bzw. wegen Christus erfolgende Verschonung vor dem Gerichtszorn, die man füglich als Rettung bezeichnen kann. Der anschließende Vers formuliert in einer parallelen Konstruktion erneut unter Verwendung des Futur Passiv σωθησόμεθα: „Denn wenn wir mit Gott versöhnt worden sind durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde waren, um wieviel mehr werden wir gerettet werden durch sein Leben, nachdem wir nun versöhnt sind" (Röm 5,10). Das Gerettetwerden[97] ist hier in der (Macht der) Auferweckung Christi begründet und gleichfalls eindeutig futurisch vorgestellt, aber in der Gegenwart in der geschehenen Gerechtsprechung und Versöhnung begründet und verbürgt. Ein weiterer klarer Beleg für das zukünftige, eschatologische Rettungsgeschehen ist der von der Rettung ‚ganz Israels' sprechende Vers Röm 11,26: Wenn es hier heißt: Durch den Retter (hier: ὁ ῥυόμενος = der ‚Herausreißende') vom Zion, | d.h. den Parusiechristus „wird ganz Israel gerettet werden", dann ist hier unzweideutig an ein künftiges Geschehen gedacht, durch das bei der Parusie Christi Israel das Heil zuteilwerden soll. Dass in solchen Aussagen auch eine durchaus lineare Zeitvorstellung im Hintergrund steht, macht Röm 13,11 deutlich: Für die Adressaten ist ihr ‚Heil' (σωτηρία) jetzt näher als zu dem Zeitpunkt, da sie zum Glauben kamen. D.h., es ist eine Rettung oder ein Heilszustand, der noch zu erwarten ist - mit dem Kommen des Parusiechristus.

Weitere Belege für den Bezug von σωθῆναι auf ein futurisches bzw. endgerichtliches Geschehen sind 1Kor 3,15 und 1Kor 5,5: Der ‚Geist' des ‚Blutschänders' oder die Person des Mitarbeiters, dessen Werk verbrennt, sollen ‚gerettet' werden. Dabei ist in 1Kor 3,15 der Aspekt des Feuergerichts im Kontext verarbeitet: es geht hier klar um eine eschatologische Beurteilung und um die eschatologischen Konsequenzen des gegenwärtigen Wirkens der Gemeindemitarbeiter.[98] Im Fall des ‚Blutschänders' ist das von Paulus angeordnete vollmächtige Handeln eines Ausschlusses aus der Gemeinde offenbar gerade im Blick auf eine mögliche endzeitliche Rettung des ‚Geistes' dieses Gemeindeglieds gedacht.[99]

3.2.2 Der präsentische Bezug des σωθῆναι

Ohne dass dieser eschatologische Horizont negiert wäre, tritt der Gegenwartsbezug der ‚Rettung' in anderen paulinischen Aussagen hervor: Dabei erscheint die Hinwendung zu Christus bzw. die Eingliederung in die Gemeinde (durch die Taufe) als Rettung (die ihrerseits die eschatologische Rettung nach sich zieht bzw. in der Hoffnung auf diese geschieht): Rettung

[97] Die Luther-Bibel übersetzt hier „selig werden".
[98] Dies zeigt im Kontext auch die weitere eschatologische Drohung 1Kor 3,16f.
[99] Auf die Details und Probleme dieser Vorstellung kann hier nicht näher eingegangen werden.

geschieht insofern durch die Predigt bzw. die missionarische Bemühung (1Kor 9,22; 10,33; vgl. auch 1Thes 2,16)[100] bzw. dem entsprechend in der glaubenden Hinkehr zu Christus, die sich im Bekenntnis zu ihm konkretisiert: Dies ist bereits in der vorpaulinischen Bekenntnisformel Röm 10,9 ausgesprochen: „Denn wenn du bekennst in deinem Mund als Herrn Jesus und glaubst in deinem Herzen, dass Gott ihn aus Toten erweckt hat, wirst du gerettet werden" (σωθήσῃ).[101] Diese | Rettung wird zugleich als Erfüllung der eschatologischen Verheißung des Joelbuches verstanden, wie das in 10,13 angefügte Schriftzitat aus Joel 3,5 zeigt: „Jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, wird gerettet werden." Allerdings geschieht die dort eschatologisch verheißene Rettung nun in der Gegenwart der Verkündigung des Christusevangeliums: Den Heiden, die zum Glauben gekommen sind, ist (schon) Rettung widerfahren (Röm 11,11), während die Rettung Israels noch aussteht (Röm 10,1; vgl. 11,26).

Die Ursache der Rettung ist nach Paulus allerdings streng bei Gott selbst und in seinem machtvollen Handeln zu suchen: Das Evangelium ist „Kraft Gottes zur Rettung für jeden Glaubenden" (δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν: Röm 1,16); gerettet wird man „durch das Evangelium" (1Kor 15,1f: τὸ εὐαγγέλιον … δι᾽ οὗ καὶ σῴζεσθε), die grundlegende Botschaft vom Heilsgeschehen in Christi Kreuz und Auferweckung (1Kor 15,3–5); und nach der für den ganze ersten Korintherbrief grundlegenden Passage über das „Wort vom Kreuz" (1Kor 1,18ff.) ist es eben die Verkündigung, die rettet: Der Kreuzeslogos ist „uns, die wir gerettet werden", keine Torheit, sondern die *rettende* „Kraft Gottes" (1,18: τοῖς δὲ σῳζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστιν), weil es Gott gefallen hat, durch die ‚törichte' Verkündigung die Glaubenden zu retten (1,21: σῶσαι τοὺς πιστεύοντας).

Das temporale Verhältnis zwischen dem Präsens der Rettung und dem Futurum ihrer eschatologischen Manifestation bringt Röm 8,24 zusammenfassend zur Sprache: Auf *Hoffnung* hin sind wir gerettet (τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν): D.h. die Rettung ist (bereits) erfolgt, aber mit einem eschatologischen Vorbehalt auf jenen eschatologischen Heilszustand bezogen, in dem die Angefochtenheit des menschlichen und christlichen Lebens und auch die Vergänglichkeit der Schöpfung ein Ende haben werden. Umgekehrt ist die Teilhabe an dieser endgültigen ‚Erlösung' von der Vergäng-

---

[100] S. auch 1Kor 7,16, wo ein missionarisches Bemühen um den nicht glaubenden Ehepartner im Blick ist.

[101] Natürlich ist die Rettung ein eschatologisches Gut; dennoch wird man es hier nicht ausschließlich auf eine zukünftige Rettung beziehen dürfen (gegen J.D.G. DUNN, Romans 9–16, WBC 38B, Dallas 1988, 609) vielmehr erklärt sich das Futur bereits aus der Satzstruktur, der Apodosis im Konditionalsatz. Die Rettung ist hier eher (zumindest auch) präsentisch zu denken.

lichkeit in der Jetztzeit z.B. durch die Gabe des Pneuma (als ‚Anzahlung' und Unterpfand dieser ‚Hoffnung') verbürgt.[102]

Dass Rettung bereits in der Gegenwart, in der Annahme der Heilsbotschaft, erfolgt, dürfte auch in der problematischen Passage über die Juden in 1Thess 2,16 impliziert sein, wo Paulus ausführt, dass die Juden „uns", d.h. Paulus und seine Mitverkündiger, „behinderten…, zu den Heiden zu reden, dass sie gerettet werden". Paulus verbindet auch hier | die definitive (und letztlich endgerichtliche) Rettung mit der gegenwärtigen Mission und Verkündigung. Damit ist zugleich verdeutlicht, wie sich nach Paulus ‚das Heil der anderen' (nämlich der nichtjüdischen Menschen) allein ereignen kann, nämlich in der Hinwendung der Paganen „von den Götzen" zu dem „lebendigen und wahren Gott" (1Thess 1,9).

3.2.3 Zur Verbindung von σῴζειν / σωτηρία mit anderen paulinischen Begriffen

Die zitierten Passagen, in denen die Lexeme σῴζειν / σωτηρία begegnen, haben schon eine Reihe anderer Heilsvorstellungen und Heilsbegriffe anklingen lassen, so dass sich auch hier feststellen lässt, dass die Rede vom ‚Heil' kein separater Sprach- und Vorstellungskomplex ist, sondern intensiv vernetzt ist mit anderen soteriologischen Redeformen, die Paulus teilweise aus der ihm vorgegebenen Tradition aufnimmt und zusammenfügt, teilweise sehr eigenständig ausgestaltet. Dies kann hier natürlich nicht in extenso entfaltet oder systematisiert werden.[103] Ich kann nur einige Bezüge benennen, die in den σῴζειν / σωτηρία-Passagen begegnen und insofern mit der Rede von der Rettung bzw. dem ‚Heil' verknüpft sind.

Grundlegend ist zunächst die Verbindung mit dem Terminus εὐαγγέλιον bzw. λόγος τοῦ σταυροῦ (Röm 1,16; 1Kor 1,18), und über die Rede vom εὐαγγέλιον ist zugleich die Verbindung mit dem grundlegenden Zeugnis von der heilvollen Wirksamkeit des Todes und der Auferweckung Jesu im Blick: Die rettende Kraft ist eben die Botschaft, dass Christus „für unsere Sünden gestorben ist nach der Schrift… und dass er auferweckt wurde am dritten Tage nach der Schrift" (1Kor 15,3f.). Sein Sterben „für unsere Sün-

[102] Ein Sonderfall dürfte wohl in 2Kor 6,2 vorliegen: „Siehe, jetzt ist die ersehnte Zeit, jetzt ist der Tag der Rettung." Das Jetzt ist hier nicht auf das Gläubigwerden bezogen, sondern aktualisiert im Blick auf die konkrete Versöhnung der Korinther mit Paulus, so dass die Dringlichkeit der Annahme der Versöhnungsbotschaft zur Sprache gebracht wird (s. dazu E. GRÄSSER, Der zweite Brief an die Korinther I. Kapitel 1,1–7,16, ÖTK 8/1, Gütersloh/Würzburg 2002, 238f.).

[103] S. zum Ganzen der paulinischen Soteriologie jetzt M. WOLTER, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011; vgl. auch U. SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments, UTB 2917, Göttingen 2007, 199–258; Eine Subsumption der paulinischen Rede vom Heil unter den Begriff der Gerechtigkeit Gottes bietet Gnilka in seinem LThK-Artikel (GNILKA, Art. Heil III [s. Anm. 3]).

den" bzw. „für uns" oder auch seine Auferweckung „zu unserer Gerechtmachung" (Röm 4,25b) sind der Grund der Rettung, die Heilstat Gottes, die dann im Heilswort, in der Verkündigung des Evangeliums, rettend zur Wirkung kommt und Glauben schafft. Dabei ist in der Struktur des paulinischen Denkens konstitutiv, dass dieses Evangelium eben nicht nur eine ‚Botschaft' im Sinne einer Information ist, die dann vom Menschen zur Kenntnis zu nehmen oder in einem eigenen willentlichen Akt anzuerkennen wäre. Als „Kraft zur Rettung" ist das Evangelium vielmehr selbst rettungsmächtiges Gotteswort, das Glauben schafft und dadurch rettet, so dass dieser Glaube nach Paulus ebenfalls Gottes Werk und Gabe ist.[104] Wo man Glauben hinge|gen aufgrund bestimmter theologischer Traditionen oder auch im Trend neuzeitlichen Autonomiedenkens nur als ein zustimmendes Zur-Kenntnis-Nehmen oder gar ‚autonomes' Fürwahrhalten einer Information, als Annahme eines ‚Angebots' oder gar als „freie Tat der Entscheidung"[105] versteht, ist der Zugang zum paulinischen (und auch zum johanneischen) Verständnis des Heils verbaut.

In Röm 5,9f. wird darüber hinaus eine Reihe anderer soteriologischer Grundbegriffe mit der Rede vom (eschatologischen) Gerettetwerden verknüpft: Die definitive Rettung ist hier verstanden als Implikat und Konsequenz der jetzt schon zugeeigneten Gerechtsprechung bzw. Gerechtmachung bzw. der schon erfolgten Versöhnung der ehemaligen ‚Feinde' mit Gott. Im zur Rettung mächtigen Evangelium wird die heilschaffende Gerechtigkeit Gottes schon jetzt offenbart (Röm 1,17), die eben darin besteht, dass Gott den gerecht macht und vor ihm selbst ‚recht' sein lässt, der aus dem Glauben an Christus lebt (Röm 3,26). Insofern besteht auch eine Verbindung von σωτηρία bzw. σωθῆναι und dem Gedanken der im Glauben und durch das Evangelium zugeeigneten ‚Rechtfertigung' und Versöhnung.

Andere nicht unmittelbar im Kontext von σῴζειν / σωτηρία erwähnten Aspekte des in Christus geschenkten Heils lassen sich hier ergänzen: Aufgrund des Heilswirkens Christi und im Glauben „haben wir Frieden mit Gott" (Röm 5,1), ist der Geist Gottes in die Herzen gegeben (Röm 5,5) und damit das neue, durch die Vater-Anrede charakterisierte Gottesverhältnis begründet (Röm 8,14). Insbesondere ist damit aber die Befreiung von den Mächten der Sünde (Röm 6) und von der verdammenden Wirksamkeit des

[104] Vgl. grundlegend Röm 10,17; auch 1Kor 12,3, sowie 1Kor 2,4 und Phil 1,29. Zum paulinischen Glaubensverständnis in einem systematisch-theologischen Horizont s. zuletzt B. SCHLIESSER, Was ist Glaube? Paulinische Perspektiven, ThSt 3, Zürich 2011. Grundlegend u.a. G. FRIEDRICH, Glaube und Verkündigung bei Paulus, in: F. Hahn/H. Klein (Hg.), Glaube im Neuen Testament. Studien zu Ehren von Hermann Binder anläßlich seines 70. Geburtstags (FS H. Binder), BThSt 7, Neukirchen-Vluyn 1982, 93–113.

[105] So das existentialtheologische Glaubensverständnis bei R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, hg. v. O. Merk, UTB 630, Tübingen ^{9}1984, 317.

Gesetzes (Röm 8,1) gegeben. Durch den Glauben – und in der Regel dann auch durch die Taufe – bekommt der Mensch Anteil an diesem von Gott her zugewandten Heil, das seinerseits die Hoffnung auf seine eschatologische Vollendung, die Auferweckung von den Toten (1Kor 15) und die Verwandlung in die Herrlichkeit Christi (Röm 8,17; Phil 3,20f.) impliziert.

3.2.4 Zusammenfassung

Auch im paulinischen Denken ist ‚Heil' als Rettung verstanden, aus der Voraussetzung einer eschatologischen Alternative von ‚Heil' und Verderben, als Rettung aus dem Machtbereich von Sünde und Tod. Die Rede | von der σωτηρία bzw. vom σωθῆναι ist dabei verknüpft mit den von Paulus aus seiner Tradition übernommenen soteriologischen Formeln von Christi Tod ‚für uns' oder ‚für unsere Sünden' und von seiner Auferweckung, sie ist gleichfalls verbunden mit der Rede von der Rechtfertigung und Versöhnung und eignet sich daher – bei aller inneren Differenzierung – bei Paulus noch mehr als in der synoptischen Überlieferung als soteriologischer ‚Integralbegriff'.

Das in Christus erwirkte Heil ist zugleich bestimmt von dem eigentümlichen Verhältnis von ‚schon jetzt' und ‚noch nicht', das die neutestamentliche Eschatologie im Ganzen kennzeichnet.[106] Weniger als in den Synoptikern kommt bei Paulus der irdisch-leibliche Aspekt zum Tragen, wobei dies z.T. der Thematik der Paulusbriefe verdankt ist. Implizit ist v.a. in Röm 8,18–27, in der Hoffnung auf die Erlösung von der Vergänglichkeit und von dem die ganze Schöpfung einschließenden Leiden, dieser für die apokalyptische Tradition grundlegende ‚ganzheitliche', kosmische Aspekt mitgedacht. Paulinisch ist Rettung allerdings ohne den Aspekt der Rettung aus Sünde und Tod nicht zu denken. Dies schließt nicht aus, sondern ein, dass sich das Heil im Hier und Jetzt der Glaubenden gestaltend auswirken soll, im Leben der Gemeinde und in der Liebe und der Hoffnung der Einzelnen. Dennoch ist in der paulinischen Soteriologie eine Denkstruktur ausgeprägt, die das ‚Heil' unabhängig von der irdisch-leiblichen Realisierung zu erfassen vermag – dies konnte später einerseits einer problematischen ‚Spiritualisierung' Vorschub leisten, andererseits liegt darin auch eine Konsequenz der radikalen Veränderung der Denkmaßstäbe im Kreuz Christi, aufgrund dessen dem ‚Vorfindlichen' und vor Augen Stehenden gerade nicht mehr der Status des Letztgültigen zuerkannt werden darf, ja Gottes Handeln gerade im Gegensatz zu dem weltlich Vorzeigbaren verstanden werden kann.

---

[106] S. dazu jetzt J. FREY, New Testament Eschatology – An Introduction: Classical Issues, Disputed Themes, and Current Perspectives, in: J.G. van der Watt (Hg.), Eschatology of the New Testament and Some Related Documents, WUNT 2/315, Tübingen 2011, 3–32 (= Nr. 21 in diesem Band), 19f.

Es muss nach dem Gesagten nicht mehr eigens betont werden, dass das Heil auch für Paulus exklusiv von Gott ausgeht und exklusiv an Christus und sein Heilswirken gebunden ist. Ein Heil unter Absehung von Christus ist nicht zu denken, selbst Israel hat in seinem von Paulus erhofften eigenen Weg zur Rettung mit dem Parusiechristus (als seinem ‚Messias') zu tun (Röm 11,25f.). Ein ‚Heil der anderen' zu reflektieren hat in Paulus kaum einen Ansatzpunkt. Zwar kann Paulus den Heiden eine begrenzte Gottes- und Gesetzeserkenntnis zuerkennen (Röm 1–2) und wohl in manchen Passagen auch für die ‚Sünder aus den Heiden' (Gal 2,14) ein ethisches Verhalten feststellen, doch die Erkenntnis der Zuwendung und Liebe Gottes in Christus ist allein im Evangelium gege|ben, und allein dieses ist die Macht der Rettung aus den Mächten von Sünde und Tod, denen die ‚anderen' ohne Christus rettungslos versklavt bleiben (ob sie es wissen und ‚anerkennen' oder nicht).

3.3 Rettung und Leben durch den ‚Retter der Welt' nach dem johanneischen Denken

Ein letzter, hier nur noch kurz zu besprechender Schriftenkreis ist das Johannesevangelium mit den Johannesbriefen, die als die nächstliegende Verständnishilfe zum Verständnis der Aussagen des Evangeliums mit hinzugenommen werden müssen.[107] Die Wortfamilie σῴζειν / σωτηρία / σωτήρ sind hier eher selten gebraucht und treten deutlich hinter anderen Heilsaussagen zurück, insbesondere hinter der Rede vom ‚Leben' bzw. dem ‚ewigen Leben'. Das Prädikat σωτήρ begegnet als Christusprädikat in der Verbindung ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου in Joh 4,42 und 1Joh 4,14. Das Nomen σωτηρία findet sich im Evangelium nur ein einziges Mal in der prononcierten Aussage: „Das Heil kommt von den Juden" (Joh 4,22), und auch das Verbum σῴζειν bzw. σωθῆναι findet sich nur sechsmal im Evangelium und fehlt in den Briefen völlig. Dieser Wortgebrauch ist zudem relativ uneinheitlich: Die Formulierung kann für die Bitte Jesu um Verschonung bzw. Errettung aus dem Todesgeschick verwendet werden (Joh 12,27), die der johanneische Jesus bekanntlich zurückweist[108] und in Joh

[107] Zu den Grundentscheidungen meiner Johannesinterpretation s. J. FREY, Grundfragen der Johannesinterpretation im Spektrum neuerer Gesamtdarstellungen, ThLZ 133 (2008), 743–760, sowie meine Aufsatzsammlung J. FREY, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. v. J. Schlegel, WUNT 307, Tübingen 2013, dort der einführende Beitrag DERS., Wege und Perspektiven der Interpretation des Johannesevangeliums. Überlegungen auf dem Weg zu einem Kommentar, S. 3-41.

[108] Joh 12,27: πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης („Vater, rette mich aus dieser Stunde") ist die johanneische Rezeption der Bitte des synoptischen Jesus in Gethsemane, die im vierten Evangelium in Joh 12,27f. („Nein, darum bin ich in diese Stunde gekommen!") und 18,10f. („Soll ich den Becher nicht trinken, den mir mein Vater gegeben

11,12 kann das Verbum für die erhoffte Gesundung des kranken Lazarus verwendet werden, wobei diese Aussage der (nach V. 13 unverständigen) Jünger („wenn er schläft, wird es besser mit ihm werden")[109] im Sinne des Evangelisten wohl schon so ‚doppeldeutig' angelegt ist, dass der tiefere soteriologische Sinn der Lazarus-Erzählung durchscheint.[110] | In Joh 5,34 ist für das ganze Zeugnis Jesu (gegenüber seinen Zeitgenossen) der Zweck angegeben: „damit ihr gerettet werdet." Zweimal ist summarisch das Retten (der Welt!) als Ziel der gesamten Sendung Jesu angegeben, und zwar im antithetischen Gegensatz zum ‚Richten' (Joh 3,17; 12,47). Schließlich wird in der Bildrede Joh 10 im Kontext des Tür-Bildes von der Rettung gesprochen: „Wenn jemand durch mich hineingeht, wird er gerettet werden und wird ein- und ausgehen und eine Weide finden" (Joh 10,9). „Rettung" und „Heil" (hier im Bild des ‚Weide Findens') ist insofern exklusiv an Christus gebunden, der sich hier als ‚die Tür' zu einem neuen Lebens-‚Raum' (im Bild der Weide) präsentiert.[111] Dieser Beleg lässt ebenso wie der Beleg in der Lazarus-Episode erkennen, dass die Rede vom Heil (σωθῆναι / σωτηρία) bei Johannes mit dem soteriologischen Zentralbegriff des (ewigen) Lebens verschränkt ist.

3.3.1 Rettung als Ziel und Inhalt der Sendung Jesu

Dies zeigt sich in der an hervorgehobener Stelle, in der ersten Jesusrede im Evangelium (Joh 3,11–21), ja auf deren Höhepunkt präsentierten kerygmatischen Zusammenfassung und dem unmittelbar folgenden, begründend angeschlossenen Satz: „Denn so hat Gott die Welt geliebt, dass er den einzigen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe. Denn Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet

---

hat?") schroff zurückgewiesen wird. S. dazu J. FREY, Das vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker, in: T. Söding (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen, QD 203, Freiburg 2003, 60–118 (auch in: DERS, Herrlichkeit [s. Anm. 107], 239–294), 86–93.

[109] In dieser Weise übersetzt die Lutherbibel: „Herr, wenn er schläft, wird's besser mit ihm", während die Neue Zürcher Bibel das σωθῆναι nun mit „gerettet werden" wiedergibt: „Herr, wenn er schläft, wird er gerettet werden."

[110] Zur Interpretation der Lazarus-Erzählung s. J. FREY, Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117, Tübingen 2000, 403–462.

[111] Das Bild der Tür ist in Joh 10 nicht völlig kohärent gebraucht. Während es in einer polemischen Wendung in Joh 10,7f. (vgl. 10,1–5) um die Entgegensetzung des guten Hirten zu den ‚Dieben und Räubern' und um die richtige Tür zu den Schafen geht, bietet 10,9 eine Wendung des Bildes, in der es um die Tür zum Heil geht, als die sich der johanneische Jesus in betonter Ausschließlichkeit präsentiert.

werde“ (Joh 3,16f.).[112] Beide, in ihrer Grobstruktur parallelen Sätze basieren traditionsgeschichtlich auf älteren Sendungsaussagen[113], in denen der heilvolle Zweck der Sendung Jesu formuliert wurde. Joh 3,16 modifiziert diese Gemeindetradition durch die Rede vom ‚Geben‘ des Sohnes,[114] so dass über die Sendung (bzw. Inkarnation) hinaus hier be|reits ein Hinweis auf seine Hingabe in den Tod impliziert ist, die nun sehr spezifisch als Ausdruck der Liebe Gottes zur Welt prädiziert wird.[115] Joh 3,17 formuliert eine reine Sendungsaussage, in der die Intention der Sendung Jesu nun dezidiert im Sinne der *Rettung* des κόσμος (d.h. der Menschenwelt) bestimmt ist, während ein richtender, also negativer Zweck negiert wird (ohne dass freilich eine solche Wirkung der Erscheinung Jesu ausgeschlossen wäre). Doch gerade angesichts der Wahrnehmung einer solchen differenzierenden Wirkung, d.h. des Auseinandertretens von Glaube und Unglaube und damit Heil und Unheil, hält Joh 3,17 an der „Präponderanz des göttlichen Heilswillens“[116] dezidiert fest und entspricht damit der vorausgehenden Aussage der Liebe Gottes zur Welt.

In paralleler Stellung zu dieser Rettungsaussage steht in V. 16 die Rede von der Gabe der ζωὴ αἰώνιος an alle Glaubenden. Die Rettung steht dem (als Aburteilung oder Vernichtung verstandenen) Gericht ebenso antithetisch gegenüber wie die Gabe des Lebens dem eschatologischen Verderben. Was mit „Rettung“ gemeint ist, bringt der vierte Evangelist im übrigen mit seiner Rede von der Gabe bzw. vom Haben des (ewigen) Lebens zur Sprache. Dieser für Johannes ganz zentrale Heilsbegriff wird hier im Evangelium erstmals verwendet und somit eingeführt, auffälligerweise

---

[112] Zur Interpretation dieser Verse s. FREY, Eschatologie III (s. Anm. 110), 283–300.

[113] Die gemeinsame Struktur ist: Gott als Subjekt + Sendungsaussage + ἵνα-Satz + Heilsaussage. Innerhalb der johanneischen Tradition bietet 1Joh 4,9.10 den Beleg für die Formelhaftigkeit dieser Aussagen, im Hintergrund steht (direkt oder indirekt) das Schema der Sendungsaussagen aus der (vor)paulinischen Überlieferung (Gal 4,4; Röm 8,3), vgl. FREY, Eschatologie III (s. Anm. 110), 286–288; vgl. auch DERS., „God is Love.“ On the Textual Tradition and Semantics of a Core Expression of the Christian Notion of God, in: R.G. Kratz/H. Spieckermann (Hg.), Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity, FAT 2/33, Tübingen 2008, 203–227 (= Nr. 17 in diesem Band), 217f.

[114] Da der Evangelist gerne Verben ohne Präfix auch im Sinne präfigierter Verben verwendet, kann das ἔδωκεν auch im Sinne eines παρέδωκεν gelesen werden, so dass die Hingabe in den Tod hier zumindest eingeschlossen ist und nicht – wie etwa in Joh 3,17 oder 1Joh 4,9f. – eine bloße Sendungsaussage vorliegt; s. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 110), 287f.

[115] S. dazu FREY, „God is Love“ (s. Anm. 113), 214–218; auch E.E. POPKES, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus, WUNT 2/197, Tübingen 2005.

[116] So die präzise Charakterisierung bei J. BLANK, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg 1966, 88.

in einem Zusammenhang, in dem vorher zweimal von der βασιλεία τοῦ θεοῦ die Rede war (Joh 3,3.5). Dieser aus der älteren Jesustradition bekannte Heilsbegriff wird bezeichnenderweise im Johannesevangelium später nicht mehr verwendet, so dass gerade die Aussagen in Joh 3,15 und 3,16 als eine „Übersetzung" des alten jesuanischen Terminus in die johanneische Sprache und zugleich als eine Näherbestimmung des johanneischen Lebensbegriffs erscheinen müssen.[117] Dieses „Leben"[118] ist jedoch nach Johannes nicht mit dem kreatürlichen Leben identisch, es ist ein Leben, das der Mensch nicht von sich aus ‚hat' oder haben könnte, sondern allein von dem, der das Leben ‚in sich hat' (Joh 5,26), ja ‚das Leben' ist (Joh 11,25), erhalten kann. Es ist Leben aus dem Tod, Befreiung aus der Sklaverei der Sünde (Joh 8,34–36), der Gottferne. So kann der Zweck der | Sendung Jesu zusammenfassend so benannt werden, dass in ihr die Rettung der Menschen aus diesem Zustand der Gottferne und damit aus dem eschatologischen Verderben erfolgt, bzw. dass ihnen das „ewige Leben" schon jetzt (Joh 5,24) in der glaubenden Begegnung mit Jesus und seinem Wort zuteilwird. Auch wenn futurisch-eschatologische Dimensionen, nicht zuletzt die Auferweckung am letzten Tag (Joh 6,39.40.44.54; 12,48), dadurch nicht ausgeschlossen sind,[119] ist das Leben im Johannesevangelium doch als eine dezidiert gegenwärtige und nicht erst als eine am Ende, im ‚Gericht' zu empfangende Gabe verstanden.

Die Antithetik von Leben und Tod, Licht und Finsternis oder auch Wahrheit und Lüge ist dabei sowohl im Evangelium als auch in den Johannesbriefen grundlegend. Dass die Alternative zum Leben nur der Tod, zur Rettung nur das Verderben sein kann, ist für Johannes selbstverständlich – *tertium non datur*! In dieser Intoleranz des johanneischen Wahrheitsanspruchs – verbunden mit einem steilen christologischen Exklusivismus – besteht das ‚Ärgernispotential' des johanneischen Denkens, und die Exegese hat verständlicherweise, aber vergeblich versucht, dieses Denken zu ‚entschärfen'. Ein Missverständnis ist allerdings auszuräumen: Der hier sprachlich vorliegende ‚Dualismus' ist nicht einfach – wie man auf dem Hintergrund der Gnosis oder auch von Qumrantexten meinte – eine festge-

[117] S. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 110), 254–261; DERS., Evangelium (s. Anm. 108), 102–104.

[118] Zum johanneischen Lebensbegriff s. FREY, Eschatologie III (s. Anm. 110), 261–270; M. STARE, Durch ihn leben. Die Lebensthematik in Joh 6, NTA N.F. 49, Münster 2004, sowie neuerdings N. UEBERSCHAER, Theologie des Lebens. Glaube und Leben bei Paulus und Johannes, WUNT 2, Tübingen 2017 (im Druck).

[119] Dazu grundlegend (in kritischer Wendung gegen die in der Forschung beliebte Eliminierung dieser Aussagen bzw. ihre Zuordnung zu einer nachträglich ‚korrigierenden' Redaktion) FREY, Eschatologie III (s. Anm. 110), passim.

fügte, starre ‚Weltanschauung',[120] gar noch in dem Sinne, dass die Zuordnung zu Heil und Unheil bereits vorab deterministisch festgelegt wäre. Vielmehr ist die Rede von Licht und Finsternis, Tod und Leben etc. im Evangelium durchgehend in eine dynamische Bewegung eingefügt,[121] in der es darum geht, dass das Licht in die Finsternis kommt und in sie hineinscheint (Joh 1,5) und dass Menschen aus | der Finsternis zum Licht sowie aus dem Tod zum Leben kommen.[122] Diese Asymmetrie des göttlichen Rettungshandelns in Christus[123] durchzieht das Evangelium von der Aussage über die göttliche Liebe zur Welt in Joh 3,16 bis zum Abschluss des Gebets in Joh 17, demzufolge selbst der in den Abschiedsreden so negativ charakterisierte κόσμος zur Erkenntnis der Liebe Gottes in Christus, ja zum Glauben kommen soll (Joh 17,21.23).[124] Ein ‚geschlossener' Dualismus gleich welcher Provenienz liegt gerade nicht vor, vielmehr reflektiert die dualistische Sprache das faktische Problem, dass die Zeitgenossen Jesu mehrheitlich eben nicht glaubten und das Zeugnis der johanneischen Zeugen ebenfalls Ablehnung erfuhr, was Joh 12,38–40 nur durch ein ‚verblendendes' Handeln Gottes zu erklären vermag. Doch hält

---

[120] In der Forschung wurden entweder eine Herleitung aus einem gnostischen Milieu (so Rudolf Bultmann und seine Schule mit unterschiedlicher Akzentuierung) oder eine Herleitung aus dem Schrifttum von Qumran (so zunächst Karl Georg Kuhn, später etwa Roland Bergmeier) vorgeschlagen, doch stets in dem Sinne, dass mit der dualistischen Sprache die Weltanschauung eines bestimmten Milieus vorausgesetzt sei. Zu alternativen Ableitungen s. J. FREY, Licht aus den Höhlen? Der johanneische ‚Dualismus' und das Schrifttum von Qumran, in: J. Frey/U. Schnelle (Hg., unter Mitwirkung von J. Schlegel), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, WUNT 175, Tübingen 2004, 117–203 (auch in: DERS., Herrlichkeit [s. Anm. 107], 147–237); DERS., Recent Perspectives on Johannine Dualism and Its Background, in: R. Clements/D.R. Schwartz (Hg.), Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity. Proceedings of the Ninth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, StTDJ 84, Leiden 2009, 127–157.

[121] Zum Verständnis des johanneischen Dualismus s. J. FREY, Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus, in: D. Sänger/U. Mell (Hg.), Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur (FS J. Becker), WUNT 198, Tübingen 2006, 3–73 (auch in: DERS., Herrlichkeit [s. Anm. 107], 409–482), sowie POPKES, Theologie (s. Anm. 115), passim.

[122] Die Erfahrung, dass dies nicht immer gelingt, dürfe eines der großen Rätsel für die johanneische Schule gewesen sein; sie wird im Evangelium (Joh 12,38ff.) wie dann auch im ersten Brief (1Joh 2,18ff.; vgl. Joh 6,60ff.) prädestinatianisch gedeutet – als Indiz einer von Gott gewirkten Verblendung.

[123] Vgl. H. WEDER, Die Asymmetrie des Rettenden. Überlegungen zu Joh 3,14–21 im Rahmen johanneischer Theologie, in: DERS., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980–1991, Göttingen 1992, 435–465.

[124] Dazu s. POPKES, Theologie (s. Anm. 115), 342–348.

gerade gegen die hier naheliegende ‚Verfinsterung' des Gottesbildes Joh 3,17 (wie Joh 12,47) die heilvolle Zielsetzung der Sendung Jesu und die Perspektive der letztlichen Rettung der Menschenwelt fest. Noch weitergehend wagt es Joh 3,16, als Urgrund des gesamten Christusgeschehens, der Sendung (und Dahingabe) des Sohnes die vorzeitliche Liebe Gottes zu seiner Schöpfung zu postulieren, und nach 1Joh 4,9f. erwies sich gerade im Christusgeschehen jene Liebe, die nach der johanneischen Spitzenaussage in 1Joh 4,8.16 das innerste Wesen Gottes ausmacht.[125]

3.3.2 Heil „von den Juden" und für die Welt

Ein Zusammenhang ist noch eigens zu beachten: Im Kontext der Samaritaner-Episode in Joh 4 findet sich nicht nur der (einzige) Beleg von σωτηρία, sondern auch (das einzige Mal im Evangelium) das Christusprädikat σωτήρ, zumal mit der Erweiterung τοῦ κόσμου, die angesichts der sonst weithin negativen Konnotationen von κόσμος ähnlich herausragt wie die kerygmatische Spitzenaussage von der Liebe Gottes zum κόσμος in Joh 3,16. Die beiden ‚Heils'-Aussagen begegnen an hervorgehobenen Stellen und sind miteinander verknüpft:

Die Rede vom „Heil von den Juden" (Joh 4,22) findet sich im letzten Teil des Dialogs zwischen Jesus und der Samaritanerin, in dem sich Jesus abschließend durch sein ‚Ich bin' als der erwartete Messias offenbart (Joh | 4,26); das Bekenntnis der Samaritaner zu ihm als dem „Retter der Welt" findet sich in der klimaktischen Schluss-Szene, in der nach dem Jüngergespräch (V. 27–38) die samaritanischen Dorfbewohner insgesamt Jesus begegnen und ihm Glauben schenken. Dieser Glaube der Samaritaner steht in markantem Kontrast zu dem in Joh 2,23–25 mit Vorbehalt berichteten Zeichenglauben der Festbesucher in Jerusalem und zu dem letztendlichen Unverständnis des Nikodemus in Joh 3,10. Während Jesus in Jerusalem, dem religiösen Zentrum ‚der Juden'[126] und auch im jüdischen Galiläa (vgl. Joh 6) auf Unverständnis und später zunehmend auf Widerstand stößt, treten ihm die von den Juden als halbheidnisch' betrachteten und gemiedenen (vgl. Joh 4,9) Samaritaner mit offener Sympathie und Glauben entgegen. Mit diesem ‚Erfolg' des ‚Juden' (Joh 4,9) Jesus bei den Samaritanern[127]

[125] Dazu ausführlicher FREY, „God is Love" (s. Anm. 113).

[126] M.E. ist der Terminus Ἰουδαῖοι im Johannesevangelium durchgehend mit „die Juden" (d.h. in einer religiösen Konnotation) zu verstehen und nicht (abschwächend, um einer politischen Korrektheit willen) bloß geographisch im Sinne von ‚Judäern' zu fassen. Auch in Galiläa (Joh 6) steht Jesus den Ἰουδαῖοι gegenüber, und die Darstellung in Joh 9 ist in vielem wohl transparent für die Verhältnisse der Diasporasynagoge zur Zeit des Evangelisten.

[127] Zur Interpretation der Samaritanerperikope s. jetzt auch J. FREY, „Gute" Samaritaner? Das neutestamentliche Bild der Samaritaner zwischen Juden, Christen und Paganen,

bietet die Episode einen ersten Hinweis auf die spätere universale Wirksamkeit des Evangeliums unter den Heiden, die dann spätestens mit dem Kommen der ‚Griechen' in Joh 12,20 und der ‚Griechenrede' (Joh 12,23ff., insbesondere 12,32) thematisiert wird.[128] Diese Tendenz hin zur universalen Ausbreitung der Jesusbotschaft wird auch in Joh 4 deutlich und mit der christologischen Prädikation ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (Joh 4,42) markiert:

Im Gespräch mit der Samaritanerin nimmt Jesus eine klar judäische bzw. jüdische Perspektive ein und vertritt die Linie der biblischen Gottesoffenbarung, derzufolge die Samaritaner keine richtige Gotteserkenntnis besitzen. „Wir (die Juden) wissen, was wir anbeten…", denn „die σωτηρία kommt aus den Juden" (Joh 4,22). Diese Aussage ist zunächst auf die Linie der biblisch-judäischen Gottesoffenbarung bezogen, die im Johannesevangelium wie im ganzen Neuen Testament rezipiert wird (und der israelitisch-samaritanischen Traditionslinie damals wie heute entgegensteht), zum anderen und noch konkreter auf Jesus selbst, der als Irdischer ein jüdischer Mensch war und gerade hier der samaritanischen Frau in einer zeitgenössische Rollenkonventionen durchbrechenden Weise als jüdischer Mann begegnet (vgl. Joh 4,9). Zugleich gibt sich Jesus hier als | der ‚Messias' zu erkennen, der die religiösen Streitfragen – etwa um den rechten Ort der Anbetung – durch seine Weisung eschatologisch auflöst: Das heißt freilich, dass bereits in Jesu Gegenwart bzw. im Glauben an ihn die Überschreitung der Grenzen der bisherigen Kultgemeinschaften erfolgt und die wahre Verehrung Gottes nicht mehr an Jerusalem noch an den Garizim (noch an irgend einen anderen heiligen Ort) gebunden ist, sondern in Geist und Wahrheit universal möglich ist.

Diese Universalität kommt zur Sprache, wenn die zum Glauben gekommenen Samaritaner nun – in der Klimax der Episode – auch für die johanneischen Leser stellvertretend und einladend das Bekenntnis aussprechen: Dieser ist „wahrhaftig der Retter der Welt" (Joh 4,42). Dass Jesus hier und parallel dazu in 1Joh 4,14 als σωτὴρ τοῦ κόσμου prädiziert wird, bringt die Universalität seiner Sendung (in Entsprechung zur Aussage der Liebe Gottes zum κόσμος und der Intention der Rettung des κόσμος in 3,16f.) zur Sprache: Die Rettung gilt nicht nur der Welt – er ist selbst der Retter der Welt, insofern Menschen aus diesem κόσμος, d.h. der Menschenwelt, auch über den israelitisch-jüdischen Rahmen hinaus zum Glauben an ihn gelangen und darin am Heil bzw. am „ewigen Leben" An-

---

in: J. Frey/U. Schattner-Rieser/K. Schmid (Hg.), Die Samaritaner und die Bibel, Studia Samaritana 7, Berlin 2012, 203–233.

[128] Vgl. ausführlich J. FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium, in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hg.), Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden, WUNT 70, Tübingen 1994, 228–268 (auch in: DERS., Herrlichkeit [s. Anm. 107], 297–338).

teil bekommen: erst Samaritaner, dann die ‚Griechen' (Joh 12,20; vgl. 7,35f.) und – durch sie erzählerisch repräsentiert – letztlich „alle", in universaler Weite, nicht zuletzt die Leserinnen und Leser des Evangeliums in der kleinasiatischen Diaspora. Die Prädikation σωτήρ*,* die in der LXX allein Gott zukommt,[129] wird einmal bei Paulus (Phil 3,20 für den Parusiechristus) und dann erst in den ntl. Spätschriften auf Christus übertragen. Sie reklamiert für ihn ein Prädikat, das in der hellenistisch-römischen Welt nicht nur in Ehrendekreten für Wohltäter und Herrscher, sondern auch für Gottheiten wie Asklepios verwendet wurde. Ob und inwiefern der johanneische Gebrauch auf eine dieser Verwendungsweisen bezogen werden soll, bleibt im Text offen – deutlich ist jedoch, dass Christus als der σωτὴρ τοῦ κόσμου allen anderen vermeintlichen Rettern ihre Würde streitig macht: Er ist *wahrhaftig* der Retter der Welt, wie auch seine Herrschaft auf einer ganz anderen Ebene als die des Kaisers steht und sein Heil das von anderen Herren gewährte bei weitem überragt. Diese Exklusivität gründet in der christologischen Exklusivität, in der Jesus als der ‚Einziggezeugte' (Joh 1,14.18) die gültige Offenbarung des sonst und ohne ihn nicht erkennbaren Gottes (Joh 1,18), ja in der Einheit mit dem Vater (Joh 10,30) dessen (einziges und wahres) Bild ist. Dies ist der sachliche Anspruch der johanneischen Texte, der keine Relativierung duldet: Die – für heutige Religionsdialoge ärgerliche – christologische Exklusivität lässt sich theologisch verantwortlich nicht umgehen. |

4. Einige abschließende Thesen

So vielfältig die Bilder und Vorstellungen des Heils im NT auch sind, in einigen zentralen Aspekten besteht zwischen den neutestamentlichen ‚Hauptzeugen' - der synoptischen Jesusüberlieferung, der paulinischen und der johanneischen Theologie – sachliche Übereinstimmung:

1. Heil ist im NT primär als *Errettung* verstanden aus einem Zustand des Unheils, der einerseits als für die Gegenwart kennzeichnend verstanden wird und andererseits als eschatologisches Verderben bedrohlich vor Augen steht. Sünde und Tod sind die beherrschenden Unheilsmächte, und in den Synoptikern sind die Besessenheiten und Krankheiten ebenso Zeichen des Unheils, dem Gottes Heil machtvoll entgegentritt. Hier zeigt sich deutlich der Vorstellungshorizont der frühjüdischen Apokalyptik im Hintergrund der neutestamentlichen Soteriologie. Mit ihr kommt die sachliche Einsicht zum Ausdruck, dass die Rettung etwas ist, das der Mensch nicht bewerkstelligen kann und das dem Menschen und dieser Welt von Gott her

[129] Vgl. auch Weish 16,7.

bzw. von Christus her zukommen muss, eben weil der Zustand von Welt und Mensch derartig im Unheil verstrickt ist, dass sich dieses nicht durch menschliches Wollen und Wirken, durch Erziehung, Moral oder ‚Weltverbesserungs'-Aktivismus beheben lässt.

2. Biblisch-theologisch ist zu bedenken, dass die Heilsaussagen v.a. auf alttestamentlich-jüdischer Grundlage gegenüber einer naheliegenden ‚Spiritualisierung' sperrig sind. Die *leibliche Konkretheit* des Heils wird in den Heilungen Jesu festgehalten (und ist, wenn man die Fortwirkung des Heilungsauftrags Jesu im frühen Christentum einbezieht) auch später in vielfältiger Weise noch wahrgenommen worden. Es ist zutreffend (und eine aus dem Kreuzesgeschehen folgende sachliche Einsicht), dass Heil nicht in seinen irdischen (physischen, sozialen oder politischen) Realisierungen aufgeht und nicht an diesen gemessen oder verifiziert werden kann. Umgekehrt wäre eine Einschränkung der Rede vom Heil auf den Aspekt von Sünde und Vergebung bzw. auf die Dimension eines bloß ‚jenseitigen' Heils eine im Rahmen des gesamtbiblischen Denkens nicht zu verantwortende Verkürzung.

3. Heil ist nach neutestamentlichem Zeugnis klar *theozentrisch* als ein von Gott gewirktes, gewährtes und geschenktes zu verstehen. Dies gilt sowohl für die synoptische Rede von der Nähe der βασιλεία in Jesu Wirken als auch für die paulinische und johanneische Rede von der Rettung durch die Sendung Jesu (Joh 3,16) oder durch den Parusiechristus (Röm 11,26 u.a.). Es ist Gottes Heil, das sich unter den Menschen ereignet bzw. zu den Menschen gelangt, und nicht zuletzt die biblischen Aussagen über die eschatologische Vollendung (1Kor 15,28; Apk 21,1–5) halten diesen Horizont fest.

4. Dabei ist von den Synoptikern über Paulus bis zu Johannes völlig klar, dass dieses Heil *allein durch Christus* bzw. in dem von Gott ausgehenden Christusgeschehen ermöglicht ist und durch ihn bzw. in seinem Namen gegeben wird (Apg 4,12) und dass allein in der glaubenden Verbindung mit ihm eine Teilhabe an diesem Heil denkbar ist.

5. Ein *‚Heil der anderen'* kommt im Neuen Testament insofern kaum ins Blickfeld. Es ist m.E. auch durch das neutestamentliche Gesamtzeugnis schwerlich als Thema des theologischen Nachdenkens zu begründen. Die ‚anderen', in neutestamentlicher Sprache die ‚Heiden', sind darauf gewiesen, sich von den Göttern bzw. ihrer religiösen Praxis weg und dem einen und wahren Gott Israels bzw. dem Messias und Gottessohn zuzuwenden. Der neutestamentlich gewiesene Weg zu dem (von Gott gewollten) Heil dieser ‚anderen' ist insofern die Mission. Zwar mag den ‚anderen' nach einzelnen neutestamentlichen Aussagen eine (eingeschränkte) Gottes- und Gesetzeserkenntnis zukommen, aber das (eschatologisch verstandene) Heil ist neutestamentlich exklusiv an die Gottesherrschaft bzw. an das Evange-

lium und an den Namen Jesu gebunden. Den Anliegen einer (post)modernen Religionstheologie setzt das NT schroffsten Widerstand entgegen, und eine christliche Theologie, die sich dem identitätsstiftenden Grundzeugnis verpflichtet weiß, kann diese Exklusivität nicht preisgeben, wenn sie damit nicht auch ihre christliche Identität preisgeben möchte. Weder die phänomenologische Vergleichung der Heilsvorstellungen noch die Konstruktion einer Inklusion der ganzen Schöpfung über das Konstrukt eines kosmischen Christus kann dazu führen, dass ein Heil an Christus vorbei, als valide anerkannt werden könnte.

6. Eine Ausnahme bietet allenfalls *Israel*, dessen besonderes Gottesverhältnis im NT in unterschiedlicher Weise bedacht wird. Polemische Bestreitung traditioneller Heilsansprüche steht dabei neben der demütigen Trauer über die mehrheitliche Nichtanerkennung des Messias Jesu durch seine jüdischen Zeitgenossen. Der – im Unterschied zu anderen, in der konflikthaften Begegnung verbleibenden Aussagen – am weitesten reichende Ansatz bei Paulus (Röm 9–11) spricht von einer eschatologischen Rettung ganz Israels. Dabei ist bemerkenswerterweise weder von ‚Bekehrung' noch von Mission die Rede, sondern von einer nicht näher explizierten Rettung ‚ganz Israels', die vom Parusiechristus erhofft wird.

16. „Himmels-Botschaft“

Die neutestamentliche Rede vom Himmel und ihre kerygmatische Funktion

1. ‚Himmelsvergessenheit‘ in der neutestamentlichen Exegese?

Sichtet man die Titel der neutestamentlichen Fachpublikationen, so scheint der Himmel ein fast vergessenes und oft nur verlegen aufgegriffenes Thema zu sein.[1] Zwar kennt die säkulare (und erst recht die kirchliche) Alltagssprache viele Redewendungen um den ‚Himmel‘, und in kulturgeschichtlicher Perspektive strahlen Himmelsvorstellungen – von den alten Ägyptern bis zur mittelalterlichen Literatur und Kunst – große Faszination aus.[2] Auch Alttestamentler beschreiben zunehmend unbefangener die kosmologischen Vorstellungen in und hinter den alttestamentlichen Texten,[3] dasselbe gilt für Interpreten der frühjüdischen Literatur,[4] nur im Blick auf das Neue Testament scheint nach wie vor weithin *Verlegenheit* hinsichtlich

---

[1] S. aber Band 20 (2005) des Jahrbuchs für Biblische Theologie (Neukirchen-Vluyn 2006), für den der vorliegende Beitrag verfasst wurde.

[2] S. etwa B. LANG/C. MCDANNEL, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, ES1586, Frankfurt 1990; J.B. RUSSELL, A History of Heaven. The Singing Silence, Princeton 1997; J.E. WRIGHT, The Earthly History of Heaven, New York/Oxford, 2000; J.L. WALLS, Heaven. The Logic of Eternal Joy, New York 2002.

[3] S. etwa die Beiträge in dem Sammelband B. Janowski/B. Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, FAT 32, Tübingen 2001; weiter H. GESE, Die Frage des Weltbildes, in: DERS., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen ³1989, 202–222; C. HOUTMAN, Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung, OTS 30, Leiden 1993; B. LANG, Art. Weltbild, NBL 3 (2001), 1098–1105.

[4] Vgl. J.J. COLLINS, The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity, New York 1984; M. ALBANI, Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch, WMANT 68, Neukirchen-Vluyn 1994; G.W.E. NICKELSBURG, 1Enoch I. Chapters 1–36, Hermeneia, Minneapolis 2001, 37–57 („Worldview and Religious Thought“); J. FREY, Zum Weltbild des Jubiläenbuchs, in: M. Albani/J. Frey/A. Lange (Hg.), Studies in the Book of Jubilees, TSAJ 65, Tübingen 1997, 261–292.

der Himmelsvorstellungen zu herrschen.[5] Diese | Verlegenheit ist offenbar dort am größten, wo es um die zentralen und verbindlichen Zeugnisse des christlichen Glaubens geht, galt doch in der neueren Theologie weithin die Maxime, die christliche Verkündigung von ‚weltbildhaften' Zügen freizuhalten und dem ‚modernen Menschen' keine Züge einer (natur)wissenschaftlich ‚überholten' Vorstellungswelt ‚zuzumuten'. Wenn das ‚mythische' Weltbild als überholt und auf ihm basierende Aussagen wie etwa von Jesu ‚Himmelfahrt' schlechterdings als „erledigt"[6] gelten konnten, dann musste sich auch um die neutestamentlichen Aussagen über den Himmel Verlegenheit ausbreiten. Der oft gesuchte Ausweg, der aber das Problem nicht löste, war, die Rede vom Himmel ‚auf die Erde zu holen', auf die menschliche Existenz oder das soziale Miteinander zu beziehen – frei nach dem Motto: „Was steht ihr da und seht zum Himmel?" (Apg 1,11)[7] – Auf die Erde, das Diesseits kommt es an![8]

Ob eine solche Umdeutung oder gar die Vernachlässigung der neutestamentlichen Aussagen sachgemäß ist, kann bezweifelt werden. Immerhin redet das Neue Testament in großer Breite und Dichte vom ‚Himmel', vom Gebet zum Vater „*in den Himmeln*" (Mt 6,9) und der Rede von der „Königsherrschaft *der Himmel*" im Mt bis zur Rede vom „*neuen Himmel*" und

---

[5] Vgl. die Lexikonartikel G. V. RAD/H. TRAUB, Art. Οὐρανός κτλ., ThWNT 5 (1954), 496–543; U. SCHOENBORN, Art. Οὐρανός, EWNT 2 (1981), 1328–1338; H. BIETENHARD/A. LUMPE, Art. Himmel, RAC 15 (1991), 173–212; M.G. REDDISH, Art. Heaven, ABD 3 (1992), 90f.; J.D. TABOR, Art. Heaven, Ascent to, ABD 3 (1992), 91–94; H. BIETENHARDT, Art. Himmel/Hölle, TBLNT^2 1 (1997), 953–972; M. HUTTER, Art. Heaven, DDD^2 (1999), 383–390; DERS., Art. Heaven and Earth, DDD^2 (1999), 390f. Daneben existieren nur wenige thematische Beiträge zum Neuen Testament: Nach 50 Jahren immer noch ein Standardwerk ist H. BIETENHARD, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, WUNT 2, Tübingen 1951; s. weiter C.R. SCHOONHOVEN, The Ambivalent Concept of Heaven in the New Testament, Diss. Basel 1952; A. CODY, Himmel im Neuen Testament, Concilium 143 (1979), 37–45; U.W. MAUSER, ‚Heaven' in the World View of the New Testament, HBT 9/2 (1987), 31–51; weiter Studien zu einzelnen Motiven: F. LENTZEN-DEIS, Das Motiv der „Himmelsöffnung" in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments, Bib. 50 (1969), 301–327; G. LOHFINK, Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas, StANT 36, Würzburg 1971; C. ROWLAND, The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity, New York 1982; weiter Studien zu Einzeltexten.

[6] So R. BULTMANN, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, BEvTh 96, München ^{2}1985, 15.

[7] So etwa der Titel eines Buches von Margot Käßmann (M. KÄSSMANN, Was steht ihr da und seht zum Himmel. Predigten und Aufsätze, Hannover ^{3}2000). Das Zitat aus Apg 1,11 wird hier – gegen seinen Sinn – zum Leitmotiv eines sozialethisch orientierten Christentums verwendet.

[8] Eine solche, den Blick zum Himmel abwertende Implikation lässt sich freilich aus Apg 1,11 nicht entnehmen, dort werden die Jünger vielmehr in ganz ‚mythologischer' Weise auf die zu erwartende Parusie vom Himmel gewiesen.

der „*neuen Erde*“ in Apk 21,1. 273mal begegnet das Substantiv οὐρανός im Neuen | Testament[9], am dichtesten bei Mt (82mal), in der Apk (52) und im 2Petr (6), aber auch in Kol (5), Eph (4), Hebr (10) und Lk/Apg (35+26) wird der Himmel überdurchschnittlich häufig erwähnt. Dabei dominiert bei Mt (55) und im 2Petr (5), aber auch im Kol (3), Eph (4) und Hebr (7) die pluralische Form οὐρανοί, die zumindest in einigen Schriften (wenngleich kaum im 2Petr) auf den hebr. Dual שמים zurückweist. Hingegen gebraucht z.B. Paulus nur einmal (2Kor 5,1) den Plural, und das Joh verwendet ausschließlich den besser gräzisierten Singular.[10] Mit dem Terminus verbinden sich freilich unterschiedliche Sinngehalte. Während in manchen Aussagen ‚Himmel‘ geradezu als Chiffre für die Rede von Gott selbst verwendet wird, bezeichnen andere Passagen mit ‚Himmel‘ das Firmament oder unterschiedlich vorgestellte kosmologische Strukturen, die ihrerseits wieder metaphorisch verwendet werden können. Eine einheitliche Himmelsvorstellung oder ein einheitliches ‚Weltbild‘ des Neuen Testaments gibt es nicht.[11]

Hinter der ‚weltbild-kritischen‘ Tendenz der neutestamentlichen Exegese stehen jedoch noch zwei weitere Beobachtungen, deren Auswertung jedoch keineswegs zwingend die oben skizzierte Konsequenz nahelegt.

a) Zum einen scheinen die neutestamentlichen Texte, verglichen mit Texten aus der jüdischen Apokalyptik,[12] den Qumranfunden, der späteren Hekhalot-Literatur oder auch gnostischen Zeugnissen, relativ wenig an der ‚spekulativen‘ Erfassung himmlischer Welten interessiert zu sein, jedenfalls werden deren Details nur selten und – selbst in Apk und Hebr – kaum systematisch beschrieben. Wir erhalten lediglich Teile eines Weltbildes, und auch wenn gelegentlich erkennbar ist, dass die Vorstellungen der neutestamentlichen Autoren teilweise detaillierter gewesen sein müssen, sahen sie doch offenbar keinen Anlass zu einer weiter reichenden Darstellung ihrer weltbildhaften Voraussetzungen. Oft wurden neutestamentliche Texte und Zeugen angesichts der ‚Keuschheit‘ ihrer Darstellung positiv von den vermeintlich ‚phantastischen‘ Darstel|lungen der jüdischen und der späteren christlichen Apokalyptik abgehoben, die dann als bloße Erzeugnisse menschlichen Wunschdenkens gegenüber der eigentlich göttlichen Offen-

---

[9] Zahlen nach der Konkordanz-Software ‚Accordance‘. Ich verzichte hier auf die Nennung von Derivaten und von anderen, dem Wortfeld ‚Himmel‘ zugehörigen Termini.

[10] Zu dieser Differenz, die bereits im antiken Judentum zu belegen ist, s. J.T. PENNINGTON, „Heaven“ and „Heavens“ in the LXX. Exploring the Relationship Between שמים and Οὐρανός, BIOSCS 36 (2003), 39–59.

[11] So mit Nachdruck BIETENHARD, Welt (s. Anm. 5), 257; vgl. MAUSER, Heaven (s. Anm. 5), 34.

[12] Vgl. etwa die ältere Henochliteratur und die an sie anschließende Gattung der ‚kosmischen‘ bzw. ‚Himmelsreisen‘, s. dazu. M. HIMMELFARB, Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses, Oxford 1993.

barung abgewertet wurden.[13] Um Jesus, Paulus und Johannes „vor der Apokalyptik zu retten“[14], deutete man die apokalyptischen Züge, die sich auch bei ihnen finden,[15] auch die Himmelsvorstellungen, als bloß übernommene jüdische Ideen, als Adaption an das Vorstellungsvermögen der einstigen Hörer oder als marginale, leicht abstreifbare Schale um den weltbildneutralen ‚Kern‘ des Evangeliums bzw. als eine in existentialer, ‚entmythologisierender‘ Interpretation zu erfassende, mythologische Vorstellung.[16]

Mittlerweile dürfte allerdings weithin akzeptiert sein, dass auch die von einem Autor aus der Tradition oder aus seiner Umwelt lediglich ‚übernommenen‘ Vorstellungen als Bestandteil der Sinnwelt seiner Texte ernst zu nehmen sind. Im Übrigen hat die vertiefte hermeneutische Reflexion über das antike Weltbild (etwa im Alten Testament und Frühjudentum)[17] deutlich werden lassen, dass man dieses durchaus nicht als ‚naiv‘ oder ‚primitiv‘ ansehen sollte, vielmehr bietet es – ausgehend von der menschlichen Wahrnehmung – einen hochdifferenzierten Symbolkosmos. Auch die kosmologischen und eschatologischen Vorstellungsgefüge z.B. der apokalyptischen Texte wären völlig missverstanden, wenn | man in ihnen lediglich Auswüchse spekulativer Phantasie sehen wollte. Vielmehr zeigen sich in ihnen oft eindeutig theologische Interessen, und die apokalyptische Symbolwelt dürfte mit ihrer bildhaften Sprache ganz wesentlich zur Welt-

---

[13] Vgl. zur Bewertung der jüdischen Apokalyptik in der neutestamentlichen Wissenschaft W. ZAGER, Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlichen Forschung, EHS.T 358, Frankfurt 1989; jetzt auch J. FREY, Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik, in: M. Becker/M. Öhler (Hg.), Apokalyptik als Herausforderung neutestamentliche Theologie, WUNT 2/214, Tübingen 2005, 23–94 (= Nr. 3 in diesem Band).

[14] So das Diktum bei K. KOCH, Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie, Gütersloh 1970, 55.

[15] S. zu Jesus s. FREY, Apokalyptik (s. Anm. 13); zu Paulus s. M. HENGEL, Paulus und die frühchristliche Apokalyptik, in: DERS., Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III, WUNT 141, Tübingen 2002, 302–417; zum johanneischen Kreis J. FREY, Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117, Tübingen 2000, 23–45 u.ö.

[16] Ein Beispiel dieser entmythologisierenden Interpretation ist der Artikel von U. Schoenborn im EWNT (SCHOENBORN, Art. Οὐρανός [s. Anm. 5]). Demnach komme es darauf an, „in dem Wort [Himmel] weniger das spekulativ Weltbildhafte zu suchen als vielmehr die in den theol. Reflexionen ausgedrückten Mitteilungen über Menschen, Welt und die Beziehungen zu dem, worauf alles angewiesen ist, zu erkennen“ (1329). So richtig dies alles sein mag, lassen sich doch die raum-zeitlichen Vorstellungen und Bilder nicht einfach ignorieren.

[17] S. dazu den Überblick bei B. JANOWSKI, Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze, in: Janowski/Ego (Hg.), Weltbild (s. Anm. 3), 3–26; grundlegend auch GESE, Frage (s. Anm. 3), 202–222.

orientierung und Krisenbewältigung ihrer Trägerkreise beigetragen haben.[18] Doch trotz dieser Veränderungen der hermeneutischen ‚Großwetterlage' ist die ‚Himmelsvergessenheit' der neutestamentlichen Exegese noch immer fast ungebrochen.

b) Eine zweite Beobachtung koinzidiert mit der ersten: Neutestamentliche Texte reden gelegentlich vom ‚Himmel', ohne damit in erster Linie eine kosmologische ‚Lehre' über den Himmel oder die himmlische Welt zu intendieren – vielmehr im Interesse von Aussagen über Gott, Christus, das Heil, die Gemeinde oder die mit dem Heil gesetzte eschatologische Hoffnung. Diese Tatsache schließt jedoch nicht aus, dass auch die Rezeption der in der frühjüdischen oder paganen Umwelt gegebenen Himmelsvorstellungen sachlich von Bedeutung ist. Auch diese Elemente gehören zum Deuteinventar der neutestamentlichen Autoren und lassen sich nicht ohne Verkürzung übergehen oder im Stil einer ‚neuen Allegorese' auf rein immanente oder nur existentielle Sachverhalte beziehen.

Der Befund bietet Anlass, das Inventar, der neutestamentlichen Himmelsaussagen aufs Neue zu sichten, nicht nur ihre Sachgehalte, sondern auch ihre jeweilige Aussageintention und Sprachgestalt zu würdigen, um den Sprachgewinn zu beschreiben, den die Rede vom Himmel für die theologischen Diskurse möglicherweise bereithält.

2. Die neutestamentliche Rezeption von Himmelsvorstellungen

Bevor daher im Folgenden vom Gebrauch der Rede vom ‚Himmel' für christologische, soteriologische, ekklesiologische oder eschatologische Sachverhalte gehandelt werden kann, ist zu zeigen, dass das Neue Testament in all seinen Schichten Himmelsvorstellungen aus seiner (zunächst jüdischen, dann aber auch griechisch-römischen) Umwelt voraussetzt.[19] Diese werden jedoch nirgends in einem geschlossenen Zusammenhang vorgestellt: Keine Schrift, nicht einmal die Apk, bietet eine Himmelstopographie im Stil der Himmelsreisen des Wächterbuches (1Hen 17–36) oder Details über Engelklassen (wie etwa 2Hen 19–22), obwohl derar|tige Vorstellungen an mehreren ntl. Stellen vorausgesetzt werden. Wo man die sporadischen Notizen im Lichte der breiteren Beschreibungen der frühjüdischen Traditionen systematisiert, ist das Anliegen der neutestamentlichen Texte kaum angemessen getroffen.

Fraglos setzen die Texte einige *Grundanschauungen* voraus: Wie im AT (Gen 1,1) meint die Dualität von ‚Himmel und Erde' die ganze, von Gott geschaffene Welt (Mt 5,18; 11,25; 24,35p; 28,18; Mk 13,31par; 1Kor 8,5;

---

[18] S. dazu etwa NICKELSBURG, 1Enoch I (s. Anm. 4), 37–57.

[19] S. dazu BIETENHARD, Art. Himmel/Hölle (s. Anm. 5), 960f.

Eph 1,10; Kol 1,16; Jak 5,12)[20]. Daher ist auch der Himmel nicht ewig, sondern er wird als Teil der Schöpfung Gottes mit ihr vergehen (Mk 13,31pp; Hebr 12,26; 2Petr 3,7.10.13; Apk 20,11). Als Firmament ist der Himmel natürlich ‚oben', [21] und man betet mit Blick zum Himmel (Mk 6,41; 7,34; Joh 17,1) oder mit erhobenen Händen (1Tim 2,8). Denn der Himmel ist in erster Linie Gottes Wohnstatt: dort wird Gott selbst (vgl. Mt 5,16; 6,1.9.12 etc.), sein Thron (Hebr 8,1; Apk 4–5), sein Palast (Joh 14,2) oder auch sein himmlischer Tempel (Hebr 9,24 u.ö.) lokalisiert.[22] Eine Stimme vom Himmel ist Gottes Stimme (Mk 1,11pp; Joh 12,28; Apg 11,9; Apk 10,4; 11,12; 18,4)[23], und Gottes Offenbarung, sein Geist (Mk 1,10pp.), aber auch sein Zorn (Röm 1,18; vgl. Lk 17,29) kommen vom Himmel. So kann ‚Himmel' in Teilen der Überlieferung (v.a. bei Mt) – gemäß einer jüdischen Praxis – zum metonymischen Ersatz für die Nennung Gottes selbst werden (vgl. auch Mk 11,30; Lk 15,7) – eine Redeweise, die sich von der Vorstellung vom Himmel als Firmament und ‚Raum' deutlich unterscheidet, so sehr sie davon abhängig ist.

Natürlich kommen auch Sonne und Regen - als Gaben Gottes - vom Himmel (Mt 5,45; Apg 14,17), ohne dass im Neuen Testament ein Interesse an der Erklärung meteorologischer Erscheinungen bestünde. Auch die kosmologische Vorstellung, dass die Sterne | am Firmament befestigt sind und bei endzeitlichen Erschütterungen auf die Erde fallen können, wird mehrfach aufgenommen (Mk 13,25; Apk 6,13; 8,10; 12,4). Gelegentlich ist auch von Zeichen am Himmel die Rede (Apk 12,1ff.; vgl. Mt 2,1ff.), vermutlich im Wissen um astrologische Bezüge,[24] aber ein spezifisches Interesse an solchen Dimensionen besteht kaum.[25]

---

[20] Gelegentlich treten noch das Meer (Apg 4,24; 14,15; Apk 14,7) oder die Unterwelt (Phil 2,10; Apk 5,3) auf, so dass mehrgliedrige Formeln entstehen – auch das ist atl. vorgegeben.

[21] Zu dieser der Kognition durch Erfahrung vorgegebenen spatialen Metaphorik s. R. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10, WUNT 171, Tübingen 2004, 228–231.

[22] Nach einer anderen Aussageweise gilt der Himmel selbst als Gottes Thron (Mt 5,34; Apg 7,49; vgl. Jes 66,1), so dass Gottes Überlegenheit noch deutlicher wird.

[23] In der Apk erheben auch noch andere himmlische Wesenheiten ihre Stimme, so der erhöhte Christus (Apk 3,20), ein Deuteengel (Apk 1,10; 4,1 etc.), andere Engel (Apk 5,2; 10,3), die Wesen um Gottes Thron (Apk 5,11f.) oder auch die Erlösten (Apk 7,10). Gottes Stimme vernimmt der Seher aus dem himmlischen Tempel (Apk 16,1).

[24] S. zu Apk 12 J. FREY, Die Himmelskönigin, die Sonnenfrau und die Johannesapokalypse. Zum mythologischen Hintergrund und zur textpragmatischen Funktion eines wirkmächtigen Bildmotivs, Wiener Jahrbuch für Theologie 5 (2004), Münster 2005, 95–112, 105ff.

[25] Die konsequent astrologische Deutung der Apk durch B.J. MALINA, On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys, Peabody 1995 (dt.: Die Of-

Die meisten ntl. Texte teilen auch die Vorstellung, dass im Himmel als der Wohnstatt Gottes Engel als seine Diener und Boten zugegen sind (Mt 18,10; 22,30; Mk 12,25; 13,32; 1Petr 3,22) oder dass diese von dort herabkommen, um ihre Aufträge auszuführen und auch dorthin wieder zurückkehren (Mt 28,2; Mk 13,27pp; Lk 2,15; 22,43; Joh 1,51, Gal 1,8; 2Thes 1,7; Apk 10,1; 18,1; 20,1). Die Apokalypse kann selbst von einem himmlischen „Heer" (Apk 19,14) und von einem „Krieg" im Himmel sprechen (Apk 12,7), der sich zwischen den Engelheeren Michaels und Satans ereignet. Doch so sehr der Satan ursprünglich – vor seinem ‚Sturz' (Lk 10,18; Joh 12,31; Apk 12,12) – zum Kreis der himmlischen Mächte gehört, werden in den neutestamentlichen Texten böse Mächte in aller Regel nicht im Himmel als dem Bereich Gottes, sondern nur im Luftraum ‚unter' dem Himmel lokalisiert (Apg 7,42; Eph 2,2; 3,10; 6,12) – womit sich wieder andere weltbildhafte Vorstellungen verbinden.[26]

Doch damit stehen wir bereits vor notwendigen *Differenzierungen*, die hier nur eklektisch und – in Anbetracht des Quellenbestandes – sehr skizzenhaft erfolgen können. Wesentlich ist zunächst nur, dass Himmelsvorstellungen in unterschiedlichen Ausprägungen alle Schichten der Überlieferung durchzieht. Dies soll exemplarisch an der synoptischen Tradition, dem vierten Evangelium der paulinisch-deuteropaulinischen Überlieferungslinie, dem Hebräerbrief und dem Zweiten Petrusbrief gezeigt werden. Andere Schriften, v.a. die an Aussagen über den Himmel besonders reichhaltige Apk, können hier übergangen werden.[27] |

a) Der irdische Jesus und die synoptische Tradition

Obwohl die Rede vom ‚Himmelreich' (βασιλεία τῶν οὐρανῶν; aram. מלכותא דשמיא) nach breitem Konsens nicht der *ipsissima vox* Jesu angehört, sondern auf deren Umformung in judenchristlichen Kreisen zurückgeht,[28] findet sich die Umschreibung Gottes durch ‚Himmel', schon in der älteren Jesustradition, etwa im Disput um Jesu Vollmacht Mk 11,30par.[29] oder in

fenbarung des Johannes. Sternvisionen und Himmelsreisen, Stuttgart 2002) kann keinesfalls überzeugen und ist letztlich als eine haarsträubende (und populistische) Missdeutung anzusehen.

[26] S. dazu R. SCHWINDT, Das Weltbild des Epheserbriefes. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Studie, WUNT 148, Tübingen 2002, 362ff.

[27] S. dazu auch M. KARRER, Himmel, Millennium und neuer Himmel in der Apokalypse, JBTh 20 (2005) (s. Anm. 1), 225–259.

[28] Dazu U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus I. Mt 1–7, EKK 1/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn [5]2002, 203; J. JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 100f.

[29] Die Gegenfrage Jesu, ob die Johannestaufe ‚vom Himmel' oder ‚von den Menschen' war, könnte gerade in ihrer christologischen Zurückhaltung authentisch sein. Zur Diskussion s. R. PESCH, Das Markusevangelium II. Einleitung und Kommentar zu Kap.

dem Wort von der „Freude im Himmel“ Lk 15,7 (vgl 15,10: „vor den Engeln Gottes“; auch 15,18.21). Und auch wenn die Gebetsanrede „Vater unser *im Himmel*“ ebenso wie der Zusatz „wie im Himmel, so auf Erden“ nur in der matthäischen, nicht in der lukanischen Version des Vaterunsers begegnet,[30] reicht die Rede vom Himmel mit den zugehörigen Vorstellungen vielfältig in die älteste Jesustradition zurück. Am deutlichsten – und am ‚mythologischsten‘ – ist die Vorstellung in dem eigentümlichen ‚Visionsbericht‘ Jesu Lk 10,18, in dem Satans Sturz vom Himmel, d.h. die eschatologische Entmachtung des Bösen, als *perfectum* proklamiert wird.[31] Ungeachtet der Frage, wo eine solche Vision im Leben Jesu lokalisiert werden kann,[32] entspricht ihr Sachgehalt den Aussagen der Beelzebul-Perikope (Mk 3,22–27 par Lk 11,14–23) und der Rede von den durch Gottes Finger geschehenden Exorzismen Jesu (Lk 11,20), in denen die Gottesherrschaft gegenwärtig manifest wird. Das Lo|gion nimmt ein umfassenderes Bildinventar auf, es dokumentiert somit ein „apokalyptisches Basiswissen“ Jesu,[33] das freilich nicht weiter ausgebreitet wird.[34] Dies bestätigt auch der angesichts seiner sprachlichen Gestalt wohl authentische[35]

8,27–16,20, HThK 2/2, Freiburg ³1984, 212; J.P. MEIER, A Marginal Jew II. Mentor, Message, and Miracles, New York 1994, 163–167.

[30] S. dazu K.G. KUHN, Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim, WUNT 1, Tübingen 1950, 34f.; JEREMIAS, Theologie I (s. Anm. 28), 188–192.

[31] S. dazu die Diskussion bei J. BECKER, Jesus von Nazareth, Berlin 1996, 131–133; ausführlich J.U. KALMS, Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12, WMANT 93, Neukirchen-Vluyn 2001, 207–234. Die Authentizität des Logions ist m.E. kaum bezweifelbar, da frühjüdische Parallelen den Satanssturz erst zukünftig erwarten, aber auch zu urchristlichen Aussagen eine deutliche Differenz besteht. Diese spiegelt wohl das spezifische Vollmachtsbewusstsein Jesu (s. BECKER, Jesus [s. Anm. 31], 132). Eine Gemeindebildung hätte den Satanssturz eher auf die Sendung Jesu oder auf seine Inthronisation bezogen (vgl. die Parallelen Joh 12,31 und Apk 12,7ff.).

[32] Vermutet wird ein Zusammenhang mit Jesu Taufe (Mk 1,9–11), s. J. MARCUS, Jesus’ Baptismal Vision, NTS 41 (1995), 512–521; vgl. auch U.B. MÜLLER, Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu, ZThK 74 (1977), 416–448, 423–427.

[33] So mit Recht M. EBNER, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess, HBS 15, Freiburg 1998, 417.

[34] Angesichts der Rede vom Satan ist es allerdings kaum angemessen zu behaupten, dass Jesu Weltbild „ansonsten ... monistisch“ sei (BECKER, Jesus [s. Anm. 31], 132).

[35] S. die Argumentation bei BECKER, Jesus (s. Anm. 31), 78–80; weiter M. HENGEL, Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in: ders./A.M. Schwemer (Hg.), Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien, WUNT 138, Tübingen 2001, 81–131, 86; M. REISER, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund, NTA.NF 23, Münster 1990, 210ff.; B. GREGG, The Historical Jesus and the Final Judgment Sayings in Q, WUNT 2/207, Tübingen 2006.

Weheruf über Kafarnaum Lk 10,15 / Mt 11,23, in welchem diesem Ort anstelle der ‚Erhöhung' zum Himmel der Abstieg in die Hölle, d.h. das eschatologische Gericht, angedroht wird. Dieses Logion nimmt – vielleicht im Anklang an Jes 14,13–15 – die Vorstellung von Himmel und Unterwelt in ihren eschatologischen Dimensionen auf. Ebenfalls in diesen Zusammenhang gehören die Worte vom Menschensohn, die m.E. dem irdischen Jesus nicht vollständig abgesprochen werden können.[36] Unter ihnen bietet Lk 12,8f. einen Beleg für die Vorstellung eines himmlischen Forums „vor den Engeln Gottes", in dem der Menschensohn als himmlische Gestalt Zeugnis ablegen wird. In diesen Rahmen gehört dann auch das noch stärker umstrittene Drohwort Jesu im Prozess Mk 14,62, in dem Jesus den über ihn Richtenden das richterliche Kommen des Menschensohns „mit den Wolken des Himmels" ansagt.[37]

Weitere Logien ließen sich ergänzen, so der antithetisch geformte Spruch von den Schätzen auf Erden bzw. im Himmel (Mt 6,19f.; vgl. Lk 12,33, 18,22)[38], in dem der eschatologische Lohn im Sinne frühjüdischer Überlieferung „im Himmel" (und damit bei Gott) lokalisiert wird,[39] oder das generelle Schwurverbot Jesu, in dem – ebenfalls im Rahmen zeitgenössisch jüdischer Diskurse – auch das Schwören ‚beim Himmel' (als Ersatz für das Schwören bei Gott) untersagt wird (Mt 5,34)[40]. Schließlich zeigen sich in anderen | Texten, die in ihrer Substanz auf Jesus zurückgehen dürften, Bilder und Vorstellungen von der jenseitigen Welt, die nicht immer das Stichwort ‚Himmel' aufnehmen, aber gleichwohl eine reich konturierte Himmelsvorstellung implizieren: So etwa, wenn in der Perikope von der Sadduzäerfrage das Leben der Auferstandenen als engelgleich und ‚geschlechtsneutral' beschrieben wird (Mk 12,25) oder wenn in dem Gleichnis der reiche Mann im Totenreich die Seligkeit des armen Lazarus in Abrahams Schoß sehen und sogar mit Abraham sprechen kann (Lk 16,19–31). Aus solchen Texten geht deutlich hervor, dass Jesus die zeitgenössische Rede vom ‚Himmel' und die damit verbundenen Vorstellungen geteilt und in vielfältiger Weise in seiner Verkündigung verwendet hat – freilich ohne dass diese Vorstellungen irgendwo systematisiert wären und

[36] S. dazu FREY, Apokalyptik (s. Anm. 13), 80–83.

[37] S. zur möglichen Historizität der Passage PESCH, Markusevangelium II (s. Anm. 29), 436–439.442f.; D.L. BOCK, Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. A Philological-historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14:61–64, WUNT 2/106, Tübingen 1998, 209–238.

[38] S. dazu LUZ, Matthäus I (s. Anm. 28), 462f.

[39] Vgl. Mk 10,21 sowie Lk 6,23 par Mt 5,12.

[40] S. dazu LUZ, Matthäus I (s. Anm. 28), 371f.; zum Hintergrund s. M. VAHRENHORST, „Ihr sollt überhaupt nicht schwören". Matthäus im halachischen Diskurs, WMANT 95, Neukirchen-Vluyn 2002, 371f.

ohne dass ein eigenständiges Interesse an kosmologischer Belehrung erkennbar wäre.

Die in der ältesten Überlieferung vorliegenden Elemente werden in der Logientradition und in den synoptischen Evangelien vermehrt und ausgeweitet. Schon in der *Logienquelle*[41] wird ein weiteres Mal der „Lohn im Himmel" erwähnt (Lk 6,23 par Mt 5,12). Gott, der Gutes „aus dem Himmel" (Mt 7,11 par Lk 11,13) gibt, wird als „Herr des Himmels und der Erde" angesprochen (Mt 11,25 par Lk 10,21), und die Parusie des Menschensohns soll „wie der Blitz" von Osten nach Westen, d.h. als himmlische Erscheinung sichtbar sein (Mt 24,27 par Lk 17,24). Sachlich führen diese Aussagen kaum über den beim irdischen Jesus gegebenen Vorstellungsbestand hinaus.

Eine Ausweitung der Rezeption der Himmelsvorstellungen erfolgt in den Evangelien v.a. durch narrative Elemente: Nach *Markus* blickt Jesus beim Dankgebet (Mk 6,41) und vor der Heilung des Taubstummen (Mk 7,34) zum Himmel, und bei seiner Taufe wird er durch Himmelsöffnung und Himmelsstimme als Gottessohn proklamiert (Mk 1,10f.; vgl. 9,7). *Lukas* lässt bei Jesu Geburt Verkündigungsengel (Lk 1,11.13.18f.26.30.34f. 38; 2,9f.) und die „Menge der himmlischen Heerscharen" (Lk 2,13–15) auftreten und wieder zum Himmel entschwinden. Wirkungsvoll ist jedoch vor allem der Abschluss des Lk mit der ‚Himmelfahrt' Jesu (Lk 24,51; vgl. Apg 1,9–11). Mit der gleichen Szene beginnt der Autor auch sein zweites Buch (Apg 1,9–11), in dem dann auch dem sterbenden Stephanus durch eine Himmelsöffnung der Status des Menschensohns zur Rechten Gottes gezeigt wird (Apg 7,56), wie dann auch später Petrus durch eine Schau des geöffneten Himmels (Apg 10,11) zur | Heidenmission überzeugt wird. Der Himmel begegnet hier besonders im Zusammenhang visionärer Szenen, seine Öffnung ist – wie bereits bei der Taufe Jesu – ein Topos, wenn es um Offenbarung geht.

Besonders ‚himmelsträchtig' ist schließlich die Sprache des *Matthäusevangeliums*. Erreicht wird dies durch die stehende Wendung „der Vater, der in den Himmeln [ist]"[42], und natürlich durch die metonymische Ersetzung von ‚Gott' durch ‚die Himmel' (Pl.) in der Rede von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Mt 3,2; 4,17 etc.). Signifikant ist außerdem die Hervorhebung der Entsprechung von Himmel und Erde im Tun des göttlichen Willens (Mt 6,10; vgl. 5,48) oder auch im Logion vom Binden und Lösen (Mt 18,18). Auch im Abschluss des Mt bekommt die Rede vom Himmel noch

[41] Deren Textbestand unterliegt freilich größeren Unsicherheiten, als dies in weiten Teilen der gegenwärtigen Q-Forschung zugestanden wird.

[42] Mt 5,16.45; 6,1.9; 7,11.21; 10,32f.; 12,50; 16,17; 18,10.14.19 (vgl. mit οὐράνιος 5,48; 6,14.26.32; 15,13; 18,35; 23,9), s. aber schon den älteren Beleg Mk 11,25.

einmal besonderes Gewicht, wenn die Bedeutung Christi als Pantokrator, als Herr über „Himmel und Erde“ (Mt 28,18), herausgestellt wird.

b) Paulus und die Paulustradition

In den authentischen Paulusbriefen begegnet οὐρανός eher selten und nie als eigenständiges Thema, doch klingen damit verbundene Vorstellungen mehrfach überraschend farbig an: Am deutlichsten ist dies in 2Kor 12,2, wo der Apostel von seiner eigenen ekstatisch-visionären Erfahrung einer ‚Entrückung‘ in den dritten Himmel berichtet und so überraschend Details der von ihm offenbar geteilten Himmelsvorstellung preisgibt – freilich nur beiläufig und ‚in Narrheit‘, da solche Erfahrungen und alle damit verbundenen Einzelheiten als Argument im Streit mit seinen Gegnern nicht zählen können.[43] Doch hätten wir ohne diese Bemerkung kein Indiz dafür, dass auch für den Apostel, der οὐρανός meist im Singular verwendet, der Himmel gegliedert war, wie in manchen jüdischen Schriften. Offen bleibt jedoch, ob der Apostel mit (nur) drei Himmeln rechnete und sich somit in den höchsten Himmel versetzt sah[44] oder ob er – wie 2Hen 8,1.3 | und ApkMos 37,5 und 40,2 – im dritten Himmel das Paradies lokalisierte, sich also ins Paradies versetzt sah[45] und dann ebenfalls von mehr als drei, evtl. von sieben Himmeln weiß. Gerade an dieser Stelle wird der fragmentarische Charakter der paulinischen Aussagen deutlich.
Eher konventionell sind die Aussagen über Himmel, Erde und Unterwelt als die Totalität der Schöpfung (Phil 2,10) und über den zur Rechten Gottes erhöhten Christus (Röm 8,34), der auch „vom Himmel“ (1Thes 1,10; 4,16) wieder als „Retter“ (Phil 3,20) zu erwarten ist. Diese eschatologischen Aspekte sind auch berührt, wenn Paulus das ‚obere Jerusalem‘ als Mutter und Heimat der Glaubenden erwähnt (Gal 4,26) und deren Bürgerrecht ἐν οὐρανοῖς lokalisiert (Phil 3,20). Auch wenn die Rede vom ‚oberen Jerusalem‘ in Gal 4 in einer ganz spezifischen argumentativen Funktion eingeführt wird, lässt Paulus doch eine Vorstellung von der Gottesstadt

---

[43] S. dazu U. HECKEL, Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2. Kor 10–13, WUNT 2/56, Tübingen 1993, 52ff.; auch B. HEININGER, Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie, HBS 9, Freiburg 1996, 242ff.; H.-C. MEIER, Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament, TANZ 20, Tübingen 1998, 120ff.

[44] So HECKEL, Kraft (s. Anm. 43), 61f., mit dem Argument, dass die Gegner des Paulus sein Argument als Zeichen seiner Inferiorität hätten werten können, wenn er nicht in den höchsten Himmel entrückt worden wäre. Freilich legt Paulus diesem Argument gerade kein Gewicht bei, im Übrigen wissen wir über die Himmelsvorstellungen der paulinischen Gegner nichts. Von drei Himmeln spricht nur TestLev 2,7–10; die Vorstellung von sieben Himmeln könnte verbreiteter gewesen sein.

[45] So mit Vorsicht BIETENHARD, Welt (s. Anm. 5), 166; den Bezug zum Paradies stellt MEIER, Mystik (s. Anm. 43), 133ff., heraus.

erkennen, die im Himmel schon vorhanden ist und am Ende offenbar werden bzw. bei der Parusie des „Retters“ alle Glaubenden mit Christus vereinen wird.[46] In stärker anthropologischer Wendung spricht 2Kor 5,1f. metaphorisch von dem ewigen Haus im Himmel, das bereit liegt, das irdische ‚Zelt‘ zu überkleiden (vgl. ähnlich Kol 1,5; 1Petr 1,4). Dabei kommt – wie in 1Kor 15,40–49 – die himmlische, allem Irdischen inkommensurable Gestalt des eschatologischen Lebens zum Ausdruck.

Gewichtiger treten die kosmologischen Vorstellungen in einem Zweig der Paulusschule, im *Kolosser- und Epheserbrief*, zutage,[47] wohl in Reaktion auf hellenistische Vorstellungen von einem kosmischen ‚Leib‘, in dem vielfältige Mächte wirksam sind, von denen die Menschen abhängen.[48] Gegen solche Auffassungen pro|klamiert Kol ganz in der Linie der paulinischen Briefe[49] die Überlegenheit Christi über alle Mächte, die nun in ‚kosmischer‘ Terminologie formuliert wird: Alle Mächte, himmlische und irdische, sichtbare und unsichtbare, sind in ihm geschaffen (Kol 1,16) und in die durch ihn gewirkte Versöhnung einbezogen (Kol 1,20; vgl. Eph 1,10). Christi Erhöhung, seine Inthronisation macht ihn zum Herrn der ganzen Welt (Eph 4,8–10) und begründet so zugleich das ‚himmlische‘, den Weltmächten enthobene Wesen der ihm zugehörigen Kirche. Diese weltbildhaften Aussagen im Kol und Eph erfolgen so deutlich in *soteriologischer und ekklesiologischer Intention*.

c) Das Johannesevangelium und die johanneische Tradition

Das Johannesevangelium[50] nimmt die Rede vom Himmel in betont christologischer Relevanz auf: Jesus betet mit Blick zum Himmel (Joh 11,41; 17,1), und eine Himmelsstimme, die von den unverständigen Menschen als Donner missverstanden wird, bestätigt die unmittelbare Erhörung seiner Bitte (Joh 12,28) und damit seine engste Gemeinschaft mit dem Vater.

---

[46] S. dazu A.M. SCHWEMER, Himmlische Stadt und himmlisches Bürgerrecht bei Paulus. (Gal 4,26 und Phil 3,20), in: M. Hengel/S. Mittmann/A.M. Schwemer (Hg.), La Cité de Dieu – Die Stadt Gottes, WUNT 129, Tübingen 2000, 195–243, 235f., die auf den Nachsatz in Phil 3,20 verweist, der das himmlische πολίτευμα mit der Erwartung des Retters vom Himmel verknüpft.

[47] S. dazu SCHWINDT, Weltbild (s. Anm. 26), sowie DERS, Weltbilder im Umbruch. Himmelsvorstellungen in der Antike, JBTh 20 (2005) (s. Anm. 1), 3–34.

[48] Zum Kol s. G. VAN KOOTEN, Cosmic Christology in Paul and the Pauline School. Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology, with a New Synopsis of the Greek Texts, WUNT 2/171, Tübingen 2003, 9ff.; zum Eph s. SCHWINDT, Weltbild (s. Anm. 26), 362ff.

[49] Vgl. 1Kor 15,23–28; Röm 8,37f.

[50] In den Johannesbriefen begegnet οὐρανός nicht, wohl aber die Vorstellung von dem erhöhten Christus als dem παράκλητος, der beim Vater für die Glaubenden eintritt (1Joh 2,1). Damit ist seine himmlische Erhöhung selbstverständlich vorausgesetzt.

Vom Himmel kommt der Geist auf Jesus (Joh 1,32)[51], und über ihm stehen die Himmel offen und die auf- und absteigenden Engel signalisieren seine Verbindung mit, ja seine Zugehörigkeit zu der himmlischen Welt (Joh 1,51). Aus der für Johannes charakteristischen nachösterlichen Perspektive[52] der Gemeinde ist „der Menschensohn" der vom Himmel Herabgekommene und zum Himmel (bzw. zum Vater) Aufgestiegene (3,13; 6,41.62; 20,17) und somit derjenige, der aufgrund seiner Herkunft und Sendung allein gültig von „himmlischen Dingen" (3,12), d.h. vom Heil, Zeugnis ablegen kann. Ein traditioneller Spruch von den ‚Wohnungen' im ‚Haus' des Vaters (Joh 14,2f.) eröffnet auch hier den Blick auf eine umfassendere Vorstellungswelt: Der zum Vater Erhöhte bereitet für die Seinen die Bleibe, in welche er sie dann bei seinem Kommen endgültig aufnehmen wird. So lässt sich auch für den johanneischen Traditionskreis eine umfassendere Vorstellung vom himmlischen | ‚Palast' konstatieren,[53] diese wird freilich nicht ausgemalt, sondern auf das Ziel der Christusgemeinschaft der Glaubenden bezogen und zugleich für den gegenwärtigen Heilsstand der Adressatengemeinde transparent gemacht. Daraus lässt sich nicht schließen, dass die kosmologischen Vorstellungen damit preisgegeben oder gar negiert seien – ebenso wenig, wie eine solche Annahme im Blick auf die Dimension der eschatologischen Zukunft plausibel ist.[54] Doch erfährt die Rede vom Himmel bei Johannes eine besonders starke christologische und soteriologisch-eschatologische Zuspitzung: Daneben kommt ihr ein epistemologischer Sinn zu: Die ‚himmlischen' Dinge sind dem menschlichen Verstand verborgen (3,12); das Heil erschließt sich nur dem, der von ‚oben' gezogen wird (12,32; vgl. 6,44), es gründet nicht im κόσμος, der von Gott geschaffenen und geliebten (Joh 3,16), aber doch mehrheitlich im Unglauben verschlossenen Menschenwelt, sondern in der vorzeitlichen Liebe des Vaters,[55] der seinen Sohn in die Welt sandte und ‚Fleisch' werden ließ.

[51] Gemeint ist sicher die Szene der Taufe Jesu, wobei diese nicht berichtet wird.

[52] S. dazu C. HOEGEN-ROHLS, Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium, WUNT 2/84, Tübingen 1996; J. FREY, Die johanneische Eschatologie II. Das johanneische Zeitverständnis, WUNT 110, Tübingen 1998, 160–164.

[53] S. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 15), 136ff.; G. FISCHER, Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh. 14,2 f., EHS.T 38, Frankfurt 1975; J. MCCAFFREY, The House with Many Rooms. The Temple Theme of Jn. 14,2–3, AnBib 114, Rom 1988; M. THEOBALD, Herrenworte im Johannesevangelium, HBS 38, Freiburg 2002, 506ff.

[54] S. dazu FREY, Eschatologie II-III (s. Anm. 53 und 15), passim.

[55] Zur Bedeutung des Liebesmotivs im Joh s. E.E. POPKES, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus, WUNT 2/197, Tübingen 2005.

d) Der Hebräerbrief

Einen nicht weniger stark theologisch konnotierten Charakter hat die Rede vom Himmel im Hebräerbrief. Auch über den Gebrauch von οὐρανός hinaus begegnen Vorstellungen von ‚himmlischen' Dingen, die freilich nicht völlig abgeglichen sind: Christus hat nicht nur die (Pl.!) Himmel durchschritten (4,14) und sich – im obersten Himmel oder über allen Himmeln – „zur Rechten" des himmlischen Gottesthrones gesetzt (8,1). Mit diesem Bekenntnis zur *sessio ad dexteram* lässt bereits das Exordium – ohne den Terminus zu gebrauchen – die Thematik des Himmels anklingen (1,3).

Eine ganz anders geprägte Bildwelt nimmt der Text im weiteren Verlauf auf: Christus amtiert als Hoherpriester am himmlischen Heiligtum, in welchem er – als Opfernder und Opfer zugleich – mit seinem eigenen Blut ein für allemal Sühne geschaffen hat. In dieser komplexen kulttypologischen Interpretation des Todes Jesu[56] macht sich der Autor ein platonisierendes Urbild-Abbild-|Denken zunutze, demzufolge der Kult am himmlischen Heiligtum die ‚eigentliche' Wirklichkeit darstellt, während der irdische Kult nur Abbild und Schatten davon ist (8,5; 9,24). Die Vorstellung von Christi Wirksamkeit im himmlischen Tempel steht jedoch in einer nicht wieter aufgelösten Spannung zur Aussage, dass Christus nicht einfach ‚im Himmel', sondern „höher als die Himmel" thront und damit als der Erhöhte über der Schöpfung Gottes und ihr gegenüber eindeutig auf Gottes Seite steht.

Im Schlussteil des Briefes findet sich – wie bei Paulus – das Bild der himmlischen πόλις, des himmlischen Jerusalem[57]. Diese von Gott erbaute, fest gegründete πόλις (Hebr 11,10) ist einerseits Gegenstand der Glaubens*hoffnung* (Hebr 13,14), andererseits ist sie nach 11,16 bei Gott bereits existent (ebenso wie die verheißene ‚Ruhe' in Hebr 4,9 oder die ersehnte ‚bessere Heimat' für die Fremdlinge auf Erden in Hebr 11,13–16). Andererseits kann Hebr 12,22 in einer metaphorischen (und zugleich im Bezug auf die gottesdienstlich versammelte, das Wort hörende Gemeinde) die Wirklichkeit des ‚himmlischen Jerusalem' und der himmlischen Thronversammlung bereits auf die Gegenwart beziehen, um der Gemeinde auf diese Weise die Ernsthaftigkeit ihrer Situation zu verdeutlichen. Die Zugehörigkeit zu dieser Wirklichkeit gehört zur Identität der Glaubenden auf Erden. Von einem endzeitlichen Erscheinen der himmlischen Stadt oder ihrer Herabkunft auf die Erde ist hier allerdings nicht die Rede, und anders als

[56] Zur Deutung des Todes Jesu im Hebr s. zuletzt H. LÖHR, Wahrnehmung und Bedeutung des Todes Jesu nach dem Hebräerbrief. Ein Versuch, in: J. Frey/J. Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, WUNT 181, Tübingen 2005, 455–476.

[57] Dazu s. P. SÖLLNER, Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und Himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum, TANZ 25, Tübingen 1988, 170–187.

in Apk 21 interessieren auch ihre baulichen Einzelheiten – abgesehen von der festen Gründung (11,10) nicht weiter. Noch auffälliger ist jedoch, dass der Autor, so breit er zuvor himmlischen Heiligtum gesprochen hat, das Bild der Stadt im Schlussteil seines Textes nicht mit der Heiligtums-Vorstellung vermittelt. Es wird weder eine positive Zuordnung – etwa die Lokalisierung des Heiligtums in der Stadt – vorgenommen noch eine negative – in dem Sinne von Apk 21,22, dass die Präsenz eines Tempels im ‚neuen' Jerusalem nicht mehr erforderlich wäre.[58] Eine unmittelbare Präsenz oder Wirksamkeit Christi in der himmlischen Stadt ist gleichfalls außerhalb des Blickfeldes des Autors – sie würde sich ja auch mit seinem Status als des über alle Himmel Erhöhten nur unzureichend verbinden lassen. Diese Beobachtungen zeigen deutlich, | dass alle hier angeführten Vorstellungen in einer strikt begrenzten Funktion verwendet sind, so dass jede kosmologische Systematisierung verfehlt wäre.

e) Der zweite Petrusbrief

Eine deutlichere Akzentuierung kosmologischer Aussagen bietet der zweite Petrusbrief, der chronologisch am Rande der neutestamentlichen Zeit steht. Gegen den Einwand skeptischer Parusieleugner, die auf die Beständigkeit des Weltenlaufs verwiesen, erneuert der Autor die eschatologische Erwartung (und den Gedanken des Gerichts) unter Aufnahme biblischer *und* pagan-hellenistischer Motive. In 2Petr 3,5ff. wird darauf verwiesen, dass „Himmel" (Plural!) und die Erde einst durch Gottes Wort ins Sein gerufen und erhalten und dann in der Sintflut durch Wasser zerstört wurden, während „die jetzigen Himmel und die Erde durch dasselbe Wort für das Feuer aufgespart" sind (3,7), für den Weltenbrand, in dem „die Himmel unter Geprassel vergehen" und die Himmelskörper sich in Glut auflösen sollen (3,12), bevor „neue Himmel und eine neue Erde" in Erscheinung treten (3,13; vgl. Jes 65,17)[59]. Auffällig ist hier nicht nur die Vorstellung von einer Pluralität von Himmeln, sondern auch der Gedanke einer zyklischen Aufeinanderfolge von Welten, der ‚vorsintflutlichen', der gegenwärtigen und der künftigen. Hier legen sich Beziehungen zu stoischen Vorstellungen nahe, freilich ist es nicht ein unbestimmter λόγος, sondern das biblische Wort des Schöpfergottes, das die Welt zum Gericht ‚aufspart' (3,7). Die alttestamentlich überkommene Vorstellung vom Feuergericht nimmt hier die Gestalt des ‚Weltenbrandes' an, der sich auch in

---

[58] S. dazu SÖLLNER, Jerusalem (s. Anm. 57), 187.

[59] Zur biblisch-theologischen Wirkungsgeschichte dieses Textes vgl. U. MELL, Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie, BZNW 56, Berlin 1989, 56ff.119ff. J.T.T.G.M. VAN RUITEN, Een begin zonder einde. De doorwerking van Jesaja 65:17 in de intertestamentaire literatuur en het Nieuwe Testament, Sliedrecht 1990.

anderen Texten des 2. Jh.s findet.[60] So deutlich hier kosmologisch-weltbildhafte Aussagen im Vordergrund stehen, so sehr bleibt doch die Rede von der kosmologischen Ordnung auf das Wort des Schöpfergottes bezogen[61] und auf die Intention beschränkt, die Rede vom eschatologischen Gerichtshandeln gegenüber ihrer ‚spöttischen' Infragestellung im Kontext zeitgenössischer Vorstellungen zu begründen. |

Der Durchgang durch wesentliche neutestamentliche Traditionsbereiche zeigt einerseits die Vielfalt der Himmelsvorstellungen, die mehr oder weniger breit rezipiert werden. Sie gehören zur Welt Jesu und der Apostel und sind Bestandteil der Sinnwelt der neutestamentlichen Texte, auch wenn sie – wie etwa in 2Kor 12,2–4 – nur ganz beiläufig und abbreviativ erwähnt werden. Nur ganz selten – wenn überhaupt – liegt ein eigenständiges Interesse an den hier berührten weltbildhaften Aspekten vor. Elemente apokalyptischen Denkens werden rezipiert, um die Qualität der Jetztzeit (Lk 10,18), die Unverfügbarkeit der Offenbarung (Mk 1,10f.) oder die Bedeutung der Person Christi (Joh 1,51) herauszustellen. Aspekte des Weltbildes der hellenistischen Umwelt werden am stärksten dort aufgenommen, wo sich die Autoren mit entsprechenden Vorstellungen bei ihren Adressaten auseinanderzusetzen haben, z.B. mit einer spezifischen Sicht der ‚in der Luft' herrschenden Mächte (Eph) oder mit der skeptischen Leugnung der Parusie Christi zum Gericht (2Petr). Aber auch in diesen Fällen dominiert der theologische Rückbezug: Christus ist der wahre ‚Pantokrator' (Eph), und die Welt wird durch Gottes Wort getragen (2Petr).

3. Die kerygmatische Funktion der Rezeption von Himmelsvorstellungen

Es ist deutlich, dass die weltbildhaften Elemente dieser Texte nicht einfach interpretatorisch zu eliminieren oder zu marginalisieren sind. Dennoch ist, wenn die neutestamentliche Rezeption der Himmelsvorstellungen erfasst werden soll, nach den kerygmatischen Intentionen der Texte zu fragen. Dabei zeigen sich an wesentlichen Stellen christologische Interessen, da-

---

[60] Vgl. 1Clem 9,4; 27,4; Justin Apol. 2,7; Tatian, Or. 25. In der frühjüdischen Tradition begegnet diese Vorstellung zuerst und ausschließlich in den Oracula Sibyllina (s. dazu jetzt J. FREY, Der Judasbrief und der zweite Petrusbrief, ThHK 15/2, Leipzig 2015, 333–337).

[61] Dies betont H. PAULSEN, Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief, KEK 12/2, Göttingen 1992, 162.

neben auch soteriologische, ekklesiologische und eschatologische.[62] Dies soll nun an einigen paradigmatischen Texten vorgeführt werden.

a) Die Rede vom Himmel in christologischer Intention

Ein aufschlussreiches Beispiel für die christologische Funktion der Rede vom Himmel bietet die Erzählung von der Taufe Jesu. Schon nach dem ältesten Bericht in Mk 1,9–11 sieht Jesus, als er aus dem Wasser aufsteigt, „die Himmel sich spalten" (Mk 1,10) und | den Geist wie eine Taube auf ihn herabkommen, und eine Stimme „aus den Himmeln" redet ihn als „meinen [d.h. Gottes] geliebten Sohn an (1,11). Formal liegt also eine ‚Vision' Jesu vor, die durch die Himmelsstimme (die hier ebenfalls nur an Jesus ergeht[63]), gedeutet wird. Die dramatische Spaltung (σχιζομένους) der Himmel steht in diesem visionären Rahmen. Dabei könnte die Wahl des Verbum σχίζομαι von Jes 63,19 (MT) inspiriert sein.[64] Auch der für Mk unübliche Plural οἱ οὐρανοί zeigt die Anlehnung an atl. bzw. semitische Ausdrucksweise.[65] Die Vergleichsform „*wie* (ὡς!) eine Taube" steht apokalyptischen Sprachformen nahe[66] und zeigt, dass hier keineswegs naiv, sondern durchaus reflektiert bildlich gesprochen wird – die Unangemessenheit der gewählten Sprachbilder ist also sehr wohl im Blick. Die Szene dient dazu, Jesus zu Beginn der Erzählung seines Wirkens als den Träger des eschatologisch verheißenen Geistes (Jes 42,1; vgl. 11,2; 61,1) bzw. (mit dem für Mk wichtigsten Titel) als den geliebten „Sohn Gottes" (Ps 2,7) zu kennzeichnen. Dieser christologischen Aussageabsicht dienen auch die Theophanie- bzw. Epiphanie-Elemente der Szene, zu denen die Spal-

---

[62] Eine solche Systematisierung nach theologischen ‚loci' ist freilich nicht unproblematisch. Deshalb ist in den Einzelfällen der Textzusammenhang knapp zu skizzieren Es wird sich dabei zeigen, dass die einzelnen Aspekte zwar unterscheidbar sind, aber doch häufig ineinander übergehen.

[63] Anders die Parallele Mt 3,17 oder auch (in der Verklärungsszene) Mk 9,7.

[64] Dafür sprechen weitere Parallelen im Kontext: Jes 63,11 und 64,1 (LXX); s. dazu J. MARCUS, Mark 1–8. A New Translation With Introduction and Commentary, AB 27, New York 2000, 165. Die Parallelen bei Mt und Lk sprechen – wie TestLevi 8,6–12 – nicht vom ‚Spalten', sondern vom ‚Öffnen' der Himmel (ebenso Jes 63,19 LXX). Bei Mt und Lk wird die Himmelsöffnung auch nicht als Gegenstand einer Vision Jesu, sondern als allgemein sichtbares Geschehen erzählt.

[65] E.C. MALONEY, Semitic Interference in Markan Syntax, SBLDS 51, Chico 1981, 190–192.

[66] So MARCUS, Mark 1–8 (s. Anm. 64), 159; auch W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew I. Introduction and Commentary on Matthew 1–7, Edinburgh 1988, 331 (vgl. Ez 1,4.5.7.13 etc.; Dan 7,13).

tung der Himmel gehört.[67] Daher wäre es zu wenig, in dieser lediglich eine szenische „Voraussetzung weiterer Schau bzw. weiteren Geschehens“[68] zu sehen: Sie signalisiert vielmehr zugleich die in Jes 63,19 erflehte und nun als erfüllt angesehene Aufhebung der Barriere zwischen Himmel und Erde, ebenso wie die Herabkunft des Geistes den Anbruch der eschatologischen Heilszeit, der neuen Schöpfung[69], in dem Auftreten des Gottessohnes Jesus anzeigt. |

Die Rede vom Himmel und seiner Öffnung erfolgt somit in einer klar christologischen Intention, doch ist die christologische Sachaussage, die Kennzeichnung Jesu von Nazareth als des eschatologischen Geistgesalbten, in vielfältiger und umfassender Weise auf biblische und frühjüdisch-apokalyptische Motive zurückbezogen und von dem mit diesem Traditionsbereich gegebenen Symbolkosmos nicht einfach abzulösen. Jesus wird dezidiert unter Rückgriff auf solche Bilder und in dem mit ihnen gegebenen apokalyptischen Erwartungshorizont als der eschatologische Geistgesalbte und Heilsbringer gezeichnet. Daher lassen sich die bildhaften Aussagen nicht leichthin abstreifen oder im Sinne einer ‚weltbildneutralen‘ abstrakt-theologischen Aussage interpretieren. Vielmehr ist, wenn man den apokalyptischen Horizont mitbedenken muss, um die Funktion Jesu richtig zu verstehen, die Rede von ‚den Himmeln‘ und ihrer ‚Spaltung‘ sachlich unverzichtbar.

Eine der markinischen Taufszene vergleichbare Erwähnung des Himmels mit christologischer Funktion findet sich auch im Eingang des Johannesevangeliums, dort allerdings nicht in der unmittelbar korrespondierenden Täuferszene, in der ja die Taufe Jesu selbst ausgespart und allein die Herabkunft des Geistes „wie eine Taube“ (Joh 1,32) auf Jesus berichtet wird,[70] sondern am Ende des Kapitels in Joh 1,51, dem Verheißungswort

---

[67] Zu den Parallelen s. LENTZEN-DEIS, Motiv (s. Anm. 5), 301–327; W.H. CADMAN, The Open Heaven. The Revelation of God in the Johannine Sayings of Jesus, Oxford 1969.

[68] R. PESCH, Das Markusevangelium I. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26, HThK 2/1, Freiburg [4]1984, 91.

[69] Vgl. MARCUS, Mark 1–8 (s. Anm. 64), 165 (vgl. 159f.), unter Verweis auf die mögliche Anspielung an das ‚Schweben‘ des Geistes in Gen 1,2; dazu ausführlich DAVIES/ALLISON, Matthew I (s. Anm. 66), 331–334.

[70] Zur literarischen Abhängigkeit dieser Szene vom markinischen Täuferbericht s. J. FREY, Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker, in: T. Söding (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons. Neue Standortbestimmungen, QD 203, Freiburg 2003, 60–118, (auch in: DERS., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. v. J. Schlegel, WUNT 307, Tübingen 2013, 239–294), 93–96; D.-A. KOCH, Der Täufer als Zeuge des Offenbarers. Das Täuferzeugnis von Joh 1,19–34 auf dem Hintergrund von Mk 1,2–11, in: F. van Segbroeck u.a. (Hg.), The Four Gospels 1992 (FS F. Neirynck), BETL 100, Leuven 1992, Band 3, 1963–1984.

an den ‚wahren Israeliten' Nathanael und (implizit) die zuvor berufenen Jünger: „Amen, amen, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel geöffnet und die Engel Gottes über dem Menschensohn auf- und absteigen sehen." Die Amen-Einleitung hebt den Spruch von der zuvor angeführten Verheißung an Nathanael (V. 50fin: „Du wirst noch Größeres als das sehen") ab und führt diese – auf einen breiteren Adressatenkreis bezogen[71] – weiter. So begegnet in der Klimax des Kapitels, als Abschluss der Szene der Jüngerberufung, die erste Aussage über den johanneischen ‚Menschensohn'. Der emphatisch | mit doppeltem Amen eingeleitete Spruch thematisiert das ‚Größere', das die Jünger sehen sollen – er geht somit auch im Sinne des Evangelisten über das hinaus, was in den vorher gebotenen messianischen Prädikaten, auch in dem Bekenntnis des Nathanael (Joh 1,49), gesagt wurde. Die Aussage will offenbar „als programmatisch für alles folgende verstanden sein"[72].

Freilich wird im weiteren Verlauf des Evangeliums nichts von einem geöffneten Himmel oder aufsteigenden Engeln erzählt. Der Spruch ist daher nicht als eine schlichte Ankündigung künftiger Erlebnisse der Jünger zu erfassen, sondern als eine Aussage, die die Welt der im Text repräsentierten Jünger transzendiert und über sie hinaus einen theologischen Sachverhalt zur Sprache bringt.

Dass es hier nicht um kosmologische Spekulationen geht, zeigt auch die schlichte sprachliche Beobachtung, dass das Johannesevangelium überhaupt nur von dem Himmel im Singular spricht: Das semitisierende οἱ οὐρανοί ist verschwunden, und von apokalyptischen, pagan-hellenistischen oder gnostischen Aussagen über einen gegliederten oder gestuften Himmel fehlt in der johanneischen Sprache jede Spur. Wahrscheinlich legte sich das Motiv des „geöffneten" Himmels in Joh 1,51 durch die Parallele in den synoptischen Taufüberlieferungen nahe.[73]

[71] H. THYEN, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen 2005, 145, sieht darin zu Recht die Anrede an alle seit 1,35 berufenen Jünger, den durch Nathanael repräsentierten Rest Israels und den (impliziten) ‚Modell-Leser' im Text.

[72] THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 71), 147f.; vgl. F.J. MOLONEY, The Johannine Son of Man, Rom ^{2}1978, 35. Dies ist wahrscheinlicher als der Verweis auf die synoptischen Logien von der endzeitlichen Vollmacht des Menschensohns (Mk 14,62pp) wo zwar von ‚Wolken des Himmels', nicht aber von einer Himmelsöffnung die Rede ist.

[73] Vgl. THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 71), 146. Unwahrscheinlich ist hingegen, dass in Joh 1,51 Parusiemotive auf den irdischen Jesus übertragen seien, wie H. WINDISCH, Angelophanien um den Menschensohn auf Erden. Ein Kommentar zu Joh 1,51, ZNW 30 (1931), 215–233, gemeint hatte. Joh 1 erweist sich auch darin als kompositionelle Einheit, dass das in V. 29–34 ausgesparte Moment in V. 51 quasi nachklappend eingeführt wird. Auffallend ist freilich das Perfektum ἀνεῳγότα, das deutlich macht, dass es hier um eine bleibende Wirklichkeit, nicht um eine nur kurzzeitige Offenbarung handeln soll.

Inhaltlich erschließt sich die Aussage durch ihre Parallele in der Szene von Jakob und der ‚Himmelsleiter' in Bet-El (Gen 28,12), wo ganz analog von auf- und absteigenden Engeln die Rede ist. Rabbinische Auslegungen haben das hebräische בו teilweise nicht (wie die LXX) auf die Leiter, sondern auf Jakob bezogen, also in dem Sinne, dass die Engel nicht der Leiter, sondern über ihm, d.h. Jakob, auf- und niederstiegen.[74] Ganz analog steigen die En|gel in Joh 1,51 „über dem Menschensohn" auf und nieder. Das bedeutet nicht, dass der Menschensohn als Typos Jakobs vorgestellt wäre,[75] auch tritt er nicht einfach an die Stelle der Himmelsleiter,[76] und es ist müßig zu fragen, mit welchen Aufträgen die Engel von oder an Jesus zum Himmel und wieder herabsteigen sollen.[77]

Dennoch ist die Botschaft des Sprachbildes klar: Wie schon in der alten Bet-El-Szene die Himmelsleiter und die Engel Gottes Präsenz an dem so bezeichneten Ort anzeigten (Gen 28,17), so ist nun im Johannesevangelium der auf Erden wirkende und schließlich am Kreuz erhöhte Menschensohn der Ort der eschatologischen Gottesoffenbarung.[78] Der ‚Leib' des auferweckten Gekreuzigten ist somit der eschatologische Tempel (Joh 2,21; vgl. 7,38f.), an dem Gott gegenwärtig und über dem der Himmel offen ist. Der ‚Weg' zum Vater erschließt sich nicht durch einen bestimmten Kultort (vgl. Joh 4,20ff.), sondern in der Person dessen, der in seinem Wirken seine Herrlichkeit offenbarte (Joh 2,11), der in seiner Erhöhung am Kreuz verherrlicht wurde (Joh 13,31f.) und dessen Herrlichkeit und Würde in dem auferstandenen Gekreuzigten bleibend zu erkennen ist (Joh 20,28). Darauf weist bereits die – als Verheißung futurisch gefasste – Rede vom

---

[74] S. dazu H. ODEBERG, The Fourth Gospel. Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World, Nachdruck Amsterdam 1968, 33–42. Die Deutung auf Jakob setzt auch K. WENGST, Das Johannesevangelium I. Kapitel 1–10, TKNT 4/1, Stuttgart 2000, 96, voraus.

[75] So C.H. DODD, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953, 245f.; S.S. SMALLEY, The Johannine Son of Man Sayings, NTS 15 (1968/69), 278–301, 287ff. kritisch dagegen bereits C.K. BARRETT, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 211, sowie THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 71), 148.

[76] So D. BURKETT, The Son of Man in the Gospel of John, JSNT.S 56, Sheffield 1991, 118: „The Son of Man is put in place of the ladder." Daran anknüpfend meint THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 71), 147, unter Verweis auf Joh 14,6, der Menschensohn sei „die *Jakobs-Leiter* in den fortan stets *offenen* Himmel".

[77] Abwegig ist die Vermutung bei R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium I. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4, HThK 4/1, Freiburg 1965, 319, die Engel stiegen vom irdischen Menschensohn „mit Wünschen oder Gebeten zu Gott empor" und „zu seinem Dienst herab". Einer solchen Vermittlung seiner Wünsche bedarf der johanneische Jesus nicht, wie Joh 11,42 und 12,28f. zeigen.

[78] S. dazu auch J. RAHNER, „Er sprach aber vom Tempel seines Leibes". Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im Johannesevangelium, BBB 117, Bodenheim 1998.

,geöffneten' Himmel den auf- und absteigenden Engeln hin. Sie trägt damit zugleich zum Verständnis des ,Menschensohns' Jesus bei – und dieser Terminus trägt bei Johannes ganz spezifische Konnotationen: In ihm, der Person des inkarnierten, „vom Himmel gekommenen" (Joh 3,13) und wieder dorthin aufgestiegenen (Joh 6,62), ist die Verbindung von Himmel und Erde, der Ort des Heils bleibend gegeben. |

b) Die Rede vom Himmel in soteriologischer Intention

Die beiden zuletzt zitierten ,Himmelsaussagen' zeigen, dass die christologische Funktion – gerade im Joh – eng mit soteriologischen Aussageintentionen verbunden ist. Dies gilt gerade für die *Aussagen über Jesu himmlischen Ursprung*. Wenn die Anfänge Jesu bei Johannes – beginnend mit dem Prolog 1,1–18 – ,bei Gott' (Joh 1,1c) verankert werden, so dass damit alle irdischen ,Anfänge' (Mk 1,1) und Stammbäume (Mt 1,1–17; Lk 3,23–38) überboten sind, dann geschieht dies nicht im Interesse protologisch-mythologischer ,Spekulation', sondern in der Absicht, das in Christus gewirkte und im Glauben erfahrene Heil im „Uranfang", dem uranfänglichen Ratschluss Gottes und seiner uranfänglichen Liebe, zu verankern. Dies liegt letztlich in der Konsequenz der eschatologischen Heilszusage des irdischen Jesus: Wenn die Zusage der Teilhabe an der Gottesherrschaft und der Zuspruch der Vergebung von Sünden definitiv gültig sein sollen, dann können sie letztlich nicht in innerweltlichen Zufälligkeiten und Wechselhaftigkeiten gründen – und von diesen auch wieder außer Kraft gesetzt werden –, sondern allein dort, wo der Welt Grund ist, bei Gott selbst und in seinem Ratschluss: Diese Konsequenz wird in einer eigentümlichen Parallelität im Epheserbrief und im vierten Evangelium gezogen (Eph 1,4–5; Joh 3,16; vgl. 17,5.24), und in beiden Fällen ist das soteriologische Interesse unverkennbar. Die Rede von der Präexistenz Jesu, seiner Sendung in die Welt oder seiner himmlischen Herkunft (Joh 3,13) zielen auf eine Vergewisserung der Adressaten: Die in Christus erschlossene Offenbarung, das in ihm gewährte Heil ist definitiv, weil derjenige, der ,vom Himmel gekommen ist', der einzige ist, der die ,himmlischen Dinge' (Joh 3,12) gültig zu bezeugen vermag, und weil Gottes unzugängliches Wesen von keinem anderen als dem ,Einziggeborenen' (Joh 1,18) vermittelt werden kann. Unter Verwendung der allgemein verständlichen Brotmetaphorik und der biblischen Bezüge zur Mannaerzählung (Ex 16; vgl. Ps 78,24) wird daher in Joh 6 vom wahren Brot gesprochen, das „vom Himmel kommt" und „der Welt das Leben gibt" (Joh 6,33). Wenn der johanneische Jesus sich anschließend wieder selbst als das Brot bezeichnet, „das vom Himmel gekommen ist" (Joh 6,41.51), so dass, „wer von diesem Brot isst, in Ewigkeit leben wird" (6,51), dann ist

der soteriologische Bezug dieser Aussagen über Jesu himmlischen Ursprung gleichfalls deutlich.[79] |

Die soteriologische Intention von Himmelsaussagen zeigt sich noch an einer Vielzahl anderer Passagen. Exemplarisch soll hier die *Thematisierung des himmlischen Kultes im Hebräerbrief* angeführt werden. Schon oft wurde gefragt, warum dieser eigentümliche Text so intensiv von einem himmlischen Heiligtum, einem himmlischen Kult und einem himmlischen Priestertum spricht. Die Probleme des zugrundeliegenden ‚Weltbildes' können in diesem Zusammenhang nicht erörtert werden.[80] Im Hintergrund steht ein Denken, das das irdische Heiligtum, den Jerusalemer Tempel bzw. präziser: das in der Schrift beschriebene ‚Zelt der Begegnung', in typologischer Entsprechung zu einem himmlischen ‚Urbild' sieht, das Mose auf dem Berge gezeigt worden sein soll (Hebr 8,5; vgl. Ex 25,40). Sollte diese Aussage ursprünglich der Legitimation des irdischen Heiligtums dienen, so ergibt sich im Rahmen der Ontologie des Hebr ein anderes Gefälle: Der irdische Kult ist *nur* „Abbild und Schatten" des himmlischen, dem „die eigentliche Wahrheit und Wirklichkeit" zukommt.[81] Christus und sein Priesterdienst werden in diesem Gefüge dem himmlischen Heiligtum zugeordnet.

Der Grund dafür liegt für die streng schriftgebundene Theologie des Hebr in biblischen Aussagen: Im irdischen, durch die Schrift bezeugten Tempeldienst könnte Christus als Nicht-Levit kein legitimes Priesteramt ausgeübt haben, erst recht kein Hohepriesteramt. Wenn aber das Gemeindebekenntnis zu Christus als „Sohn" und „Hoherpriester" (Hebr 4,14f.; Ps 110,1.4) wahr sein soll, dann muss es auch auf Grund der Schrift eine andere Ordnung des Priesterdienstes geben, nach der Christus sein Amt ausüben kann. Diese „Ordnung Melchisedeks" findet der Autor in eben jenem Psalm, der in seiner christologischen Interpretation auch für das Bekenntnis zu Christus als „Sohn" und „Hoherpriester" von grundlegender Bedeutung ist: Nach Ps 110,4 ist diese Ordnung „in Ewigkeit" (Ps 110,4) gültig, also nicht dem irdischen Wandel unterworfen, und von Gott – anders als die levitische Ordnung – sogar mit einem Eidschwur installiert

[79] Zu den Wandlungen der Brotmetapher in Joh 6 s. J. FREY, Das Bild als Wirkungspotenzial. Rezeptionsästhetische Erwägungen zur Funktion der Brot-Metapher in Johannes 6, in: R. Zimmermann (Hg.), Bilder-Sprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen, Übergänge 38, München 2000, 349–379, (auch in FREY, Herrlichkeit [s. Anm. 70], 381–408).

[80] Vgl. zur Erörterung der religionsgeschichtlichen Kontexte H.-F. WEISS, Der Brief an die Hebräer, KEK 13, Göttingen [15]1991, 96–114, und zuletzt M. KARRER, Der Brief an die Hebräer 1. Kapitel 1,1–5,10, ÖTK 20/1, Gütersloh/Würzburg 2002, 78–91. Zum Weltbild s. besonders M.E. ISAACS, Sacred Space. An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews, JSNT.S 73, Sheffield 1992, 205ff.

[81] WEISS, Hebräer (s. Anm. 80), 436.

(Hebr 7,20f.). | Daraus wird gefolgert, dass diese Ordnung und ihr Tempeldienst gemäß der Schrift dem Priestertum der Aaroniden und ihren Opfern qualitativ überlegen ist. Mit dieser eigentümlichen Argumentationsfigur kann der Autor aus der Schrift begründen, dass die levitische Priesterordnung die erhoffte Vollendung nicht bringen konnte (Hebr 7,18f.), während das unvergängliche Priestertum Christi „für immer retten“ (7,25) kann aufgrund seines einmaligen und vollkommenen Selbstopfers, welches er nicht im irdischen, sondern – als der Erhöhte – im himmlischen Heiligtum vollbracht hat.

Die Paradoxie der Aussage, dass Christus als Opfer und Opfernder zugleich mit seinem eigenen, auf dem irdischen Golgatha (Hebr 13,2) vergossenen Blut das versöhnungstägliche Opfer im himmlischen Allerheiligsten vollbracht hat, erscheint dem Autor dabei keineswegs störend. Vielmehr dient die Verschränkung von himmlischer und irdischer Sphäre dazu, die alles überragende Qualität der Lebenshingabe Christi herauszustellen. Denn Christi Opfer erfolgte – anders als die Opfer aller irdischen Priester – nicht für die eigenen Sünden, so dass es immer wieder wiederholt werden müsste, sondern es ist ein für allemal zur wirksamen Aufhebung der Sünde (9,24f.). Aufgrund des ‚himmlischen‘ und damit ‚himmelweit‘ überlegenen Charakters dieses Heilsgeschehens kommt den Glaubenden gemäß der im Hebr konsequent durchgeführten ‚Synkrisis‘ eine „bessere Heilssetzung“ (διαθήκη 8,6) zu, die auf „besseren“ Verheißungen basiert, denn durch sie ist die Reinigung von den Sünden tatsächlich bewerkstelligt worden, und die Heilsgüter können auf dieser Grundlage auch wirklich zugeeignet werden. Die durch sein Opfer Geheiligten sind „auf immer vollendet“, wie auch Christus „für immer“ zur Rechten Gottes sitzt.

Die Rede vom himmlischen Kult, dem himmlischen Opfer und seiner ganz anderen Qualität dient mithin dazu, den Adressaten die Unvergleichlichkeit des ihnen zugesagten Heils vor Augen zu führen – freilich mit der paränetischen Implikation, dass es gerade deshalb geboten ist, an dieser Hoffnung festzuhalten und nicht nachzulassen, um an diesem Heil auch letztendlich Anteil zu bekommen, weil es zu ihm keine Alternative gibt und weil, wenn die Adressaten den Glauben aufgeben sollten, keine weitere Möglichkeit der Umkehr mehr gegeben ist. Hier unterscheidet die Soteriologie des Hebr von der des vierten Evangeliums oder auch von Paulus. Doch ist offenkundig, dass die Aussagen über den himmlischen Kult rhetorisch dahingehend funktionalisiert sind, die Größe und Qualität des durch Christus, den Hohenpriester, geschaffenen Heils herauszustellen. |

c) Himmelsaussagen in ekklesiologischer Funktion

Die soteriologische Dimension neutestamentlicher Himmelsaussagen kann in einzelnen Fällen in die ekklesiologische übergehen. Dies ist vor allem

dort der Fall, wo sich mit der Rede vom Himmel Metaphern des sozialen Lebens verbinden, wo also bildhaft die Gemeinschaft der Vollendeten bzw. der himmlischen Wesen zur Sprache kommt. Während der Aufruf Jesu zur Freude „daß eure Namen im Himmel geschrieben sind" (Lk 10,20) oder die apokalyptischen Worte vom „Lebensbuch (des Lammes)" (Apk 3,5; 13,8; 17,8; 21,27 u.ö.) die Zuversicht der Heilsteilhabe mit der Metapher einer Eintragung in ein ‚Buch' oder eine ‚Liste' im Himmel bzw. bei Gott, aber ohne eine soziale Dimension zur Sprache bringen, kommt eine solche in Hebr 12,23 stärker zur Geltung: Hier ist von der „Gemeinde der Erstgeborenen" die Rede, „die aufgeschrieben sind im Himmel". Dieser Ausdruck hebt sich in auffälliger Weise ab von den zuvor in V. 22 aneinander gereihten Begriffen „Berg Zion", „Stadt des lebendigen Gottes", „himmlisches Jerusalem", „Myriaden Engel" und „Festversammlung". Die Rede von einer „Gemeinde der Erstgeborenen, die aufgeschrieben sind im Himmel" bezeichnet deutlich keine himmlische bzw. eschatologische Größe, sondern eine irdische Gemeinschaft[82], deren Bestimmung zur Teilhabe am eschatologischen Heil in himmlischen Büchern verzeichnet ist. Die Ambivalenz dieser Folge von Begriffen, die zunächst himmlische bzw. eschatologische Größen nennt, um dann – im letzten Glied – mit ἐκκλησία τῶν πρωτοτόκων den irdischen Stand der Gemeinde zu bezeichnen, dürfte dem Anliegen des Autors entsprechen, der konkret angesprochenen Adressatengemeinde ihre Zugehörigkeit zum eschatologischen Gottesvolk, ihr Heimatrecht in der himmlischen Festversammlung, im himmlischen Jerusalem und in der Gemeinschaft der himmlischen Wesen als eine schon gegenwärtige Gabe zuzusprechen.[83] Auch damit wird die Größe des Heilsstandes der Adressatengemeinde und zugleich die Ernsthaftigkeit ihrer aktuellen Situation zur Geltung gebracht.

Das Bild der himmlischen Polis, das im Hebräerbrief die Glaubenden der alttestamentlichen Zeit, die „Wolke der Zeugen" (Hebr 12,1) und die Gemeinschaft der himmlischen Wesen einschließt, bringt die im irdischen Leben nur eingeschränkt wahrnehmbare, Zeiten und Räume übergreifende Sozialität der Gottesherrschaft | zum Ausdruck, die den Adressaten als Ziel ihres Weges und damit zugleich als Ansporn für ihren jetzigen Kampf (Hebr 12,2) vor Augen stehen soll. Das für den ganzen Text zentrale, mehrfach variierte Bild des wandernden Gottesvolkes, das der eschatologischen „Ruhe" (Hebr 4,9) und der himmlischen Polis (12,22) entgegengeht bzw. vor ihren Toren angekommen ist, um die Verheißungsgüter, die „unerschütterliche Königsherrschaft" (Hebr 12,28) oder die zukünftige Stadt (Hebr 13,14) definitiv in Empfang zu nehmen, bietet somit ein alles über-

[82] Zur ‚schwebenden' Formulierung – gerade im Kontext der Termini von Hebr 12,22 – vgl. WEISS, Hebräer (s. Anm. 80), 679.

[83] Vgl. dazu WEISS, Hebräer (s. Anm. 80), 679f.

ragendes Identifikationsangebot für die verunsicherte und müde gewordene Adressatengemeinde. Es verdeutlicht paränetisch, worum es jetzt für die Gemeinde geht – eben den nicht abzuweisen, der „vom Himmel redet“ (Hebr 12,25) und im Kampf des vertrauenden Glaubens durchzuhalten und voranzugehen; es bietet zugleich ekklesiologisch eine umfassende Zielperspektive, insofern sich die Gemeinde auf ihrem Weg in der Gemeinschaft der Patriarchen und Glaubenden des ‚alten Bundes‘, der „Wolke von Zeugen“ ebenso wie in der Gemeinschaft der himmlischen Thronversammlung wissen soll.

Das Schlussbild der Johannesapokalypse (Apk 21,1 – 22,5), in dem die himmlische Gottesstadt, das „Neue Jerusalem“ in allen Farben und architektonischen Facetten, ja geradezu surrealistisch jede Vorstellungskraft übersteigend,[84] gezeichnet wird, bietet vielleicht die großartigste Ausgestaltung dieser ekklesiologisch (und darin paränetisch und tröstlich) orientierten Himmelsaussage. „Aus dem Himmel von Gott“ kommt diese Stadt herab – in die aus „neuem Himmel und neuer Erde“ (Apk 21,1) bestehende neue Schöpfung. Sie ist daher im Ganzen eine neue, eschatologische Wirklichkeit, und ihre Maße und Baumaterialien, die im Zuge der Beschreibung erwähnt werden, bestätigen dies durchgehend. Auffällig ist dabei, dass zunächst überhaupt nicht von Bewohnern die Rede ist – allein die Gottesstimme, die von der „Wohnstatt (σκήνη) Gottes bei den Menschen“ spricht (Apk 21,3), lässt etwas von der ‚Bevölkerung‘ der Stadt erahnen. Erst am Ende der Beschreibung, wenn von herzutretenden Völkern und Königen die Rede ist, kommen die ‚Bürger der Gottesstadt‘ ins Blickfeld, und die ‚Ausschlussformel‘ Apk 21,27 lässt abschließend deutlich werden, dass das hier gezeichnete Bild des himmlischen Jerusalem mit seiner unmittelbaren Gottesgegenwart den Raum darstellt, in dem sich die Gemeinde all derer, die „im Lebensbuch des Lammes geschrieben stehen“ (21,27), wiederfinden soll. Die alles überragende Größe und Pracht dieser Gottesstadt soll sie in ihrer gegen|wärtigen Bedrohung zur Treue und zum Festhalten des Zeugnisses Jesu motivieren. Das Bild der himmlischen Gottesstadt und „Braut“ (Apk 21,1) nimmt damit zugleich die Linie jenes hochmythologischen anderen Bildes einer himmlischen Frau auf (Apk 12,1), das im schon Mittelteil der Apk als Chiffre der bedrohten und von Gott bewahrten Heilsgemeinde diente und als deren „Nachkommen“ (Apk 12,17) sich die Leser des Werks wiederfinden konnten.[85]

---

[84] S. dazu J. FREY, Die Bildersprache der Johannesapokalypse, ZThK 98 (2001), 161–185, 176f.

[85] Vgl. dazu FREY, Bildersprache (s. Anm. 84), 179; DERS., Himmelskönigin (s. Anm. 24), 95–112; zur rhetorischen Funktion des mythisch strukturierten Bildes in Apk 12 s. M. KOCH, Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12, WUNT 2/184, Tübingen 2004, 281ff.303ff.

Eine etwas andersartige Nuancierung der Rede von der himmlischen Stadt findet sich bei Paulus, der nicht nur – wie in der Allegorie Gal 4,26 – von oberen Jerusalem als der „Mutter“ bzw. dem spirituellen Geburtsort der Glaubenden sprechen kann, sondern das „Bürgerrecht“ (πολίτευμα) der Glaubenden – ohne expliziten Rekurs auf eine himmlische πόλις - „in den Himmeln“ verankert weiß (Phil 3,20). So sehr sich daraus ergibt, dass auch Paulus über ein klares apokalyptisches ‚Basiswissen‘ verfügt, sind doch beide Passagen in ihrem jeweiligen Kontext in spezifische argumentative Zusammenhänge eingefügt. In der Hagar-Sara-Allegorie in Gal 4 ist dies die Antithese von Knechtschaft und Freiheit, in der das „obere“ Jerusalem zum Sinnbild der Freiheit und darin zum Identifikationsangebot für die Adressaten wird, die nicht dem durch Gesetz, Knechtschaft und das irdische Jerusalem symbolisierten Weg verfallen sollen. In Phil 3,20 ist der Kontrast zu der zuvor in 3,17–19 skizzierten, als irdisch charakterisierten Gesinnung der Gegner wesentlich, der Paulus die Rede von der himmlischen ‚Staatsangehörigkeit‘ der wahren Glaubenden entgegensetzt. Die staatsrechtliche Metapher lässt die dem gekreuzigten Christus Angehörigen als Fremdlinge in der Welt, ja als „Kolonie von Ausländern“[86] erscheinen. Dies heißt nicht, dass sie jetzt schon Himmelsbürger oder der himmlischen Vollendung teilhaftig wären (vgl. Phil 3,12ff.) - einer solchen Auffassung steht auch der folgende, auf die Parusie verweisende Satz V. 20b–21 entgegen. Dennoch ist ihre Existenz auch schon in der Gegenwart „von einer im Himmel lebenden Macht bestimmt, dem erhöhten Christus“[87]. So sehr die erhoffte Verwandlung der eigenen, durch Niedrigkeit geprägten Existenz | in Herrlichkeit noch aussteht, ist diese doch verbürgt in der gegenwärtigen Christuszugehörigkeit, im zugesprochenen himmlischen πολίτευμα, und die Vollendung ist zu erwarten in der Begegnung mit dem ‚vom Himmel‘ kommenden „Retter“. Die Rede vom „Himmel“ (vgl. auch die Berufung „nach oben“ Phil 3,14) bewirkt in der vorliegenden Passage die ethische Abgrenzung von den nicht durch den gekreuzigten Christus bestimmten Gegnern; sie trägt somit zur Charakterisierung der Existenzausrichtung der Glaubenden bei. Dabei ist der soziale bzw. ekklesiale Aspekt des Gemeinwesens zumindest im Bild der Bürgerschaft bzw. der Kolonie aufbewahrt.

d) Eschatologische Aussagedimensionen

Die eben besprochene Passage bietet zugleich eschatologische Aussagedimensionen, insofern ‚vom Himmel‘ das eschatologische Kommen des

---

[86] So M. DIBELIUS, An die Thessalonicher I.II, An die Philipper, HNT 11, Tübingen [3]1937, 93, zit. bei U.B. MÜLLER, Der Brief des Paulus an die Philipper, ThHNT 11/1, Leipzig 1993, 180.

[87] So MÜLLER, Brief (s. Anm. 86), 180.

Retters erwartet wird. Damit liegt – auch in diesem späten paulinischen Brief – eine apokalyptisch geprägte Hoffnungsaussage vor, die eng an Aussagen anknüpft, wie sie sich im ältesten erhaltenen Paulusbrief, dem 1Thess, finden: Nach 1 Thess 1,10 „warten" die Glaubenden auf den auferweckten Gottessohn Jesus, der „vom Himmel" kommen und „uns dem kommenden Zorn entreißen" soll. Sein Kommen wird in farbigen Zügen geschildert: Er kommt „mit allen seinen Heiligen" (1Thess 3,13; vgl. Sach 14,15), „bei der Stimme des Erzengels und dem Schall der Posaune Gottes" (1Thess 4,16) zur Auferweckung der Toten und zur Begegnung mit den Lebenden „in der Luft". Die urchristliche Parusieerwartung kann ohne Himmelsbilder, deren Vorstellungshintergründe in der frühjüdischen Apokalyptik liegen, nicht formuliert werden, auch wenn sie sachlich eher als eine Konsequenz aus dem Glauben an die Erhöhung Christi „zur Rechten Gottes" anzusehen ist: Versteht man Christus als den zu Gott bzw. zum Himmel Entrückten bzw. Erhöhten, dann kann sich die Wiederbegegnung mit den Seinen nur als ein Erscheinen vom Himmel ereignen, wobei ‚Himmel' hier zunächst nicht mehr als den Ort Gottes bzw. des Gottesthrones zu verstehen ist, ohne dass irgendwelche weiteren kosmologischen Details ausgeführt werden müssten. Im Zuge der kerygmatischen Konzentration auf einzelne Sachanliegen treten diese im Neuen Testament daher häufig stark zurück.

Die von Paulus rezipierte apokalyptische Parusietradition[88] in 1Thess 4,16f. benennt noch ein umfangreiches himmlisches Szena|rio, welches das Herabsteigen des κύριος vom Himmel begleitet, dem dann die Auferweckung der Toten und das ‚Entrissenwerden' der Noch-Lebenden in Wolken zur Begegnung mit dem Herrn folgen sollen. Paulus bezieht diese Tradition, die er ohne jede Einschränkung anführt, im Kontext seelsorgerlich auf die Frage seiner Adressaten nach dem Geschick der Verstorbenen (1Thess 4,13f.18), und spitzt sie am Ende ganz schlicht auf die eschatologische Zielaussage des „Mit-Christus-Seins" zu (1Thess 4,17).[89] Die apokalyptische Detailschilderung wird insofern ganz auf den einen Aspekt der personalen Gemeinschaft mit Christus konzentriert, die den Kern der christlichen Hoffnung angesichts des Todes bezeichnet.

Ein analoger Sachverhalt liegt in Joh 14,2f. vor. Der dort rekonstruierbare Parusiespruch[90] zeigt enge Parallelen zu der in 1Thess 4,16 vorliegen-

[88] Sie ist verwandt mit 1Kor 15,52. Die Rekonstruktion eines vorpaulinischen Wortlauts ist allerdings kaum möglich, so dass offen bleibt, welche Motive dem Apostel vorgegeben waren und welche von ihm selbst eingefügt wurden; s. dazu T. HOLTZ, Der erste Brief an die Thessalonicher, EKK 13, ²1990, 184ff.

[89] In 1Kor 15,52 ist das Ende der Tradition auf den im Kontext wesentlichen Aspekt der Verwandlung zugespitzt.

[90] S. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 15), 134ff.; THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 53), 506ff.

den Überlieferung. Allerdings fehlt das dort präsentierte apokalyptische Szenario (Erzengel, Posaunenschall, Totenauferstehung, Wolken), und auch von der intensiven Naherwartung ist kaum mehr etwas zu erkennen. Stattdessen dominiert die Metapher des ‚Vaterhauses', d.h. der als himmlisch vorzustellenden Wohnstatt Gottes, in der sich „viele Bleibestätten" befinden.[91] Vorgestellt ist, dass Jesus sich nach seinem Weggang (bzw. seiner Erhöhung) im „Vaterhaus" befindet und dort zugunsten der Seinen wirkt, konkret: ihnen dort einen Platz bereitet, um schließlich zurückzukommen und sie zu sich zu holen. Die räumliche Bewegung der Rückkehr Jesu aus dem himmlischen Bereich und der Aufnahme der Seinen in seine Gemeinschaft ist in Joh 14,2f.* in enger Entsprechung zu 1Thess 4,16f. konzipiert. Im vorliegenden Text bleibt allerdings | in der Schwebe, wann diese ‚Rückkehr' Jesu erfolgen soll: Mit dem Wegfallen der kosmischen ‚Zeichen' der Parusie wird diese Vorstellung transparent für die ‚Rückkehr' Jesu in den österlichen Begegnungen, in der Sendung des Geist-Parakleten oder in einer Begegnung in der Todesstunde der einzelnen Glaubenden, und eine solche Öffnung der Parusievorstellung wird auch durch den weiteren Verlauf der Abschiedsrede in Joh 14 unterstützt (vgl. Joh 14,18 und insbesondere 14,23), ohne dass der Gedanke der Parusie dadurch negiert wäre.[92]

Analoges gilt für die Vorstellung von den himmlischen ‚Bleibestätten': Vom ‚Himmel' wird hier nicht explizit gesprochen, nur die Rede von Jesu ‚Weggehen' zum Vater und seinem ‚Zurück-' oder ‚Wiederkommen' erlaubt einen solchen Rückschluss. Entscheidend ist hier ebenso wie in 1Thess 4,17 die Zuspitzung auf die personale Gemeinschaft mit Christus, die den Jüngern als tröstliche Verheißung zugesprochen wird: „damit auch ihr seid, wo ich bin" (Joh 14,3; vgl. 12,26; 17,24). Der hier auffällige temporale Kontrast zeigt, dass für Jesus schon gegeben ist, was für die Jünger erst noch in Aussicht steht. Aus der nachösterlichen Sprechperspektive, die in den johanneischen Jesusreden immer wieder durchdringt,[93] ist dies wohl im Blick auf den Erhöhten gesprochen: Er ist bereits vollendet, ‚beim Va-

[91] So sehr die Vorstellung eines Tempels (zumal angesichts von Joh 2,16) nicht völlig abzuweisen ist, legt die Rede von den μοναί das Bild eines Hauses bzw. eines Palastes eher nahe. Zum religionsgeschichtlichen Kontext dieses Bildes s. FREY, Eschatologie III (s. Anm. 15), 138–144. Im Neuen Testament sind die ‚ewigen Hütten' in Lk 16,9 oder auch die eschatologische ‚Ruhe' in Hebr 4,3ff. zu vergleichen; die wichtigsten Parallelen finden sich in der jüdischen Apokalyptik, in der von himmlischen Orten bzw. Bleibestätten für die Gerechten gesprochen wird, so in 1Hen 39,3f.5.7; 45,3; 71,16; 2Hen 65,9f. und 2Hen 61,1f.: „In dem großen Äon ... sind für die Menschen viele Aufbewahrungsorte bereitet ..., viele, ohne Zahl"; weiter 2Bar 46,6; ApkAbr 29,15 etc.

[92] Vgl. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 15), 148–153.

[93] Vgl. FREY, Eschatologie II (s. Anm. 52), 247ff., zum Tempuskontrast in Joh 12,26; 14,2; 17,24 s. a.a.O., 138–141.

ter', den Seinen zugut (vgl. 1Joh 2,1), während sie, die noch auf dem Weg sind, der endgültigen, unangefochtenen Gemeinschaft mit Christus und mit dem Vater noch entgegengehen. *Wo* diese Gemeinschaft zu lokalisieren ist, bleibt hier – anders als in den jüdisch-apokalyptischen Parallelen - offen und mag vielleicht sogar peripher erscheinen, andererseits wird man die Begegnung nicht unter Berufung auf Joh 14,23 auf die gegenwärtige Innerlichkeit des einzelnen Glaubenden einschränken dürfen. Die Rede von den Bleibestätten im Vaterhaus, hält vielmehr einen ‚Transzendenzraum' offen, der das Leben der Jünger raum- und zeitmetaphorisch übersteigt und ihnen somit in ihrer konkreten ggf. bedrängten Situation eine Hoffnungsperspektive bietet. Insofern ist der ‚himmlische' Bezug des verwendeten Bildmaterials auch hier nicht obsolet. Wesentlich und tröstlich ist dabei vor allem der Gedanke, dass das, was den Glaubenden letztlich zuteilwerden soll – bei Jesu ‚Rückkehr' oder einfach in bzw. ‚nach' ihrem Tod – ‚im Vaterhaus', d.h. bei Gott schon bereit ist, und dass Christus selbst als | der Vollendete für diese Vollendung der Gemeinschaft mit ihm bürgt.[94]

Das apokalyptische Motiv, dass die eschatologischen Heilsgüter ‚im Himmel' bereits präsent sind und am Ende auf Erden offenbar werden, begegnet im Neuen Testament in mehreren Variationen. Konzeptionell bestimmt diese Korrelation von Himmel und Erde insbesondere die Johannesapokalypse, in der nicht nur die gesamten irdischen Plagenszenen von dem in Apk 4–5 geschilderten himmlischen Thronsaal bzw. vom himmlischen Heiligtum her in Gang gesetzt werden, wenn das Lamm die sieben Siegel öffnet (Apk 6,1ff.) oder später himmlische Wesen in ihre Posaunen stoßen oder Schalen ausgießen, so dass das jeweils korrespondierende irdische Geschehen losbricht. Das Motiv zeigt sich auch im Blick auf die Vollendung der Gottesherrschaft: Nach der hymnischen Proklamation in Apk 12,10 sind das Heil, die Kraft, die Herrschaft Gottes und die Macht seines Christus im Himmel bereits präsent. Der Sturz Satans und die Inthronisation des Lammes weisen auf das bereits erfolgte Heilsgeschehen zurück. Dennoch wird die Durchsetzung der im Himmel bereits bestehenden Herrschaft Christi und Gottes auf Erden erst noch erwartet und dann im Rahmen der End-Szenarien in Apk 19–22 in verschiedenen Etappen beschrieben. Doch gibt es auch weniger dramatisch ausgestaltete Varianten der Korrelation zwischen dem schon jetzt im Himmel befindlichen Heilsgut und seiner noch ausstehenden irdischen Offenbarung. So spricht Kol 3,3f. im Anschluss an die Rede von Christi Erhöhung zur Rechten Gottes und der dadurch geforderten Orientierung an dem, „was oben ist", von dem Sachverhalt, dass das „Leben" der Glaubenden „mit Christus in Gott ver-

[94] Vgl. auch Kol 3,3f., wonach das (ewige) „Leben" der Glaubenden „mit Christus in Gott verborgen" ist und bei der Offenbarung Christi (sc. der Parusie) in Herrlichkeit offenbar werden soll.

borgen“ ist und bei der Offenbarung Christi (d.h. bei der Parusie) in Herrlichkeit offenbar werden soll (vgl. 1Joh 3,2). Darin kommt die Spannung zwischen der gegenwärtigen Niedrigkeit und der erwarteten ‚Herrlichkeit‘ zur Sprache, deren Auflösung eben aus dem göttlichen Transzendenzraum, ‚vom Himmel‘ (vgl. Phil 3,21) zu erhoffen ist. In einer anthropologischen Wendung findet sich dieser Sachverhalt auch in Verbindung mit der Metaphorik von dem ‚Haus‘ (οἰκία) bzw. der ‚Hütte‘ (σκῆνη) in dem metaphorischen Abschnitt 2Kor 5,1ff.[95] Auch hier ist von einem himmlischen | ‚Bau‘ die Rede, der nicht von Händen gemacht, sondern von Gott selbst erbaut ist, von einer ‚Behausung‘, mit der die Glaubenden, wenn ihr ‚irdisches Haus‘ abgebrochen wird, überkleidet zu werden hoffen. Damit wird in einer eigentümlichen Verschränkung von Bau- und Gewandmetaphorik die Hoffnung auf die neue, ‚himmlische‘ Leiblichkeit des eschatologischen Lebens zur Sprache gebracht, deren sich die Glaubenden durch das ‚Pfand‘ der Geistesgabe schon jetzt gewiss sein dürfen. Aber auch für diese Aussage, die in ihrer subtilen Metaphorik von kosmologisch-apokalyptischen Spekulationen weit entfernt ist, erscheint die Rede vom ‚himmlischen‘ Ursprung und Charakter des eschatologisch zu erwartenden Lebens unverzichtbar.

4. Himmels-Metaphorik

Ich breche den Durchgang durch die unterschiedlichen kerygmatischen Ausgestaltungen der neutestamentlichen Himmelsaussagen hier ab. Die erwähnten Themenfelder ließen sich noch vielfältig ergänzen. Insgesamt bestätigt sich die Wahrnehmung, dass die neutestamentlichen Texte in aller Regel kein eigenständiges Interesse an kosmologischen Belehrungen zeigen. Hinweise auf den Himmel, die ‚himmlische Welt‘ und die mit ihr verbundenen – durchaus unterschiedlichen – Vorstellungsgefüge werden hingegen im Interesse vielfältiger sachlich-theologischer Aussagen rezipiert. Dabei kann es durchaus zu einer deutlichen Reduktion und Konzentration der den Himmel betreffenden Aussagegehalte kommen, wenn z.B. in den eschatologischen Aussagen die personale Dimension der Begegnung mit Christus als das eigentliche Heilsziel herausgestellt werden soll, während die apokalyptischen Szenarien zurücktreten. In anderen Fällen, wie etwa den oben skizzierten Passagen aus dem 2Petr, können auch kosmologische Aussagen stärker akzentuiert werden. Aber auch in diesem Fall ist das Argumentationsinteresse ein theologisches: hier die Auseinandersetzung mit einer für die Gemeinde als gefährlich erkannten Lehre,

[95] Zu diesem Abschnitt s. außer den Kommentaren zuletzt F. LINDGÅRD, Paul’s Line of Thought in 2Corinthians 4:16 – 5:10, WUNT 2/189, Tübingen 2004, 130ff.

welche die eschatologische Erwartung und das Gericht vermutlich insgesamt leugnete und damit (bzw. mit den daraus gezogenen ethischen Konsequenzen) die überlieferte Gestalt des Glaubens zu gefährden drohte. An den skizzierten soteriologischen und christologischen Verwendungen der Himmelsaussagen wurde besonders deutlich, dass an den kosmologischen Vorstellungsgehalten kein eigenständiges Interesse besteht. Doch zeigte z.B. die Erzählung von der Taufe Jesu in Mk 1, dass die Bedeutung Jesu als des eschatologischen Heilsbringers offenbar nur unter Verweis | auf die hier rezipierten biblischen und jüdisch-apokalyptischen Vorstellungsgefüge zur Darstellung gebracht werden konnte. Diese erweisen sich daher als notwendiger und nicht einfach abstreifbarer Bestandteil des christologischen Kerygmas der Perikope, so dass jeder Versuch einer ‚entmythologisierenden' Deutung oder eines Verzichts auf die apokalyptische Bildwelt hier zu einer sachlichen Verkürzung führen muss. Umgekehrt zeigt die sprachliche Ausgestaltung in Mk 1, dass sich der Autor der Bildhaftigkeit und ‚Uneigentlichkeit' seiner Darstellung sehr wohl bewusst ist.

Man sollte daher auch die neutestamentlichen Autoren nicht als naive Repräsentanten einer ‚unaufgeklärten' Zeit ansehen, sondern umkehrt die bildhaften, metaphorischen und symbolischen Züge ihrer Sprache in neuer Weise fruchtbar machen. In dieser Hinsicht können die neueren Arbeiten zur Metaphorizität der biblischen Sprache und zur Hermeneutik metaphorischer Rede[96] eine wesentliche Hilfe auch zum Umgang mit den Aussagen über den Himmel und seine vielfältigen Aspekte bieten. Es ist auf dieser Basis nicht mehr erforderlich, derartige Aussagen lediglich religionsgeschichtlich als Relikte einer überkommenen Vorstellungswelt zu ‚erklären' oder aus der theologischen Verlegenheit über ‚weltbildhafte' Aussagen zu verdrängen. Diese sind kein Phänomen, dessen sich der aufgeklärte Glaube schämen müsste, vielmehr ein Sprachmittel, dessen Kraft in früheren Generationen vielleicht allzu selbstverständlich erfahren wurde, während sie heute möglicherweise in neuer Gestalt zu entdecken ist.

Wenn im Neuen Testament vom „Himmel" die Rede ist, von der „himmlischen" Herkunft Christi, von der „himmlischen" Gründung des Heils, dem „himmlischen" Bürgerrecht der Glaubenden oder vom „himmlischen" Ziel des irdischen Glaubenswegs, dann impliziert dies in vielen Fällen eine Steigerung der Qualität der jeweiligen Aussagen, eine Gründung im Unvordenklichen und Letztgültigen, die ohne solche Aussagen

[96] S. dazu etwa R. ZIMMERMANN, Bildersprache verstehen oder Die offene Sinndynamik der Sprachbilder, in ders. (Hg.), Bildersprache (s. Anm. 79), 13–54; DERS., Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch, ThZ 56 (2000), 108–133; am Beispiel der johanneischen Christologie DERS., Christologie der Bilder (s. Anm. 21).

und Sprachbilder vielleicht nicht erreicht werden könnte. Zugleich eröffnet die bildhafte Rede vom Himmel metaphorische Räume; sie setzt die Leser und Hörer der biblischen Texte in einen Bezug zu einem ‚Transzendenzraum', der durch die ihm zugeschriebene ‚Herrlichkeit', Beständigkeit und Lebensfülle in eigentümlicher Kräftigkeit Identität zu stiften | und Lebensgewissheit zu vermitteln vermag, ohne notwendigerweise zur ‚weltflüchtigen' Vernachlässigung des Diesseits zu führen. Die Metaphorizität der Rede vom Himmel, ja die symbolische Kraft des Himmels bietet insofern für die theologische Sprache und für die praktische Vermittlung einen eminenten Sprachgewinn - wenn die biblischen Himmelsaussagen in dieser Hinsicht hermeneutisch umsichtig aufgenommen werden.

Neuere Untersuchungen zum alttestamentlichen Weltbild oder zum Weltbild apokalyptischer Texte, etwa der Henochtradition[97], haben gezeigt, dass die Aussagen und Bilder über ‚himmlische' Phänomene in der biblisch-frühjüdischen Tradition dichte Sinnwelten ergeben, deren Deutungspotentiale weit über den Aspekt kosmologischer ‚Information' hinausgehen und die wesentlich zur Identitätssicherung und Weltbewältigung der Trägerkreise dieser Texte beigetragen haben. Ähnliches wird man etwa für einen so komplexen Text wie die Johannesapokalypse voraussetzen müssen, in dem gerade die Darstellungen der himmlischen Räume in ihrem Zusammenhang – von der Eingangsvision in Apk 1 über die Thronvision in Apk 4–5 und die verschiedenen weiteren Himmelsszenen bis zum Schlussbild vom ‚himmlischen Jerusalem' – zur Konstruktion der neuen, den Lesern zu vermittelnden Wirklichkeit entscheidend beitragen und mit ihrer ‚Gegenwelt' das entscheidende Argument dafür liefern, dass die Welt des römischen Imperiums und seiner Kultur nicht die letzte und entscheidende Dimension der Wirklichkeit ist.[98] Die metaphorischen und symbolischen Potentiale bieten zugleich Ansatzpunkte für ihre Rezeption - wie dies im Blick auf die Johannesapokalypse durch die christliche Kunstgeschichte in eindrucksvoller Weise dokumentiert ist. Gerade die ‚Himmelsbilder' dieses Buches, die Bilder vom himmlischen Thronsaal und dem Lamm, von der himmlischen Frau oder vom himmlischen Jerusalem, haben die christliche Kunst und die christliche Frömmigkeit besonders nachhaltig geprägt.

Es wäre daher auch eine unangemessene Verkürzung, wenn man die Rede vom Himmel allein auf eine Chiffre für Gott selbst reduzieren woll-

---

[97] S. dazu NICKELSBURG, 1Enoch I (s. Anm. 4), 37–57.

[98] Zu den Himmelsbildern der Apk s. M. KARRER, Himmel (s. Anm. 27); zur Funktion der Bildersprache der Apk s. FREY, Bildersprache (s. Anm. 84); zu den Himmelsszenen vgl. F. TÓTH, Der himmlische Kult. Wirklichkeitskonstruktion und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung, ABG 22, Leipzig 2006.

te.[99] Zwar kann in der biblischen Sprache – v.a. im Mat|thäusevangelium – ‚Himmel' an die Stelle der Rede von Gott treten, doch ist der Himmel der biblischen Tradition facettenreicher, und die kerygmatisch interessierte Verwendung von Himmelsaussagen im Neuen Testament macht sich diese Vielfalt der übernommenen Traditionen durchaus zunutze. Es gilt daher, auch in der Auslegung des Neuen Testament die ‚Himmelsvergessenheit' zu überwinden, die vielfältigen Dimensionen der Rede vom ‚Himmel' in ihrer Bildhaftigkeit auszuloten und – in einem angemesseneren hermeneutischen Rahmen, als dies in früheren Phasen der Exegese möglich war – interpretatorisch zur Geltung zu bringen.

---

[99] J.E. HAFNER, Gott ist nicht der Himmel. Die Notwendigkeit einer nichtgöttlichen Transzendenz, in: S. Schreiber/S. Siemons (Hg.), Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie, Darmstadt 2003, 143–175.

17. “God Is Love”*

On the Textual Tradition and Semantics of a Core Expression of the Christian Notion of God

“God is Love.” This pivotal phrase from 1John is the ultimate expression of the Biblical and Christian notion of God. All polarity and ambivalence between the two notions of God’s wrath on the one hand and His mercy on the other is found reconciled in the idea of God being pure and unambiguous love. Such love, perceived as the essence of God, is not only one attribute among others. In Christian theology, it is, rather, the definitive description of the true essence of God (ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν). Therefore, this pivotal phrase from 1John 4:8 and 4:16 strongly shaped the Christian notion of God,[1] characterizing concepts of the Trinity from Augustine to Eberhard Jüngel[2] and Hans Urs von Balthasar[3]. The notion of the Biblical God revealing himself as love in Jesus Christ is here defined as “an event in the midst of such self-relatedness however great ... of still greater selflessness”,[4] as self-sacrifice. God’s love becoming apparent in the Christ event is the characteristic feature of the divine nature,[5] the essence of the trinitarian God,[6] based in Him and occurring in the incarnation of the eternal Logos and the offering of the only-begotten son in self-sacrifice. |

* English version of a lecture given in German in Göttingen on November 10th, 2007, translated by Alison Deborah Sauer.

[1] See the brief references on the reception history in H.-J. KLAUCK, Der erste Johannesbrief, EKK 23/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991, 248f.262f.

[2] Cf. E. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen [5]1986, 430–453.

[3] H.U. V. BALTHASAR, Theologik II. Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985, 117–138.

[4] JÜNGEL, Gott (see note 2), 434: “Ereignis einer inmitten … noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größeren Selbstlosigkeit”.

[5] Gregor of Nyssa., or. catech. 15,2.

[6] Augustine, trin. 15,17,29.

1. The Predicate within the Framework of 1John

Within the Biblical canon, the motif of God being love is anchored in Johannine theology, which can aptly be described as a "theology of God's love"[7] or – with regard to the narrative of the Gospel – as a "dramatic christology of God's love".[8] As an attribute of God himself, however, the noun ἀγάπη only appears in 1John. Together with the characterizations of God as "spirit" (John 4:22) and "light" (1John 1:5), this phrase provides the third God-related predicate in the Johannine writings, and only this one is used repeatedly, in 1John 4:8 and 4:16. These predicates do not merely express a function of God or that God can be experienced as light or love, they rather aim at communicating "something ... of God's everlasting being".[9] On the other hand, they do not simply define an identity between, e.g., God and love. They are not invertible, so that one could equally say: 'the love is God'[10] or 'the light is God'. The phrase 'God is love' cannot be taken as a philosophical definition, but in its Johannine context, the predicate of love is strictly related with the Christ event 'that God sent his only begotten Son' 'as an atoning sacrifice' (1John 4:9.10).[11] God in His innermost being is revealed as love in the sending and the sacrifice of Christ.[12] This can be shown within the context of the testimonies in 1John and the wider framework of Johannine theology. |

---

[7] Cf. E.E. POPKES, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus, WUNT 2/197, Tübingen 2005.

[8] POPKES, Theologie (see note 7), 355.358: "dramaturgische Christologie der Liebe Gottes".

[9] KLAUCK, Johannesbrief (see note 1), 81: "etwas … von Gottes unvergänglichem Wesen".

[10] KLAUCK, Johannesbrief (see note 1), 81. Such an inversion was advocated by no one less than Karl Barth (K. BARTH, Kirchliche Dogmatik 4/2. Die Lehre von der Versöhnung. Zweiter Teil, Zürich 1958, 858), but this is only possible under the assumption that the terms God and love have the same content. This would presuppose, however, that ἀγάπη as Christian love is strictly detached from all forms of human love. Such a view was held by Barth (ibid., 825ff.) and, quite influentially, by Anders Nygren (A. NYGREN, Eros and Agape. A Study of the Christian Idea of Love I–II/2, London 1938/1939), but it cannot be upheld from the insights of modern semantics and in view of the biblical usage of the terms and metaphors of love.

[11] Cf. G. STRECKER, Die Johannesbriefe, KEK 14, Göttingen 1989, 229: "Solche Seinsaussagen sind nicht als Definition im philosophischen Sinn zu verstehen." This is also stressed by Karl Barth (K. BARTH Die Kirchliche Dogmatik 2/1. Die Lehre von Gott. Erster Halbband, Zürich [4]1958, 309) who concedes that it would do violence to the text to use the phrase as a mere definition, without regard to 1John 4:9f.

[12] Thus, e.g., Ps.-Oecumenius, comm. in 1John: "God is love, because He sent his only begotten Son to die for us" (cf. J.-P. Migne [ed.,], Oecumenii Opera Omnia, Patrologia Graeca 119, 664D–665A).

1.1 The Johannine 'Song of Songs of God's Love'[13] *(1John 4:7–5.4)*

The motif and the terminology of love is used quite densely in 1–3John[14], with a special climax in the passage 1John 4:7–21. Here, the noun ἀγάπη appears 12 times, the verb ἀγαπᾶν 15 times, and the address ἀγαπητοί is used twice. The ideas introduced in 1John 2:7–11 and 3:11–17 are once again taken up and further elaborated upon, concentrated in the pivotal phrase "God is Love" – ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν (1John 4:8.16).

With all due caution, the *historic context* of the epistle can be reconstructed as follows: a schism had occurred in the community of addressees (1John 2:19).[15] Former members of this community – probably for reasons of differing christological views[16] – had broken away from the leader and

[13] On the term "Hoheslied der Liebe Gottes" see KLAUCK, Johannesbrief (see note 1), 244, who characterizes the passage as the Song of Songs of love ("Das Hohelied der Liebe"), using a term which is normally reserved for 1Cor 13. POPKES, Theologie (see note 7), 78f., speaks more precisely of the "Johannine Song of Songs of God's love" ("das johanneische Hohelied der Liebe Gottes").

[14] Cf. the tables in POPKES, Theologie (see note 7), 18–21, esp. 18 n. 29: Considering the brevity of the Epistles in comparison with the Gospel, the motif is much more densely used here. On the term ἀγάπη and its use see STRECKER, Johannesbriefe (see note 11), 224–230; cf. also O. WISCHMEYER, Vorkommen und Bedeutung von Agape in der außerchristlichen Antike, ZNW 69 (1978), 212–238; T. SÖDING, Das Wortfeld der Liebe im paganen und biblischen Griechisch. Philologische Beobachtungen an der Wurzel AGAP, EThL 68 (1992), 284–330; F. SIEGERT, Die Septuaginta-Übersetzung und die Sprache der Theologie, in: A. v. Dobbeler/K. Erlemann/R. Heiligenthal (eds.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS K. Berger), Tübingen 2000, 289–323, 291. On the network of love relations in John cf. J. FREY, Love Relationships in the Fourth Gospel. On Establishing a Semantic Network, in: G. van Belle (ed.), Repetitions and Variations in the Fourth Gospel. Style, Text, Interpretation, BETL 223, Leuven 2009 (also in: J. FREY, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, ed. by J. Schlegel, WUNT 307, Tübingen 2013, 739–766).

[15] On the scholarship on 1–3John cf. H.-J. KLAUCK, Die Johannesbriefe, EdF 276, Darmstadt [2]1995; see also M. HENGEL, The Johannine Question, London 1989, 46–72; cf. the enlarged German edition: M. HENGEL, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, WUNT 67, Tübingen 1993. In my view, the opponents mentioned in 1John (and, perhaps earlier, in 2John) are not merely a phantom or a rhetorical device but really exist (against H. SCHMID, Gegner im 1. Johannesbrief? Zu Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem, BWANT 159, Stuttgart 2002; cf. my review in BZ 49 [2005] 293–295). On the different views of the secessionists see KLAUCK, Johannesbriefe (see note 15), 141–151.

[16] That this was the core problem, is evident from 1John 2:18–22 and 4:1–3; cf. also 4:15; 5:1.5. On the interpretation of these confessional statements see HENGEL, Question (see note 15), 57–63. In my view, the split is connected with the problem of the true humanity of Jesus which was possibly underestimated or even rejected by the opponents. The alternative view that the secessionists were Jews returning to the synagogue (cf. H. THYEN, Art. Johannesbriefe, TRE 17 [1987], 186–200) is far from convincing (cf. KLAUCK, Johannesbriefe [see note 15], 143f.).

the aligned community. In the letter addressed to those members staying behind, the leader or head of the school tries to theologically explain this | incident and to fight the dangers evoked from the split. The secessionists' diverging christological concept,[17] stated by the author as the distinctive feature, had most probably also affected the ethics and the concrete relationships within the community. Perhaps those leaving withdrew from the remaining members in different respects: it is especially mentioned that concrete material support for brothers and sisters in need no longer occurred (1John 3:17). This leads us to conclude that the secessionists were not a group of marginal but perhaps rather quite affluent community members. The houses in which they had gathered or where itinerant messengers had found shelter (3John 5–8; cf. John 13:20) were no longer available.[18] For the life of the community, surrounded by differing faiths and a mostly pagan environment, this must have constituted an immense drawback and appeared as a betrayal of the demanded brotherly love. In the view of the author, this is also a renouncement of the true faith in Christ, an apostasy which he interprets by use of an apocalyptic pattern as the eschatological division between faith and disbelief (1John 2:18f.; 4:3). It can be assumed, however, that those who had left the community thought of themselves quite differently. They seem to have claimed for themselves to be the true believers, to know God and Christ (1John 2:4), to be in the light (1John 2:9) and in community with God (1John 1:6), and, of course, to love God (1John 4:20).

Against this claim (and to 'immunize' his followers against seduction by the opponents), the author engages in a negative argument: he who claims to have community with God but walks in darkness, is lying (1John 1:6) – in word and deed.[19] He who claims to know Christ but does not hold His commandment, "the truth is not in him" (1John 2:4). The immediately following sentence makes it clear that this statement refers to the commandment of love: only he who keeps Christ's word, "in him truly is the love of God perfected" (1John 2:5). He who claims to be in the light but "hates" his brother, is still in darkness (1John 2:9). Only he who "loves" his brother, remains in the light (1John 2:10). And finally: he who claims "I love God" and hates his brother, is lying; because he who does not love his tangible brother whom he can see in his concrete everyday life, how should he love God whom he cannot see (1John 4:20)?

---

[17] The problem is that we only have the view of this author, in which the 'secessionists' appear as a small group of heretics who never really belonged to the community (1John 2:19). However, the numerical proportion remains unclear (the author and his followers could well have been a minority), as are the actual social relations.

[18] Cf. KLAUCK, Johannesbriefe (see note 15), 154.

[19] This is suggested from the apodosis: "and do not the truth".

These sentences sound difficult and theoretical. ‘Love’ and ‘hate’ appear as strangely vague notions. Only in the implied social context is the | reification tangible: ‘hating’ ones brother here means severing the community and closing hand, heart, and door on the needy brother (1John 3:17). This may refer not only to the cessation of mutual assistance among community members in personal need, which was a matter of course in its environment and indispensable for survival, but also alludes to the lack of food supplies and hospitality at community gatherings. Perhaps the secessionists had been those in a position to make such donations, who had the βίος τοῦ κόσμου, the ‘world’s goods’ (1John 3:17), while others – such as those staying behind – depended on support.

Rhetorically speaking, the letter’s argument should have been convincing enough: the lack of support could be seen as evidence for the absence of love, and the absence of love lead to the conclusion that those who had left the community were not true believers. In Johannine thought, a true believer remains – and vice versa: he who does not remain, who leaves the community and breaks the solidarity, is not and never really has been a true believer.[20]

So while the opponents – obviously – love neither their ‘brothers’ nor God, the addressed community members as true believers are to remain in the right faith in Christ and – thereby – *remain* in love. This is the letter’s repeatedly underlined commandment. Why is this so important for the community and what does it imply?

Firstly, it is God’s command. Interestingly enough, there is no explicit reference to Christ’s command, who according to the Gospel (John 13:34f.) leaves His disciples the commandment of love as His legacy and the “new commandment” (John 13:34f.).[21] Regardless of whether 1John literarily presupposes the Gospel or not,[22] it is clear that the addressees |

[20] Probably, this explanation of ‘leaving’ did not correspond with the leaving party’s own assessment; it is one of the problematic sides to Johannine theology, of not being able to cope with the phenomenon of leaving, separation or ‘apostasy’.

[21] Admittedly, some of the pronouns in 1John are ambiguous and can be interpreted as referring to God or to Christ. But most references to ‘his commandments’ or ‘his word’ (cf. 1John 2:3–5) seem to refer to God. An exception is 1John 2:6 where there is an idea of the imitation of Christ: “Anyone who claims to abide in him, must himself live as he (ἐκεῖνος) lived”. See STRECKER, Johannesbriefe (see note 11), 99.

[22] Contrary to the influential view of, e.g., Raymond Brown, (R.E. BROWN, The Epistles of John, AnB 30, Garden City 1983, 69–115) that the secessionists and also the author of the Epistles drew on (a pre-redactional version of) the Gospel, Georg Strecker (STRECKER, Johannesbriefe [see note 11], 51–55), has pointed to the fact that there is no clear quotation of the Gospel in the Epistles. The sequence of the works (also depending on the view of their literary unity or stratification) deserves a fresh consideration. In my view, a priority of the letters seems more plausible, cf. J. FREY, Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117,

knew the commandment of love as a fundamental commandment of their community tradition. It is the message the community has heard "from the very beginning" (1John 2:7; 3:11), an 'old' commandment (vgl. 2John 5f.), which at the same time is 'new' because it is predicated upon the Christ event and 'is true in Christ' (1John 2:8: ἐν αὐτῷ).[23]

This leads us to the second explanation which transcends the commandment character and reflects upon the historical manifestation of God's love in the Christ event, as it is phrased as the immediate interpretation of 'God is Love':

"In this was manifested the love of God among us:
God sent His only begotten Son into the world,
that we might live through Him." (1John 4:9)
"Herein is love:
not that we loved God, but that He loved us
and sent His Son
to be an atoning sacrifice for our sins." (1John 4:10)

In its context, this double aphorism is used paraenetically as a call for mutual love which is seen as an *imitatio Dei*: "Beloved, if God so loved us, we ought also to love one another" (1John 4:11). The commandment of love within the community has its final justification in God's own loving deed, manifesting itself in the Christ event, the sending of the Son for atonement. At the end of this passage, the exhortation appears again: "As for us, we love, because he loved us first" (1John 4:19).

Thus, we turn from the love paraenesis to the original act of love, which throughout 1John is theologically referred to as God's love and hence constitutes an *imitatio Dei.* The Gospel, on the other hand, speaks of Christ's love and calls for an *imitatio Christi*: "that you love one another, as I have loved you" (John 13:34). In both cases, however, practiced love is a sign of true discipleship (John 13:35) and true community with God (1John 4:13). "And he who abides in the love, abides in God and God in him" (1John 4:16b).

In 1John 4:9f., however, it is stressed that the epistemological basis of God's love is a *specific* event: the sending of the Son into the world "that we might live through Him" (1John 4:9), or the sending of the Son into death "for atonement", i.e. for the elimination of all sin and for the entrance into a new life (1John 4:10). Herein, God's love "'was revealed'" (ἐφανερώθη), and on this revelatory act the insight and the belief is based that God loves 'us' (1John 4:17), that He in His essence is love (1John 4:16). The predication of God being love, ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν, therefore

Tübingen 2000, 55–60, see also U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, UTB 1830, Göttingen [4]2002, 484f., and POPKES, Theologie (see note 7), 296–305.

[23] See STRECKER, Johannesbriefe (see note 11), 106f.

indispensably points back to the revelatory events, to the sending of the | Son as an act of God's love. At the same time, it points back to a 'network' of love relationships between God, Christ, and the believer, as it is developed in the Fourth Gospel.[24]

1.2 The Narrative and Revelatory Framework of the Johannine 'Theology of the Love of God'

Regardless of the precise literary relation, the Gospel of John is the closest commentary on the Johannine Epistles and vice versa. In the narrative text of the Gospel, which is much longer, the motif of love is slightly less prominent than in the shorter Epistles. Compared to the Synoptics, however, it appears considerably more often and is featured in more prominent places in John. Besides ἀγαπάω κ.τ.λ. we also find φιλέω, which is missing in the letters,[25] as well as the noun φιλός[26]. Other Greek verbs for 'love' such as ἐράω κ.τ.λ. or στεργέω κ.τ.λ. neither appear in the Gospel, nor in the Epistles. Semantically, however, there seems to be no real difference between ἀγαπάω κ.τ.λ. and φιλέω κ.τ.λ. Both terms can refer to the same, and the variation is only a stylistic one. The 'disciple whom Jesus loved' can be mentioned by use of ὅν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (John 13:24; cf. 19:26; 21:7.20) or ὅν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς (John 20:2), and both verbs are used of the Father's love for the Son.[27] This clearly indicates "that no difference of meaning can be attributed to these verbs in John".[28]

What is more interesting is the variety of love relations featured in the Gospel of John:[29] *mutual* love between God and Jesus or the Father and the Son and also mutual love between Jesus and the disciples in general or |

---

[24] On this, see FREY, Love Relationships (see note 14); cf. also POPKES, Theologie (see note 7), 49–51.

[25] John 5:20; 11:3.16; 12:25; 15:19; 16:27; 20:2; 21:15.16.17(3x).

[26] John 3:29; 11:11; 19:12; also twice in 3John 15.

[27] More difficult is the scene of the commissioning of Peter in John 21:15–17 where the verbs are varied: In Jesus' questions, ἀγαπάω is used twice, but in the third question, Jesus changes to φιλέω. In Peter's answers, φιλέω is used consistently. One might ask whether the change in the third question and the reaction of Peter was meant to signify a lower degree of love. But this is far from certain, because other roughly synonymous words such as ἀρνία and προβάτια, βόσκω and ποιμαίνω and also οἶδα and γινώσκω are also used interchangeably in this passage. Thus, the rhetorical device of stylistic variation is obvious here. See K.L. MCKAY, Style and Significance in the Language of John 21:15–17, NT 27 (1985), 319–333.

[28] P. PAINTER, John. Witness and Theologian, London 1975, 62. See also POPKES, Theologie (see note 7), 47, and already M. PAESLACK, Zur Bedeutungsgeschichte der Wörter φιλεῖν 'lieben', φιλία, 'Liebe', 'Freundschaft', φιλός 'Freund' in der LXX und im Neuen Testament unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zu ἀγαπᾶν, ἀγάπη, ἀγαπητός, Theologia Viatorum 5 (1954), 51–142, 64f.

[29] See more extensively FREY, Love Relationships (see note 14).

among the community of disciples, God's love for the disciples of Jesus,[30] and even for the world[31] etc.

These *different* expressions constitute a network of love relations which gradually unfolds in the course of the Gospel: In spite of its singularity, the fundamental predication of God's love for the κόσμος (John 3–16) proves to be the starting point, and the ultimate expressions of love in the Gospel (except of John 21) refer back to this fundamental expression: In the High Priest's prayer, the Johannine Jesus phrases the appeal for unity among the disciples as His 'last will'[32]. Their unity is related with the one-ness, the mutual immanence of the Father and the Son and – interestingly enough – the unity of the disciples is to lead 'the world' to believe in Jesus' sending (John 17:21) and to the realization of God's love (John 17:23). Here, we encounter a revelatory dynamics in the Gospel of John aiming at the perception and faith of 'the world' (John 17:21)[33] even though the Johannine community precisely experiences foreignness, enmity, and even hatred in 'the world' (John 15:18). The dualistic language elements found in great number and variety in the Gospel of John do not constitute a closed system of a 'Johannine dualism'[34]; instead they are broken up by the revelatory dynamics of the Johannine account and not least by the inherent network of expressions of love and love relationships. If at all, this 'Johannine dualism' is an epiphenomenon or a consequence of Johannine revelation theology, not vice versa.[35]

This already becomes evident structurally in the context of the first Johannine predication of love in John 3 which is traditionally viewed as a short summary of the 'Johannine

---

[30] The disciples' love for God, however, is not expressed in the Gospel but only in 1John 4:10.19.21.

[31] The idea of the world's love for God does not occur once. In the Epistle, there is even mention of the false love of the disciples for the world (1John 2:15).

[32] Cf. the German title of Ernst Käsemann's provoking monograph: E. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ^{4}1980.

[33] The world's realization of the sending of Jesus can not be interpreted as being merely the realization of its own damnation or in terms of an everlasting separation between God and the world. See the convincing interpretation of Johannine universalism in POPKES, Theologie (see note 7), 342–348.

[34] On the interpretation of the elements of dualistic language in John see J. FREY, Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus, in: D. Sänger/U. Mell (eds.), Johannes und Paulus. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur, WUNT 198, Tübingen 2006, 3–73 (also in: FREY, Herrlichkeit [see note 14], 409–482), and – more extensively – POPKES, Theologie (see note 7), passim.

[35] Thus already Ernst Käsemann's criticism of the views of Rudolf Bultmann, cf. KÄSEMANN, Wille (see note 32), 42, who stated against Bultmann that in John christology is the horizon of eschatology. Cf. also J. FREY, Die johanneische Eschatologie I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1996, 162.237. 260.

kerygma’. It notably occurs in the first speech of the Johannine Jesus (John 3:11–21), the final part of the dialogue with Nicodemus. In a dense sequence of christological expres-| sions (John 3:14–17) we find the Gospel’s first explicit reference to a Scriptural episode (V. 14), the first occurrence of the programmatic term “eternal life” (V. 15.16b),[36] and also the first mention of love, more precisely, of God’s love for the world as the ultimate motif of the sending of the Son (3:16a). The dualistic expressions of light and darkness, love and hatred, belief und unbelief (3:18–21) and the notion of judgment (3:18 κρίσις; cf. 3:17) are only introduced after the christological statements made before. The same is true in John 3:35f. These observations strongly suggest, that in Johannine theology, the division between belief and unbelief or even between light and darkness is viewed as a consequence of God’s salvific act of the sending of His Son, not as a fundamental condition of the world from its beginning and regardless of the act of Christ’s coming. John does not share a deterministic world-view as it is visible in some texts of the Dead Sea Scrolls[37] and – differently – in Gnostic texts. Rather, the notion of ‘dualism’ is broken by the network of love expressions which can be found throughout the Fourth Gospel. In spite of the experience of unbelief and hatred, John is characterized by a view of the Christ event that is basically rooted in the primordial love of God and ultimately aims at the universal recognition and acknowledgement of the sending of the Son (John 17:21.23).[38]

In the Johannine text, the network of love relationships is gradually built.[39] If not already implicitly included in the prologue in the loving oneness of the Logos and God (John 1:1–2) or in the only begotten Son “in the bosom of the Father” (John 1:18), the first explicit expression of God’s love for the world appears in John 3:16, followed in the same chapter by the predication of the Father’s love for the Son (John 3:35), in which the latter’s authority and sending is rooted (see John 5:20). Through narrative nuances such as the metaphoric predication of Jesus as ‘bridegroom’ (John 3:29) and the interaction between Jesus and the Samaritan woman, reminiscent

---

[36] On this, cf. J. FREY, “Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...” Zur frühjüdischen Deutung der ‘ehernen Schlange’ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f., in: M. Hengel/H. Löhr (eds.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum, WUNT 73, Tübingen 1994, 153–205 (also in: FREY, Herrlichkeit [see note 14], 89–145), 180f. After v. 12 which marks the transition to a ‘higher’ level of teaching, the pivotal position of vv. 13–17 is quite obvious.

[37] Cf. basically J. FREY, Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library, in M.J. Bernstein/F. García Martínez/J. Kampen (eds.), Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization of Qumran Studies Cambridge 1995 (FS J.M. Baumgarten), StTDJ 25, Leiden 1997, 275–335, and – with regard to the Johannine literature J. FREY, Licht aus den Höhlen? Der johanneische ‚Dualismus‘ und das Schrifttum von Qumran, in: J. Frey/U. Schnelle (eds., in collaboration with J. Schlegel), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, WUNT 175, Tübingen 2004, 117–203 (also in: FREY, Herrlichkeit [see note 14], 147–237).

[38] On this, see POPKES, Theologie (see note 7), 346–349.

[39] On the unfolding of the love motif and the different love relations see FREY, Love Relations (see note 14).

of wooing (John 4), the motif remains present and is taken up again towards the end of Jesus' public activity: in the Good Shepherd speech, the Father's love for the Son is explicitly connected with the sacrifice of His life (John 10:17), and in the Lazarus episode it is evident how Jesus him- | self goes into death (John 11:16) in order to call the one He loves (cf. John 11:3.5) to life.

By the end of the account of Jesus' public activity, the network of love relationships between the Father and the Son, Jesus and His followers, or God and the world has already been established, and Jesus' death 'for' (ὑπέρ) His followers has already become recognizable in foreboding predictions as an act of love. With John 13:1, this aspect is then programmatically emphasized: Jesus loves those who follow Him until the τέλος (John 13:1; cf. 19:30), i.e. until His very death which perfects His sending and His work. The foot washing scene exemplifies this love 'for His friends' (John 15:13) and at the same time emphasizes the exemplarity of this love for the mutual love among the disciples, which later in the farewell scene, in the 'true' circle of disciples (after Judas' departure) is formulated as Jesus' 'new commandment' and legacy (John 13:34f.). The epistemological function of this practiced love is already incorporated: by and through this love 'everyone' shall recognize Jesus' disciples and shall from their love infer to their master's love (John 13:35), becoming evident in His substitutional and salutary death for those who follow Him.

This network of love predications in the Gospel of John from which not one element can be taken without loss, consists of many easily and readily discernible elements. Unlike the letters, however, the christological focus becomes apparent, in accordance with the Johannine narration: it is a "christology of love"[40] insofar as Jesus' death 'for His friends' (John 15:13) is defined as an act of unequalled love[41] and the love in the community is described as being in accordance with Christ's actions, as *imitatio Christi*.

However, unless one wishes to devalue John 3:16 for dogmatic reasons[42] or separate John 17 from its context as a secondary layer,[43] Christ's |

[40] Thus POPKES, Theologie (see note 7), 355.

[41] On the context in the ethics of friendship see K. SCHOLTISSEK, "Eine größere Liebe als diese hat niemand, als wenn er sein Leben hingibt für seine Freunde" (Joh 15,13). Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium, in: Frey/Schnelle (eds.), Kontexte (see note 38), 413–439.

[42] Thus already KÄSEMANN, Wille (see note 32), 124, who thinks that John 3:16 is only a formula which the evangelist adopted but which is not characteristic for his theology. According to Käsemann, the universalistic view of John 3:16 is limited by Johannine predestinarian thought. Similarly, O. HOFIUS, Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1–21, in: IDEM/H.C. KAMMLER, Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums, WUNT 88, Tübingen 1996, 33–

act of love is ultimately rooted in God's very own love 'for the world', just as the love and unity in the community is in turn to lead all toward the knowledge of Christ's and herein of God's love.

This leads us theologically to the essence of Johannine thinking: By far surpassing the Synoptic Gospels, it is a characteristic of the Fourth Gospel not to explain the narrated story of Jesus and His death only from factors and incidents of history or from the references to Old Testament predications but to retell it as ultimately rooted in God's loving will towards the world. This explains the inception of the prologue with a 'beginning' (ἀρχή) in which, before the actual act of creation, the Logos already 'was' and subsisted in closest community with God (πρὸς τὸν θεόν), as 'God of kind' (John 1:1–2). At the end of the High Priest's prayer, the Father's love for the Son is hardly by chance localized in this preexisting reality: "for you loved me before the foundation of the world" (John 17:24). Jesus' sending and the authority of His work and ultimately the Son's voluntary path into death out of love for those who follow Him are based on this love predating time and world.

In Johannine thinking, the eschatological validity of the salvation thus created and offered to the believers and the Son's eschatological authority ultimately rest where alone finality can rest, namely on the will and essence of God, before time and world. Even though it is not so apparent in the text, this apparently also applies to God's love for the 'world' (John 3:16) which cannot be separated from an understanding of the love between the Father and the Son (John 3:35) and the Son's sending.

Here lies the explanation for the Johannine conviction that Christ is His Father's true exegete (John 1:18),[44] or – as John 14:7.9 formulates – he who sees Him, sees the Father and he who has recognized Him has definitively recognized the Father. This is, of course, not a matter of God's physiognomy or a question of gender; this concerns the knowledge of God's ultimate will to love and save, on whom the sending of the incarnate Logos into the world is based and who thereby is the ultimate reason for the existence of the community within the world.

Against this background, it is only too consistent when in 1John 4:8.16 the essence of God is defined as ἀγάπη – in strict reference to the epistemological basis, the Son's sending into the world, and His salutary death, reestablishing community as the "atoning sacrifice for our sins" (1John 4:10). In this respect, speaking of God as 'love' is strictly determined by

80, 66 who devalues John 3:16 completely, insofar that the predication includes not the κόσμος in the sense of humanity as a whole, but only the elect ones.

[43] Thus, e.g., J. BECKER, Aufbau, Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des Gebetes in Johannes 17, ZNW 60 (1969), 56–83.

[44] Cf. Hebr 1:3.

the premises of narrative and theological predications about Jesus' sending and death as "atoning sacrifice" or "propitiation", 'for those who follow Him', or even 'for the life of the world'. Only here does it become evident, to what extent God is love and what it means that God is love. |

2. The Profile of the Johannine Predication in the Context of its Tradition History and of Biblical Theology

The current state of research does not allow a one-sided answer to the question of the history-of-religions background of Johannine theology. All attempts at deriving it totally from, e.g., Philonic, Gnostic, or Qumran sources have not been accepted.[45] In fact, each and every one of the Gospel's motif circles must be evaluated as to what extent Old Testament and early Jewish expressions, motifs from the Greco-Roman world, and, of course, other early Christian traditions were integrated.

This also applies to the predications of love. In the following I will concentrate on the motif of God's love as revealed in the Christ event. The love command is left aside here, because it would require a separate analysis.

2.1 The Unique Profile of the Johannine Predication of God's Love

The Johannine Corpus speaks of God's love, revealed in the sending or the sacrifice of His Son, in the parallel predications of John 3:16f. and 1John 4:9 and 4:10. This parallelism suggests that the author has taken up and variously elaborated upon a pattern of Johannine preaching.[46] It can be characterized as a fusion of the sending formula known both from Pauline and pre-Pauline tradition with the motif of (God's) love which originally was not part of the sending formula but developed in different contexts. Each of the three passages emphasizes different elements: |

[45] Cf. J. FREY, Auf der Suche nach dem Kontext des Johannesevangeliums. Eine forschungsgeschichtliche Einführung, in: Frey/Schnelle (eds.), Kontexte (see note 37), 3–45 (also in: FREY, Herrlichkeit [see note 14], 45–87); see also HENGEL, Question (see note 15), 109–124.

[46] Cf. FREY, Eschatologie III (see note 22), 286f.; POPKES, Theologie (see note 7), 222-223, 239–246. This is supported by the fact that in 1John 4:9f. two very similar sounding, parallel sentences are juxtaposed.

John 3:16	1John 4:9	1John 4:10
Οὕτως γὰρ	ἐν τούτῳ/ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη	ἐν τούτῳ/ ἐστὶν ἡ ἀγάπη
		Οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν
ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον,	τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν,	ἀλλ’ ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς
ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν,	ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον	Καὶ; ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν ἀυτοῦ
ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτον	ἵνα	
Μὴ Ἀπόληται		ἱλασμὸν
ἀλλ’ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον	Ζήσωμεν δι’ αὐτοῦ	Περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν

John 3:16 speaks verbally of the active love of God (ἠγάπησεν). Emphasis lies on the love for the κόσμος, i.e. ‘all human beings’.[47] The Son who was sent is described as μονογενής, and the (traditional) expression of His sending (ἀποστέλλειν)[48] is varied by use of the verb δίδοναι, most probably not in the sense of a mere sending into the world (as in John 3:17), but to be understood as a reference to the giving or handing over the Son into death.[49] This explains the lack of any further specification as to where the

[47] L. KIERSPEL, The Jews and the World in the Fourth Gospel. Parallelism, Function, and Context, WUNT 2/220, Tübingen, 2006, 158, demonstrates that this is the normal meaning of the word in John. Cf. ibid., 155–213, his extensive study on “meaning and context of ‘the world.’” On the Johannine notion of κόσμος see further the detailed study by N.H. CASSEM, A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of κόσμος in the Johannine Corpus with some Implications for a Johannine Cosmic Theology, NTS 19 (1972/1973), 81–91.

[48] In the Gospel, the verb πέμπειν is also prominent, but it is used mostly in the formula ὁ πεμψάς με.

[49] This is quite plausible on the background of John 3:14 where the notion of Jesus’ uplifting (cf., more precisely John 8:23; 12:32.34) already points to the act of Jesus’ death. Cf. FREY, Eschatologie III (see note 22), 286–288; POPKES, Theologie (see note 7), 223–224; POPKES, The Love of God for the World and the Handing Over (‘Dahingabe’) of His Son. Comments on the Tradition-Historical Background and the Theological Function of John 3:16 in the Overall Context of Johannine Theology, in: G. van Belle (ed.), The Death of Jesus in the Fourth Gospel, BETL 200, Leuven 2007, 609–623.

Son was sent. The soteriological apodosis is solemnly formulated in a dual formula: 'shall not perish but have eternal life'.

In 1John 4:9, the love of God is expressed nominally (ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ) and further described with the verb ἐφανερώθη as a love that has appeared, or been revealed. As in John 3:16, here the Son is also described as the 'only begotten' (μονογενής), and as in John 3:17, the target of the sending is explicitly mentioned: "He was sent into the world" (εἰς τὸν | κόσμον). The closure of the saying is formed by a soteriological apodosis which in contrast to John 3:16 is only single, not double: "that we shall live through him". The gift of life is expressed in a purely positive manner. By the concluding δι' αὐτοῦ life is clearly related to Jesus, and – at least implicitly – to his salvific death.[50]

1John 4:10 only speaks of 'the love', but the reference to the love of God is made clear through the alternative (οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν… ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν…). The sending of the Son is expressed as in the preceding verse, but interestingly in the aorist tense, not in the perfect.[51] The saving purpose of the sending of the Son is now described as "atonement" or even "atoning sacrifice" (ἱλασμός) "for our sins."

The two phrases in 1John are similar: They mention *God's love* for the *believers* ("us") in relation with the *sending* (ἀποστέλλειν) of his (only-begotten) Son, specified as sending "into the world" (v. 9) and, more specifically, "as atonement for our sins" (v. 10), i.e., with a salvific effect. The notable repetition and variation between v. 9 and v. 10 may point to the fact that the author uses and combines two different sayings which were originally separate within the Johannine tradition. In their present combination, however, they strongly emphasize that 'the love' is wholly based on God's own initiative, not on any human activity. Furthermore, the combination stresses the connection between Jesus' sending and his atoning death as the true basis of the gift of (eternal) life.

But there are also notable parallels between the two sending formulae in 1John 4:9–10 and the kerygmatic summary in John 3:16. In all three verses, God's activity is stressed, they all speak of 'His Son' who is sent or given, John 3:16 and 1John 4:9 use the term μονογενής, and all three mention a salvific purpose of the sending (or giving away) of this Son. In

[50] This is confirmed by the following verse which may be based on an independent saying from the Johannine community, but in the present context both sayings should be read as related to each other.

[51] The use of the aorist stresses the aspect of Jesus' sending as a mere event in the past, whereas the Greek perfect rather accentuates the present salvific effect of the sending of the Son or the situation of the community created by His coming. On this see J. FREY, Die johanneische Eschatologie II: Das johanneische Zeitverständis, WUNT 110, Tübingen 1998, 96 (and also 110 with note 174), for further detail on the Johannine use of the Greek tenses see ibid., 58–152.

1John 4:10 this is expressed as atonement for the ‘our sins’, whereas John 3:16 and 1John 4:9 use terms of ‘life’ (ζωὴ αἰώνιος or the verb ζῆν). Finally, all three speak of God’s *love* (expressed by the noun ἀγάπη or by the corresponding verb ἀγαπᾶν) as the final reason of the sending and the death of His Son, or (in 1John 4:10) as the essential attitude of God towards ‘us’, i.e. the community, or even towards the whole humanity, which is revealed in the Christ event. |

These common elements suggest that the three sayings represent a tradition of proclamation which might have developed within the Johannine community or the Johannine tradition. This may even shed further light on the issue of the relationship between the Fourth Gospel and the Johannine Epistles. It is not possible go into further detail here, but the traditional view that the Epistles draw on the Gospel and provide an exposition or even a correction of its preaching[52] is increasingly questioned. Be that as it may, the sayings from 1John discussed here cannot be explained as a further development or modification of John 3:16. They rather point to a common tradition of sayings or of preaching formulae from the Johannine community which are adopted and embedded into their respective contexts in 1John and in the Fourth Gospel.[53]

When trying to identify the shape of the sending formula in the Johannine tradition, uncertainties remain. Possibly different forms or precise wordings were used. However, it seems probable that the connection of the sending formula with specifically Johannine elements already occurred in

[52] This view was predominant in the commentaries of the late 20th century and became influential in the English speaking world especially by the works of Raymond Brown: R.E. BROWN, The Community of the Beloved Disciple, New York 1979; IDEM, Epistles of John (see note 22), 30–36. In German scholarship, the Johannine Epistles were even paralleled to the Pastoral Epistles. So 1John was called a Johannine “Pastoralbrief” by H. CONZELMANN, “Was von Anfang war”, in: IDEM, Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament, BEvTh 65, München 1974, 207–214, 214; cf. also G. KLEIN, “Das wahre Licht scheint schon”. Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule, ZThK 68 (1971), 261–326. The posteriority of the Epistles is also maintained by H.-J. Klauck in his commentaries on the Johannine Epistles, see KLAUCK, Johannesbrief (see note 1), 46f. These assumptions, however, are strongly based on redaction theories on the Gospel, especially the view that John 15–17 and other passages (including the love commandment John 13:34–35) are a ‘deutero-Johannine’ addition. Growing scepticism against redaction theories like this and the observation that clear quotations of the Gospel cannot be found in the Epistles, have caused an increasing number of scholars rather to assume the priority of the Epistles, cf., STRECKER, Johannesbriefe (see note 11), 19–28; SCHNELLE, Einleitung (see note 22), 484f.; HENGEL, Question (see note 15), 29f.; FREY, Eschatologie III (see note 22), 53–60, and POPKES, Theologie (see note 7), 296–305.

[53] On the reconstruction of such sayings traditions see FREY, Eschatologie III (see note 22), 30–42; cf. also M. THEOBALD, Herrenworte im Johannesevangelium, HBS 34, Freiburg 2002, 21–59.

the context of Johannine preaching: The insertion of the typically Johannine term μονογενής (John 3:16 = 1John 4:9) strongly points to this context, and the explicit connection of the sending formula and the reference to the love of God can also be found only in the Johannine writings, in John 3:16 and 1John 4:9–10.

Particularly against the background of other early Christian sending formulas, esp. in Paul, a specifically Johannine profile is recognizable. In | Gal 4:4 ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ...) and Rom 8:3 (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας), we find the concept of the sending of the Son without any reference to the love of God. In the so-called handing-over formula in Rom 8:32 (ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν), we encounter a closer parallel to John 3:16 (however with the compound verb παραδίδωμι) and a closer definition of the Son, here through ἴδιος. Moreover, we find, not in this formula, but in the wider context the concept of the love of God in Christ (Rom 8:39; see verbally 8:37; 8:35: Christ's love); furthermore, an immediate reference to "God's elect" (Rom 8:33) follows. Thus the occurrence of textual parallels to the Johannine passages mentioned is particularly high in this context. Even though a direct dependence of the Johannine predications on the writings of Paul can hardly be proven,[54] it seems to me that these observations provide an argument for the fact that John – as Wilhelm Bousset once put it – theologically rests "on the shoulders of Paul"[55].

2.2 The Predication of God's Love in pre-Johannine Christianity

The concept of God's unconditioned love revealed in Christ is present in Paul and also the Deutero-Pauline tradition before it comes to its unique and unsurpassed expression in the Johannine writings.

Besides the aforementioned end of Romans 8, there is a passage in Romans 5, especially Rom 5:8, which deserves attention.[56] In a remarkable

---

[54] On the relationship between John and Paul cf. C. HOEGEN-ROHLS, Johanneische Theologie im Kontext paulinischen Denkens? Eine forschungsgeschichtliche Skizze, in: Frey/Schnelle (eds.), Kontexte (see note 37), 593–612; more recently J. BECKER, Das Verhältnis des johanneischen Kreises zum Paulinismus. Anregungen zur Belebung einer Diskussion, in: Sänger/Mell (eds.), Johannes (see note 34), 473–495.

[55] W. BOUSSET, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen bis Irenäus, Göttingen [6]1967, 180. Cf. HOEGEN-ROHLS, Theologie (see note 54), 601.

[56] Cf., earlier in this context Rom 5:5 where it is said that God's love (ἀγάπη τοῦ θεοῦ is clearly a subjective genitive) is "poured out in our hearts". Here, Paul refers to the reception of the Spirit in baptism (cf. Joel 3:1f.) but relates the Spirit with the notion of God's love. There is no way to interpret the expression as an objective genitive in the sense of the love towards God, as it became the traditional interpretation since Augus-

adoption of the ancient concept of dying ‘for others’, ‘for friends’, or ‘for the righteous’, which in the ancient world was well understood as an act of love between friends, Paul formulates programmatically: |

...συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτολῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν.
“...but God demonstrates his own love for us, in that while we were still sinners, Christ died for us” (Rom 5:8).

In this passage possibly the first time in early Christian thought is the ‘love of God’ is mentioned in connection with the death of Jesus. In the early pre-Pauline soteriological formulas there is no mention of God’s love. Yet, it is said that “Christ died for our sins according to the Scriptures” (1Cor 15:3b–5), which means, in some way, according to God’s will, or that Christ “was handed over (παρεδόθη) because of our transgressions” (Rom 4:25), where the *passivum divinum* also suggests that the ultimate subject of Christ’s death is God himself.[57] Thus in these early confessions, the salvific effect of Christ’s death is already attributed to God’s plan or intentions as foretold in the Scriptures or even to some kind of Divine activity within or behind the human history of Jesus’ passion.[58]

Another famous pre-Pauline passage interprets Christ to be the ἱλαστήριον (Rom 3:25–26), the place of atonement,[59] where God’s salvific presence can be found. But according to the formula, *God* has publicly put forward Christ as ἱλαστήριον (3:25), so that the emphasis is on God’s saving activity and the granting of his presence.

tine. Cf. E. LOHSE, Der Brief an die Römer, KEK 4, Göttingen 2003, 169; U. WILCKENS, Der Brief an die Römer I. Kap. 1–5, EKK 6/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn [2]1987, 293f.

[57] Cf., on these formulae, J. FREY, Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung. Neutestamentliche Perspektiven, in: J.C. Janowski/B. Janowski/H.P. Lichtenberger (eds., in collaboration with A. Krüger), Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte I. Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004, Neukirchen-Vluyn 2006, 87–121 (= no. 6 in the present volume).

[58] Notably in Mark, the verb παραδίδοναι is used for different acts of passion story (cf. Mark 3:19; 10:33; 14:10.11.18.21.42.44; 15:1.10.15) but also in a theological dimension with the notion that God is in some way the subject of what happens (cf. Mark 9:31; 10:33; 14:41) combined with the idea of a necessity (δεῖ) of these events. On this, see A. WEIHS, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen, FzB 99, Würzburg 2003, 458–467.

[59] On the translation of ἱλαστήριον see basically P. STUHLMACHER, Zur neueren Exegese von Röm 3,24–26, in: IDEM, Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, 117–135; ET: Recent Exegesis on Romans 3:24–26, in: IDEM, Reconciliation, Law, and Righteousness. Essays in Biblical Theology, Philadelphia 1986, 94–109; most recently the unpublished PhD dissertation by D.P. BAILEY, Jesus as Mercy Seat. Semantics and Theology of Pauls’ Use of hilasterion in Romans 3:25, PhD Diss. Cambridge University, 1999.

Paul adopts these soteriological formulas and shapes other expressions of his own. The salvific effect of Christ's death is now expressed in a more personal manner: It is not only "for our sins" or "because of our transgressions", but "for us" (1Thess 5:10; Rom 5:8), "for us all" (Rom 8:32) or simply "for all" (2Cor 5:14), "for the ungodly" (Rom 5:6), "for the brother" (1Cor 8:11; Rom 14:15) or just "for me" (Gal 2:20).[60] In 2Cor | 5:14, Christ's death "for all" is expressed as an act of His love. This is also implied when in Rom 5:6–7 Paul mentions the fact that "rarely someone might die for a righteous person" or for a "good person". Here Paul plays with the common idea that dying for someone else is the ultimate expression of friendship and love and at the same time a 'noble' and 'honorable' death.[61] So the death of Jesus can be viewed in terms of such a 'noble death', 'as an act of love'. Yet every kind of analogy is by far surpassed by the fact that "Christ died for us while we still were sinners" (Rom 5:8). Thus, Paul could agree with the Johannine statement that no one has ever shown greater love than this one (cf. John 15:13).

However, in the present context, Paul not only speaks of Christ's love but of God's love which finds its ultimate confirmation in Christ's death for us while we were sinners or even "enemies" (Rom 5:10). It is not totally clear why Paul switches from the notion of Christ's love to the expression of God's love.[62] One reason may be that he had already mentioned God's love as being poured out into the hearts of the disciples (Rom 5:5), thereby interpreting baptism and the gift of the Spirit as a manifestation of God's gracious love. But the double interpretation of Jesus' death as a sacrifice and a self-sacrifice was already present in the pre-Pauline formula tradition where we can find not only the formula "he gave himself" (Gal 1:4: ὁ δοῦς ἑαυτὸν) and the famous "he was obedient unto death" (Phil 2:8: γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου) but also expressions like "he was handed over" (Rom 4:25: ὅς παρεδόθη) so that Christ *and* God could be viewed as the subject of Christ's death. Paul adopts and develops this dual responsibility phrasing expressions like Rom 8:32 that "God handed over his son for all of us" (ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν). Thus, it appears as a mere consequence that he relates the salvific effects of Christ's death not only with his but also with God's own love. This is, of course, a final stage of interpreting the event of the cross:[63] Its

[60] See FREY, Deutung (see note 57), 107.

[61] On this, see SCHOLTISSEK, Liebe (see note 41), 420–422.

[62] On Rom 8:35, J.D.G. DUNN, Romans 1–8, WBC 38A, Dallas 1988, 504, only comments that "the free interchange in the Paulines between the phrases ἀγάπη τοῦ θεοῦ (Rom 5:5; 8:39; 2Cor 13:13; 2Thess 3:5) and ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ (Rom 8:35; 2Cor 5:14; Eph 3:19) is striking".

[63] On the death of Jesus as a challenge for interpretation and on the earliest steps of interpreting this event, see J. FREY, Probleme der Deutung des Todes Jesu in der

ultimate reason is localized not in man's iniquity or the human condition, not even solely in the voluntary sacrifice of Jesus himself but in God's will and action, which has been proven as love in Jesus' death 'for us'. |

Admittedly, Paul speaks not of God's love *for the world* as does John 3:16, but the fact, communicated by the term "world" in John, is brought to attention through the mention of the *sinners* or *ungodly* in a manner no less explicit.

Hence, according to Paul – and also to John – God's love is a love which *becomes apparent* in His action, concretely in Christ's death; it is a love which overcomes the distance between God and His beloved creatures in a salutary way, which in the sacrifice of His Son, as a kind of divine self-sacrifice, establishes a new communion between God and humanity. The justification of the godless is based on God's unconditional act of love.

In Paul, the notion of love is already connected with the concept of the election of the believers. In the context where a number of references to the love of God or the love of Christ (Rom 8:35.37.39) occur, Paul also speaks of God's "chosen" (Rom 8:33), meaning those who were chosen, called, made righteous and designated for eschatological glory (Rom 8:30) through Christ's salvific death.

This combination of the love motif and election is further developed in the deutero-Paulines, especially in Ephesians, where the Christ event and the salvation of the believers is rooted even more strongly in the primordial election of God. Eph 1:4–5 parallels the two expressions: "according as he chose us in him before the foundation of the world..., in love foreordaining us as his adopted children..."[64]. Here the primordial election is further explained as the loving foreordination of God's children. Later on, the gift of life to those who were actually dead through their sins is explained from God's "great love with which he loved us" (Eph 2:4). Here, the deutero-Pauline tradition, and especially Ephesians comes close to the type of thought of the Fourth Gospel.[65]

This combination of the love motif and election is emphasized even more strongly in the Deutero-Pauline tradition (Eph 1:4; 2:4).

I cannot further elaborate here on the question of how far these early Christian expressions of faith could be inspired by the preaching and prac-

neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zu exegetischen Diskussion, in: J. Frey/J. Schröter (eds.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, WUNT 181, Tübingen 2005, 3–50 (= no. 5 in the present volume), 44–50.

[64] Translation according to E. BEST, A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians, ICC, Edinburgh 2001, 104; on the structuring and the connection of ἐν ἀγάπῃ with v. 5 see ibid., 122f.

[65] Further parallels between both are discussed in U. HECKEL, Die Einheit der Kirche im Johannesevangelium und im Epheserbrief. Ein Vergleich der ekklesiologischen Strukturen, in: Frey/Schnelle (eds.), Kontexte (see note 38), 613–640.

tice of Jesus of Nazareth himself. This would necessitate a complex discussion of the authenticity of several parable motifs. I am, however, convinced that Paul's and John's predication of the love of God apparent in Christ's death has an analogy in some elements of the synoptic parables, for example in the Lukan parable of the Prodigal Son (Luke 15), and thus is consistent with the image of God in Jesus' preaching. |

2.3 The Horizon of Biblical Theology

This, however, especially calls for a closer look at the Biblical and early Jewish traditions, and for traces of the love of God in the Old Testament and early Judaism. This is not least indicated theologically in the interest of the unity of the biblical image of God and in response to the ever recurring cliché from Marcion's to our time of the opposition between the Old Testament's 'God of wrath' and the New Testament's 'God of Love'. Hermann Spieckermann's courageous suggestion to entitle the overview of an Old Testament Theology 'God's declaration of love', does in any case call for a thorough examination.[66]

Especially in light of early Jewish texts in which God's love is featured in a strictly dualistic opposition to His hatred – namely in some texts from Qumran – meant to motivate a strict separation of pious believers from their environment,[67] we need to acknowledge those biblical and early Jewish traditions in which the general duality of God's mercy and wrath changes into a brighter image of his love. This occurs, on the one hand, through an ever increasing emphasis on the magnitude of God's mercy and grace, on the other hand through the introduction of the predication of free, undeserving and electing love.

There is no need here to further elaborate on the stratification of each one of these expressions in terms of tradition history, on which consent will hardly ever be found in Old Testament studies. It is, however, clear that in the case of the aforementioned developments we are dealing with rather late reflections in Deuteronomistic and post-Deuteronomistic theology, which do not dominate numerically in the Old Testament but which represent an increasingly strong line of theological reflection.

---

[66] See H. SPIECKERMANN, Die Liebeserklärung Gottes. Entwurf einer Theologie des Alten Testaments, in: IDEM, Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, FAT 33, Tübingen 2001, 197–223.

[67] Cf., e.g., the strictly dualistic liturgical passage in 1QS 2,1–18. On the dualism of the Qumran community and its function see FREY, Patterns (see note 37), 301–308.327–331.

Among those passages in which *God's wrath and mercy* still appear side by side, we find Jahwe's self-revelation in Exod 34:6–7,[68] where the visitation of guilt to the third and fourth generations features alongside the mercy, faithfulness, and forgiveness towards thousands which are already by far predominant. It is noteworthy that in this apparently late Deuter- | onomistic text for the many to whom God's grace is offered, mention is no longer made of the love for God and the keeping of His commandments as is the case in older Deuteronomistic texts such as Deut 7:9–10 or the explanation of the commandment forbidding the worship of foreign gods in the Decalogue Deut 5:9–10.[69] The concept of free and unconditional grace seems to be breaking through here. It is later to be found in other texts emphasizing merely God's mercy, such as the liturgical formula כי לעלם חסדו ("for his mercy endures for ever") which in Psalm 136 accompanies the commemoration of all the acts of salvation, or in Ps 103:8: "The LORD is merciful and gracious, slow to anger, and plenteous in mercy" .[70] Here we can find the fundamental predication of forgiveness of sins in a formula which occurs in slight variation at least seven times in the Hebrew Bible, and is alluded to much more frequently.[71]

Thus it is by no means an isolated incident when in several instances the mention of God's grace and mercy also appears with the explicit notion of His 'love', i.e. with the verb אהב or the noun אהבה. Surprisingly enough, a lexeme is used which allows to express the whole breadth of human friendship or love relationships, between man and woman, parents and their children, friends, political allies, also including the erotic dimension.[72] In view of some major debates on the New Testament use of the terms ἀγάπη and ἀγαπᾶν[73] it is notable that Hebrew vocabulary provides no reason

---

[68] See H. SPIECKERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr...", in: IDEM, Gottes Liebe (see note 66), 3–19, 10f.

[69] On these texts and the development which can be demonstrated here, see SPIECKERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr..." (see note 68), 7–9.

[70] On this formula, see SPIECKERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr..." (see note 69), 12f.

[71] Cf. Exod 34:6; Joel 2:13; Jona 4:2; Ps 86:15; 103:8; 145:8 and Neh 9:17. See on the form and further parallels SPIECKERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr..." (see note 68), 3f. and the literature mentioned there.

[72] See E. JENNI, אהב ʾhb lieben, THAT 1 (1971), 60–73, 62–66.

[73] Cf. especially the view of the Swedish systematic theologian NYGREN, Eros (see note 10), who wanted to separate the notion of Divine love as expressed in ἀγάπη strictly from all forms of human or erotic love. His views were quite influential in Biblical scholarship and moreover in theological interpretation, but the choice of the term ἀγάπη als the predominant term expressing love in the New Testament is rather due to its use in the LXX as a translation of Hebrew אהבה. And if we can speculate why the translators of the LXX took this Greek word, the fact that it sounds quite similar may be a rather acci-

whatsoever to categorically separate divine love from human forms of love.

With the use of this lexeme, the love of God is featured[74] with reference to the nation of Israel and – in some instances – to single persons[75] or | groups such as "the righteous" (Ps 146:8), those who "hate evil" (Ps 97:10), pursue justice (Prov 15:9), have a pure heart (Prov 22:11) or also foreigners (Deut 10:18). In the sapiential theology of the book of Proverbs, even punishment is viewed as a result of Jahwe's love (Prov 3:12). This is indeed a very general use of the idea which now serves to comfort even those who suffer or feel to be punished by God himself but are assured of His all-encompassing 'love'.

The application to the relationship between Jahwe and His people and thus the context of the notion of election is, however, seminal. This usage of the motif is not very common,[76] but in connection with the notion of God's grace (חסד) as a principle, it is truly remarkable. Apart from the metaphorical depictions of the relationship between God and His people, as for instance in the book of Hosea[77] where the imagery of God as father and as loving husband is used (Hos 3:1; 11:1.4), but in the end the notion of love is generalized in the promise that God shall "love them freely" (אהבם נדבה). Further examples of the metaphorical use of the motif of love for the relation between God and Israel appear in Jeremiah 2–3 and Ezekiel 15 and 23. The explicit theological use is concentrated on Deuteronomy, especially chapter 7, and on some passages in Jeremiah I can merely point to the most seminal formulations:

Following the statement of God's election of Israel to be His people (Deut 7:6), this election is described in Deut 7:7–8 as a result or an act of the love of God for His people:

> It was not because you were more numerous than any other people that Jahwe set his heart on you and chose you – for you were the fewest of all peoples. It was because the Jahwe loved you and kept the oath that he swore to your fathers...

---

dental but decisive factor. So there should not be too much emphasis on semantic differences. See further below paragraph 3.

[74] See JENNI, אהב ʾhb lieben, (see note 72), 69f.

[75] Cf., on Jacob in Ps 47:5; Solomon in 2Sam 12:24; Kyros in Jer 48:14. See JENNI, אהב ʾhb lieben, (see note 72),), 70.

[76] See JENNI, אהב ʾhb lieben, (see note 72), 69: "in verhältnismäßig begrenztem Rahmen", similarly K. DOOB SAKENFELD, Love: OT, AncBD 4 (1992), 377: "less than 25 times".

[77] On the use of love imagery in the book of Hosea, see R. ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt, WUNT 2/122, Tübingen 2001, 123ff.; furthermore G. BAUMANN, Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH-Israel in den Prophetenbüchern, SBS 185, Stuttgart 2000.

The love of God and His faithfulness towards the oath He swore to the fathers are not merely juxtaposed, but instead "only the prevenient election as an act of His love … makes the promise expressed in the oath to the fathers understandable".[78] Israel's election out of love shows that this act is based not on the qualities of Israel but alone on God himself, on His love that seeks the counterpart and makes Himself a counterpart through the act | of election. In the larger context, this love is further explained through the "mercy formula": it proves itself in God's covenantal faithfulness and mercy, and in His very being the God of Israel shows himself to be the one, true God (Deut 7:9f.), who in return can expect Israel's love and the observance of His commandments (see Deut 6:4f.).[79] It also becomes apparent here that God's electing love by far transcends any form of human love in return, insofar as it originally initiates the relationship between God and His people.

An immediate connection between speaking of God's love and His covenantal faithfulness can be found in Jer 31:3: "I have loved you with everlasting love (ואהבת עולם אהבכתיך), therefore with lovingkindness (חסד) I have drawn you".[80] The unconditional and temporally and factually anteceding character of God's love for His people is expressed here in a way that can hardly be surpassed. The topical weight of such texts cannot be underestimated nor can it be relativized by merely adding other relativizing emotions or characteristics of God; correctly understood, the concept makes its way into Old Testament tradition.

A passage from the Greek Wisdom of Solomon goes even one step further, describing God's love now clearly beyond the borders of Israel and for all His creatures (Wis 11:23–24).

ἐλεεῖς δὲ πάντας, ὅτι πάντα δύνασαι,
καὶ παρορᾷς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν.
ἀγαπᾷς γὰρ τὰ ὄντα πάντα
καὶ οὐδὲν βδελύσῃ ὧν ἐποίησας:
οὐδὲ γάρ ἂν μισῶν τι κατεσκεύασας.

But you have mercy upon all, because you can do all things,
and overlook the sins of men for the sake of repentance.
For you love all the things that are,
and abhor none of the things which you have made
for never would you have made anything, if you had hated it.

---

[78] Thus H. SPIECKERMANN, Mit der Liebe im Wort. Ein Beitrag zur Theologie des Deuteronomiums, in: IDEM, Liebe (see note 66), 157–172, 163: "die vorauslaufende Erwählung als Tat seiner Liebe, die den verheißungsvollen Väterschwur erst verständlich macht".

[79] See SPIECKERMANN, Mit der Liebe (see note 78), 160ff.

[80] Here the LXX differs: Instead of the חסד which denotes the mode of drawing, now a direction is expressed: "therefore I have drawn you into compassion" (εἰς οἰκτίρμα).

Here, God's love is connected with His being the creator. His mercy, His forgiveness, and even His judgement and correction (Wis 12:2) can thus be seen as elements of God's love to all His creatures. While, of course, Hellenistic influence is recognizable here, this motif reflects a development of concepts of Biblical creation theology.[81] God's love breaks through – at least in a part of the tradition –, it transcends the limits of the chosen peo-| ple, chosen through love, and now directs itself to all creatures, even the sinners who are to be led to repentance through God's forgiving love.

Later, early Christian authors, Paul as well as the Johannine tradition, would follow up on this aspect when speaking of God's love as the reason for His salutary action in Christ, thus giving Jesus' sending, His death, and salvation a steadfast anchoring in God's prevenient council, in His everlasting being transcending time and world.

3. Perspectives and Concluding Remarks

It is evident that this love of God differs from the amorous escapades of the Greek gods or from the depictions of the earthly lives of gods in Near Eastern mythology. It is, however, not necessary to introduce a categorical distinction between divine and human, or even erotic, forms of love. Nor is this indicated linguistically from the fact that the New Testament, in accordance with the language of the Septuagint, almost exclusively uses the verb ἀγαπάω and sometimes φιλέω, but never ἐράω or στεργέω. In this usage, the New Testament authors merely follow the usage of the Septuagint, but the reason why the Greek translators mostly translate the Hebrew אהב with the rather rare Greek verb ἀγαπάω may be due to the two words' phonetic similarity.[82] In their semantic value, neither the Hebrew אהב nor the Greek ἀγαπάω[83] are limited to a certain 'divine' dimension of love. Rather, the human expression and experience of love is dignified to mirror the notion of God's unique love which encompasses all his creatures and transcend every separation.

In the language of the Septuagint, ἀγαπάω and its derivatives receive their semantic focus through usage, and the New Testament continues in this path using ἀγαπάω in mostly theological contexts: to refer to the love of God and the love towards God, the love of Christ and love towards Him,

[81] On this, see POPKES, Theologie (see note 7), 244 note 221 who points to Ps 22:28f.; 130:4; 145:8f.; Jon 4:11; Nah 1:3 and Exod 34:6).

[82] Cf. F. SIEGERT, Septuaginta-Übersetzung; IDEM, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, Institutum Judaicum Delitzschianum, MJSt 9, Münster 2001, 135.

[83] Cf. WISCHMEYER, Vorkommen (see note 14); SÖDING, Wortfeld (see note 14).

the love for the brother demanded by God or Christ, for the neighbor or the enemy.

In the paraenetic contexts of the New Testament, to which the 'Song of Songs of Love' in 1John also belongs, it becomes apparent that the Christian virtue of love is always and can only be grounded in the prevenient love of God or Christ, its scale and model. "Love is of God", as 1John 4:7 formulates, and according to Paul, God's love is instilled through the Holy Spirit in the dimensions of human life (Rom 5:5). Thus finally, God him-| self becomes the source and essence of love. The direction, however, can never be reversed in the sense that 'Love is God'. Such a misinterpretation, however, can be prevented by the awareness that the notion of God's love – and also of love as the pure essence of God himself – must always be related with the event, the act of love, the sending and (self-)sacrifice of Christ, in whom God's love and above all God as love has been revealed.

As 'new' as this act is in eschatological terms,[84] it stands in a longer history of speaking of God's love, which shows itself in the election of His people, in the merciful attention to His creatures and ultimately in His saving love for the world. In the whole of biblical theology, therefore, God's love is not featured on the same level as or beside His wrath or even His hatred; it is in fact its transcendence. Thus, the notion of God's love forms a constitutive element of the Biblical teaching of God, yet it is held to be the essence and the ultimate reason of every relationship between God and humankind, and the one virtue which alone remains in the end, when God, united with His creatures, will be all in all.[85]

[84] Cf. especially John 13:34 where the commandment of love is introduced as a "new" commandment – in the sense that it is eschatologically new, because it is grounded in Jesus' own self-sacrifice as an act of unsurpassed love (cf. John 15:13). The Johannine Epistles (1John 2:7f.; 2John 5) show an awareness that the commandment is at the same time 'old' (since it was given from the very beginning of the community of disciples) and still 'new' (in an eschatological sense).

[85] 1Cor 13:13.

18. Vom Windbrausen zum Geist Christi und zur trinitarischen Person

Stationen einer Geschichte des Heiligen Geistes im Neuen Testament

Hat *Gott* eine Geschichte? ‚Entwickelt' er sich gar? Buchtitel, die solches nahelegen,[1] bilden für viele christliche Theologen nach wie vor eine Provokation. Sie rütteln an dem alten, allerdings mehr philosophisch als biblisch begründeten Dogma der Unveränderlichkeit Gottes. In diesem Sinne hat vor einigen Jahren der amerikanische Theologe Jack Miles es gewagt, die alttestamentliche Geschichte als eine „Biographie" Gottes zu erzählen.[2] Fast noch brisanter ist die Frage nach einer Geschichte der Christologie. Kann und darf man denken, dass *Jesus Christus* erst ‚wurde', was er zuvor nicht war, dass er – wie viele historisch-exegetische Rekonstruktionen ohne weitere Reflexion nahelegen – erst österlich bzw. nachösterlich ‚vergöttlicht' wurde, während er als historische Person zuvor lediglich Mensch und nichts als Mensch war? Oder ist die Entwicklung, die sich in den neutestamentlichen Texten ablesen lässt, die früh einsetzende Verehrung des Erhöhten als göttliche Gestalt und schließlich das Bekenntnis zu ihm als „Gott",[3] lediglich eine noetische Entwicklung, ein Zuwachs an Erkenntnis bzw. eine sprachliche Entfaltung dessen, was die Wirklichkeit des Gottessohnes schon von ‚Anfang' an (Joh 1,1f.18) bestimmte? Oder sollte man in Aussagen wie dem Johannesprolog auch eine Spur jener Tendenz sehen, das, was über Gott oder über ein göttliches Wesen zu sagen ist, schon „im Anfang", in der Ewigkeit Gottes zu lokalisieren und dementsprechend als unveränderlich und | somit beständig und verlässlich zu charakterisieren?

---

[1] So etwa E. JÜNGEL, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen 1965 (^{4}1986).

[2] J. MILES, Gott. Eine Biographie, München 1996.

[3] Vgl. zur traditionsgeschichtlichen Erklärung die Arbeiten von L.W. HURTADO, How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus, Grand Rapids 2005; ausführlicher DERS., Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand Rapids 2003. Eine religionspsychologische Erklärung bietet G. THEISSEN, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 71–98: „Wie kam es zur Vergöttlichung Jesu?".

Doch geht man von einer solchen Unveränderlichkeit aus, dann besteht die Gefahr, dass die wirkliche Geschichte Jesu, sein Weg, wie ihn die Evangelien erzählen, und v.a. sein Kreuzestod nicht mehr wirklich als Geschichte wahrgenommen werden.

Und wie ist es mit *dem Heiligen Geist*? Hat auch er eine Geschichte? ‚Wird' er erst nach und nach zu dem, was er nach der Erfahrung und Einsicht des christlichen Glaubens ist: zur Kraft der endzeitlichen Erneuerung, zum Geist Jesu Christi, zum Motor seiner Gemeinde, zum Beistand und ‚Tröster' der Jünger, zur ‚personalen' Größe, ja zur dritten Person der Trinität? Die altkirchliche Trinitätstheologie hat sich bemüht aufzuweisen, dass der Geist schon von Anfang an der war, als den man ihn theologisch zu verstehen gelernt hatte: ein göttliches Subjekt, die dritte Person der Trinität, der „Schöpfer Geist". Freilich waren die Versuche der Väter, schon im Alten Testament Spuren der Trinität (*vestigia trinitatis*)[4] oder gar der Personalität des Heiligen Geistes zu erweisen, eher Eintragungen in den Text, die als Stütze einer ohnehin schon feststehenden Lehre dienen sollten.

Vor diesem Hintergrund möchte ich im Folgenden den Versuch wagen, ein paar Kapitel der *‚Geschichte des Heiligen Geistes'* nachzuzeichnen. Dabei mag zunächst offen bleiben, ob es sich bei dieser Geschichte lediglich um eine Geschichte der menschlichen Erkenntnis und ihrer sprachlichen Entfaltung handelt oder ob diese nicht auch – wie ich meine – damit zu tun hat, dass sich der Gott der Bibel tatsächlich auf die menschliche Geschichte einlässt und in ihr handelt und leidet, dass er gerade als Zeichen seiner Lebendigkeit zu ‚Emotionen' wie Schmerz und Reue fähig ist und dabei auch seine Pläne ändern kann.[5] Schon in der alttestamentlichen Geschichte mit seinem Volk, aber dann doch noch einmal in vertiefter Weise in der Sendung und im Kreuz Jesu Christi hat sich der biblische Gott auf die Tiefen der menschlichen Existenz und Geschichte eingelassen, so dass zumindest nach der johanneischen Theologie Gottes Wesen nicht mehr unter Absehung von Christus | und seinem Kreuz zu denken und zu beschreiben ist: „Wer mich sieht, sieht den Vater" (Joh 14,7). Wenn die versammelten Jünger (Joh 20,19–23) und Thomas (Joh 20,24–29) am Ende

---

[4] So besonders in den drei Engeln, die Abraham erscheinen (Gen 18,2), dem Trishagion (Jes 6,3) und dem dreifachen aaronitischen Segen (Num 6,24–26), in pluralischen Formulierungen wie „Lasset uns Menschen machen..." (Gen 1,26), in Texten über Gotteserscheinungen in Gestalt eines Engels (Gen 16,7–14; 22,11–18) und Gottes Wirksamkeit in Hypostasen (Prov 8,21–31 und Sir 24: die Weisheit; Jes 55,10f.: das Wort etc.) sowie in Texten, die vom „Sohn Gottes" sprechen (vgl. Jes 9,6; Ps 2,7; 110,3). S. dazu M. OEMING, Vestigia trinitatis? Vorahnungen der Trinität im Alten Testament, GuL 17 (2002), 41–54, 42f.

[5] Dazu J. JEREMIAS, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung, BThSt 31, Neukirchen-Vluyn ^{2}1997.

den Auferstandenen an seinen Wundmalen erkennen, und wenn Thomas gerade dadurch zum höchsten Bekenntnis des Glaubens „Mein Herr und mein Gott!“ gelangt (Joh 20,28), dann bedeutet das nichts anderes, als dass das wahre Bild Gottes nunmehr von den Zeichen des Kreuzes, d.h. von der Geschichte Jesu geprägt ist. Nach Karfreitag und Ostern kann auch von Gott dem Vater nicht mehr unter Absehung von dem Geschehen geredet werden, in dem sich Gott in Liebe auf die Geschichte der Menschen eingelassen hat (Joh 3,16; 1Joh 4,9f).

Insofern liegt der Gedanke nahe, dass auch die Rede vom Heiligen Geist mit dieser Geschichte verknüpft und aus ihr heraus in ihrer Eigenart zu verstehen ist. Die erste urchristliche Erfahrung des Geistes wird in Apg 2,2 in einem naturhaften und dynamischen Sprachbild beschrieben: als ein „Brausen vom Himmel *wie* von einem gewaltigen Wind“. Wie konnte es geschehen, dass diese Kraft, die die ersten Nachfolger Jesu erfasste, später immer stärker in personalen Zügen wahrgenommen wurde: als der Geist Christi, der in Entsprechung zu Christus handelt, als Beistand und ‚Tröster‘ (wie Luther übersetzte) der Glaubenden, ja als eine göttliche Person, die – wie es im Nicäno-Konstantinopolitanum schließlich heißt –, mit dem Vater und dem Sohn „zugleich angebetet und verherrlicht“ wird (συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον)?

1. Die Vielfalt der Phänomene und die Voraussetzungen ihrer Deutung

Angesichts der neutestamentlichen Texte kann kaum zweifelhaft sein, „daß das Urchristentum eine durch und durch pneumatische Bewegung war, daß es seine Lebendigkeit dem Geist verdankte.“[6] Doch sind die Aussagen über diesen Geist vielfältig und facettenreich, und die Wirkungen des Geistes bzw. die Phänomene, die als solche verstanden wurden, treten schon in den neutestamentlichen Texten hinter ihrer theologischen Deutung zurück. Vermutlich waren diese Phänomene den ersten Leserinnen und Lesern der | Texte so vertraut,[7] dass sich eine nähere Beschreibung oft erübrigte. Teil-

[6] W. REBELL, Erfüllung und Erwartung. Erfahrungen mit dem Geist im Urchristentum, München 1991, 11. S. auch K. BERGER, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, UTB, Tübingen 1994, 48–51, der das frühe Christentum als „charismatische Bewegung“ zeichnet, aber für das Phänomen des Charismatischen mit Recht besonders auf die Notwendigkeit der Klärung des Woher und des Wohin der Phänomene, d.h. der theologischen Einordnung und Deutung, hinweist (49).

[7] Bemerkenswert ist, dass weder Paulus noch andere urchristliche Autoren ihren Lesern erklären müssen, was es mit dem Geist auf sich hat und dass dieser in der Gemeinde bzw. den Glaubenden wirkt bzw. ihnen gegeben ist.

weise ist auch das Interesse der Autoren erkennbar, die ‚chaotische' Lebendigkeit der Geist-Phänomene nicht nur deutend einzuordnen, sondern auch zu zähmen, um mögliche Fehlentwicklungen zu korrigieren.[8] Denn Gefahren geistlicher Überheblichkeit, innergemeindlicher Spaltungen oder glaubensmäßiger und ethischer ‚Verführung' durch als irreführend erkannte Eingebungen und Prophetenworte gab es seit der frühesten Zeit, und Kriterien mussten gefunden werden, wie mit den Erfahrungen des Geistes angemessen und ‚aufbauend' umzugehen war. Daher dominieren in vielen neutestamentlichen Texten die theologischen Aussagen über den Geist, und umgekehrt wird, etwa im johanneischen Kreis, auch das theologische Nachdenken und die Verkündigung, das Verständnis der Schrift und die Erinnerung an Jesus als Werk des Geistes erfasst. Die theologischen Aussagen und Deutemodelle haben die spätere kirchliche Rede vom Geist nachhaltig bestimmt und vielleicht selbst zur ‚Dämpfung' der immer wieder aufbrechenden Lebendigkeit der Äußerungen des Geistes beigetragen. Doch erschließt sich der Charakter der urchristlichen Bewegung zunächst eher, wenn wir von den theologischen Aussagen zu den vielfältigen Phänomenen zurückfragen, die als Wirkungen des Geistes erfahren wurden und die sich aus den neutestamentlichen Texten zumindest teilweise noch rekonstruieren lassen.[9] Dies gilt zumal im Kontext einer Theologie, die von solchen Phänomenen – auch in der eigenen Gegenwart – wenig unmittelbare Kenntnis hat und daher eher dazu tendiert, das Ungewöhnliche und Spektakuläre an den Rand | zu drängen oder gar seine theologische Legitimität zu bestreiten.[10] In den letzten zehn bis zwanzig Jahren hat sich die

---

[8] Dies bestimmt etwa die durch eine Anfrage der Korinther (1Kor 12,1) stimulierte Diskussion des Phänomens der Glossolalie und seiner Ausübung im Gottesdienst in 1Kor 14.

[9] Dies war die bahnbrechende Leistung des Pioniers der Religionsgeschichtlichen Schule: H. GUNKEL, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus, Göttingen 1888. Weiter H. WEINEL, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg 1899; M. DIBELIUS, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909; P. VOLZ, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschliessenden Judentum, Tübingen 1910. In der neueren Forschung wird wieder verstärkt auf Gunkel und seine Nachfolger sowie auf die Erfahrungsdimension der urchristlichen Pneumatologie rekurriert, s. etwa J.D.G. DUNN, Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament, NTL, London 1975; zuletzt die bedeutende Monographie von J.R. LEVISON, Filled With The Spirit, Grand Rapids 2009; auch C. TIBBS, Religious Experience of the Pneuma. Communication with the Spirit World in 1Corinthians 12 and 14, WUNT 2/230, Tübingen 2007.

[10] Ausnahmen bilden dezidiert Exegeten, die selbst aus einem charismatischen oder pfingstkirchlichen Hintergrund (so z.B. G.T. FEE, God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul, Peabody 1994; M. TURNER, The Holy Spirit and Spir-

Forschung aus verschiedenen Gründen und Richtungen diesen länger vernachlässigten Phänomenen wieder stärker zugewandt.[11] Geistphänomene und religiöse Geist-Erfahrungen, darüber hinaus die ‚Geist(er)-Welt' frühchristlicher Autoren unter Einschluss der Phänomene von Besessenheit und der Vielfalt von ‚Geistwesen' finden wieder verstärktes Interesse.[12]

1.1 Die Vielfalt der Geist-Phänomene im frühen Christentum

Insofern ist zunächst die Vielfalt und Breite der Formen hervorzuheben, in der das Neue Testament vom Geist (πνεῦμα) spricht. Die *Themen* und Bereiche theologischen Denkens und christlichen Lebens, die mit dem Geist verbunden werden, reichen von der Offenbarung, der Gottes- und Schrifterkenntnis bis hin zur Eschatologie und von der Taufe bis zur Gestaltung des konkreten persönlichen und gemeindlichen Lebens.[13] Nimmt man die *Phänomene* in den Blick, von denen die Rede ist und die als „Manifestationen" des Geistes (1Kor 12,7) verstanden werden, so ist die Bandbreite noch größer: Dabei wird eine außerordentliche Vielzahl von Erfahrun-| gen, Ereignissen und Aspekten dem Geist verbunden bzw. auf ihn zurückgeführt: Prophetische Zukunftsschau (z.B. Lk 1,41.67; Apg 11,28) und unterschiedliche Formen prophetischer Rede (z.B. 1Kor 14,1f), aber auch prophetische Introspektion, d.h. das Durchschauen der verborgenen Motive des Herzens (z.B. Apg 13,9) oder die Unterscheidung der Geister (1Kor 12,10), weiter natürlich das furchtlose Zeugnis (Mk 13,11), die furchtlose Verkündigung (Apg 4,31) und andere der Mission dienende Wirkungen

---

itual Gifts in the New Testament Church and Today, Peabody 1998) oder aus einem nicht-westlichen Kulturkreis kommen (z.B. A. GOODMAN KHATIDE, Hidden Powers. Spirits in the First-Century Jewish World, Luke-Acts and in the African Context, Edleen 2007) sowie Beiträge, die programmatisch ethnologische Einsichten zum Verständnis der urchristlichen Geist-Phänomene fruchtbar machen, s. etwa C. STRECKER, Jesus und die Besessenen. Zum Umgang mit Alterität im Neuen Testament am Beispiel der Exorzismen Jesu, in: W. Stegemann/B.J. Malina/G. Theißen (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 53–63. Interessante Aspekte aus der Perspektive der Erforschung von ‚Altered States of Consciousness' bietet S. VOLLENWEIDER, Außergewöhnliche Bewusstseinszustände und die urchristliche Religion. Eine alternative Stimme zur psychologischen Exegese, in: G. Theißen/P. von Gemünden (Hg.), Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums, Gütersloh 2007, 73–90.

[11] S. den Forschungsbericht von C. STRECKER, Zugänge zum Unzugänglichen. „Geist" als Thema neutestamentlicher Forschung, ZNT 13/1 (2010), 2–20.

[12] S. zuletzt LEVISON, Spirit (s. Anm. 9), besonders prononciert TIBBS, Experience (s. Anm. 9); G. WILLIAMS, The Spirit World in the Letters of Paul the Apostle. A Critical Examination of the Role of Spiritual Beings in the Authentic Pauline Epistles, FRLANT 231, Göttingen 2009.

[13] S. den knappen, aber präzisen Überblick bei F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments II. Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung, Tübingen ^{2}2005, 262–288, bes. 274–282; zuletzt auch STRECKER, Zugang (s. Anm. 11), 5.

wie ‚beglaubigende' Wunderzeichen (vgl. 1Thess 1,5; 1Kor 12,10), insbesondere exorzistische (Mt 12,28) und heilende (1Kor 12,9), aber ggf. auch strafende (Apg 5,1–10) Machtausübung. Der Geist gilt auch als Geber besonderer Einsicht oder Weisheit, insbesondere auch in die Schrift,[14] wie auch der Vermittlung derselben (Weisheits-‚Rede': 1Kor 12,8). Er gibt ein, was die angeklagten Jünger im Verhör sagen sollen (Mk 13,11; Joh 15,26). Daneben stehen andere orientierende oder richtungsweisende Äußerungen z.B. in einem Gremium (Apg 13,2) oder in der gottesdienstlichen Versammlung, die gleichfalls als Rede oder Inspiration des Geistes erfahren werden. Hinzu kommen visionäre (Apg 7,55) und auditive (Apg 2,2.6) Widerfahrnisse, Zustände ekstatischer Verzückung (2Kor 5,13), Erfahrungen von Himmelsreisen (Apk 1,10; 4,2; 21,1)[15] und Phänomene der Translokation (Apg 8,39), sowie Formen ekstatischer Rede wie die Glossolalie (s. 1Kor 13,1; 14,2.5.18)[16] oder des inspirierten Gotteslobs (1Kor 14,16), der Hymnengesang (Eph 5,19), aber auch das schlichte Bekenntnis zu Jesus (1Kor 12,1f) und die Anrufung des Vaters bzw. das Gebet (Röm 8,15).

Die Liste, die sich leicht verlängern ließe, zeigt, welch vielfältige Erscheinungen im Urchristentum (und z.T. analog in seiner frühjüdischen und griechisch-römischen Umwelt) auf ‚Geist' oder ‚Geister' zurückgeführt werden. Deutlich wird zugleich, welche Fülle an Erscheinungen und z.T. umstürzenden Erfahrungen die frühe Jesusbewegung mit sich brachte, die heutigen Lesern und Interpreten – zumal aus dem ‚westlichen' Kulturkreis und aufgeklärt-moderner Sozialisation – oft nur mit Mühe verständlich sind.[17] |

Die Vielfalt der neutestamentlichen Geist-Aussagen lässt sich nach sehr unterschiedlichen Kategorien ordnen. Man könnte einerseits versuchen, sie nach religions- und traditionsgeschichtlichen Kontexten einzuteilen, allerdings ist der früher angenommene Gegensatz zwischen dem palästinisch-jüdischen und dem hellenistischen Denken in der Forschung vielfältig in

---

[14] Vgl. auch das in der johanneischen Tradition betonte Erinnern (Joh 2,21f; 12,16; 14,26; 16,13–15).

[15] Interessanterweise bringt Paulus seine eigene Entrückungs-Erfahrung (2Kor 12,4) nicht mit dem Geist in Verbindung und misst ihr auch keine große Bedeutung hinsichtlich der Steigerung religiöser Autorität bei.

[16] Dass auch Glossolalie in diesem Sinne, ja als ekstatische ‚Raserei' wahrgenommen werden konnte, zeigt 1Kor 14,23 deutlich.

[17] Ob die Erfahrungen, die in charismatischen und pfingstkirchlichen Kreisen gemacht und vermittelt werden, den urchristlichen Erfahrungen tatsächlich entsprechen, ist schwer zu klären, zumal das Streben nach derartigen Phänomenen und Erfahrungen in den Anfängen der Pfingstbewegung und bis heute seinerseits von der Lektüre und einem spezifischen Verständnis der Bibeltexte bestimmt ist und in ‚charismatischen' Kreisen, gerade auch in der Vermittlung bestimmter Verhaltensweisen, das Phänomen der Nachahmung eine große Rolle spielt.

Frage gestellt worden. Man könnte – ebenfalls unter Verweis auf religionsgeschichtliche Kontexte – zwischen einem Verständnis des Geistes als Kraft und einem ‚substanzhaften' Verständnis des Geistes differenzieren.[18] Doch erfassen diese Differenzierungen eine eigentümliche Grundspannung nicht, die zumindest innerhalb der neutestamentlichen Geist-Aussagen besteht: Es ist m.E. die Spannung zwischen eher *dynamistischen* Aussagen, in denen – entsprechend der ursprünglichen Bedeutung des hebräischen רוח – von Wind- oder Sturmphänomenen, von plötzlichem Ergriffensein und zeitweiligen oder auch dauerhaften Kraftwirkungen die Rede ist, und anderen, tendenziell eher *personalen* Aussagen, in denen der Geist in unterschiedlichem Maße als eigenständig handelndes, redendes, ja göttliches Subjekt zum Thema wird. Während die dynamistische Komponente im Neuen Testament immer wieder begegnet und nie ganz verloren geht, scheint sich die personale Dimension erst nach und nach herauszubilden und sukzessive zu verstärken. Diese zunehmende Verselbständigung, ‚Subjektwerdung' und ‚*Personalisierung*' des göttlichen Geistes[19] soll im Folgenden im Durchgang durch die Hauptzeugen der neutestamentlichen Pneumatologie beschrieben werden.

1.2 Semantische Voraussetzungen: Geist und Geist Gottes in der alttestamentlichen Überlieferung

Semantisch ist zunächst zu berücksichtigen, dass die neutestamentliche Rede von dem (heiligen, göttlichen) Geist auf das breite | Bedeutungsspektrum des griechischen Wortes πνεῦμα und (z.T. vermittelt durch die LXX) des hebr./aram. רוח zurückgreift und mit den gegebenen Sinnkomponenten spielt.

a) Hier ist zunächst der *physische und kreatürliche* Sinnbereich von Wind / Sturm oder dann auch Atem und Lebenskraft zu nennen: רוח „bezeichnet zunächst das Erstaunliche, dass sich das Ungreifbare, die Luft…, bewegt"[20], vom sanften Luftzug bis zum heftigen Sturm und vom Lebensodem bis zum zornigen Schnauben. Das Brausen „wie von einem gewaltigen Wind" (πνοή) in der Pfingsterzählung (Apg 2,2) greift offen-

[18] So die religionsgeschichtliche Grundthese hinter dem großen Entwurf von E. SCHWEIZER, Art. Πνεῦμα κτλ. E: Neues Testament, ThWNT 6 (1959), 394–449.

[19] So die Begriffe bei HAHN, Theologie II (s. Anm. 13), 271–274. S. auch grundlegend K.L. SCHMIDT, Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma. Eine lexikologische und biblisch-theologische Studie, in: DERS., Neues Testament – Judentum – Kirche. Kleine Schriften, hg. v. G. Sauter, ThB 69, München 1981, 215–263, und F. HAHN, Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes, in: ders., Studien zum Neuen Testament II. Bekenntnisbildung und Theologie in urchristlicher Zeit (hg. v. J. Frey und J. Schlegel), WUNT 192, Tübingen 2006, 61–77.

[20] E. KAMLAH/W. KLAIBER, Art. Πνεῦμα, TBLNT 1 (1997), 698–708, 699; zu Qumran s. H.-J. FABRY, Art. רוח VII: Qumran, ThWAT 7 (1993), 419–425, 419.

kundig auf diese Dimension zurück und schildert die Erfahrung des göttlichen Geistes in einer ausgesprochen physisch-materiellen Form. Dies zeigt, dass auch der Geist Gottes in weiten Teilen des Urchristentums nicht rein ‚geistig'-immateriell, sondern durchaus substanzhaft vorgestellt wurde.[21] Selbst Joh 3,8 spielt noch bewusst mit dem Doppelsinn von Wind und Geist, wenn das Wesen eines Menschen, „der aus dem Geist geboren ist", verglichen wird mit dem schwer lokalisierbaren Hauch des Windes.[22] Wenn schließlich der sterbende Jesus in Joh 19,30 sein πνεῦμα „übergibt", dann ist auch in dieser etwas euphemistischen Redeweise zunächst an das physische Aushauchen des Lebens gedacht (vgl. Apg 7,59), wenngleich dabei natürlich schon die Gabe des Geistes an die Jünger mit anvisiert ist, die Jesus am Ostertag mit den Worten „Empfangt den Heiligen Geist!" anhaucht.[23]

b) Ein zweites Feld ist das *anthropologische*: Das griechische πνεῦμα ist wie das hebräische רוח ein anthropologischer Terminus, der den menschlichen Geist, seine Gesinnung oder geistige Verfassung bezeichnen kann. Alttestamentlich ist dabei nicht ein Teil des | Menschen gemeint, sondern die Rede von der רוח als Sitz der Empfindungen und Affekte, der Einsicht und Gesinnung bezeichnet – *pars pro toto* – in der Regel die Gestimmtheit oder Ausrichtung des ganzen Menschen.[24] Davon sind zumindest Teile des neutestamentlichen Gebrauchs noch bestimmt. Wenn etwa Paulus nach Röm 1,9 in seinem „Geist" dem Evangelium dient, wenn er im „Geist" unruhig ist (2Kor 2,13) oder beruhigt wird (1Kor 16,18; 2Kor 7,13) oder wenn Gottes Gnade mit dem πνεῦμα seiner Adressaten sein soll (Gal 6,18; Phil 4,23), dann ist jeweils der Mensch als Ganzer bezeichnet. Und wenn – ebenfalls bei Paulus – „Geist" und „Fleisch" einander schroff entgegengesetzt werden, ist mit πνεῦμα nicht ein höherer und

[21] Dazu nach wie vor grundlegend GUNKEL, Wirkungen (s. Anm. 9), 43–49. Ob man im stofflichen Verständnis nur ein Zeichen des hellenistischen Einflusses sehen kann (so SCHWEIZER, Art. Πνεῦμα κτλ. [s. Anm. 18], 413) ist fraglich. Die Rede vom Geist unter Verwendung stofflicher Metaphern (Wasser, Feuer) begegnet bereits in der biblischen Tradition (z.B. Joel 3,2: ausgießen; Mk 1,8 par Lk 3,16: Johannes der Täufer).

[22] Die fast sprichwörtlich gewordene Aussage ‚Der Geist weht, wo er will' ist freilich eine Missdeutung des johanneischen Textes. Der Beginn von 3,8 gehört zur Bildhälfte und ist zu übersetzen: „Der Wind weht, wo er will." Doch ist die Übertragung – nicht auf den Geist selbst, sondern auf den ‚aus dem Geist Geborenen' – im Doppelsinn nahe gelegt. Die Bedeutung ‚Wind' für πνεῦμα findet sich im NT unter atl. Einfluss noch Hebr 1,7 und übertragen 2Thess 2,8.

[23] So richtig H. THYEN, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen 2005, 744f. Das johanneische ‚Pfingsten' findet am Ostertag statt, und die Sendung des Geistes gründet sachlich in Jesu Tod und Auferstehung – nach Joh 16,7 in seinem ‚Weggehen'.

[24] Dies war die zutreffende Grundthese des richtungweisenden Werks: H.W. WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh 1973 (Neuausgabe, hg. v. B. Janowski, Gütersloh 2010).

mit σάρξ nicht ein niedrigerer oder gar ‚sündhafterer' Teil des Menschen bezeichnet, sondern Paulus bringt vielmehr mit dieser Antithese (Gal 5,17; Röm 8,4–6) einen Gegensatz zweier Ausrichtungen der ganzen Existenz zur Sprache.[25] Analoges gilt auch für andere anthropologische Begriffe wie etwa σῶμα: Der Mensch *ist* Leib (vgl. 1Kor 6,13–20); er hat nicht nur einen Leib. In anderen Zusammenhängen kann Paulus freilich sehr wohl sein πνεῦμα dem νοῦς (1Kor 14,14) oder auch dem σῶμα (1Kor 5,3–5; 7,34) gegenüber stellen oder mit πνεῦμα das ‚Organ' des menschlichen Erkennens (1Kor 2,11) oder gar das Gegenüber zum Geist Gottes (Röm 8,16) bezeichnen.[26] Interessanterweise findet sich bei Paulus nur ein einziges Mal eine triadische Gliederung in „Geist, Seele und Leib" (1Thess 5,23), und auch dort nicht, um eine Unterscheidung zu markieren, sondern gerade den Menschen als Ganzen zu bezeichnen.[27]

c) Neben dem anthropologischen Gebrauch findet sich im Neuen Testament wie im zeitgenössischen Judentum ein *angelologischer* bzw. *dämonologischer*: In der Henochtradition und dann auch in einigen Texten aus Qumran bezeichnet רוח bzw. der Plural רוחות einerseits Engelwesen[28] und andererseits auch Toten- und Krankheits|geister. In diesem Sinne ist im Neuen Testament oft von „unreinen" (z.B. Mk 1,23.26.27; 3,11), „bösen" (Lk 7,21) Geistern, vom „Geist" einer Krankheit (Lk 13,11; vgl. 8,2) oder von Dämonen die Rede.[29] Auch noch in späteren neutestamentlichen Texten können z.B. Verstorbene (1Petr 3,19; Hebr 12,23) oder himmlische Wesen (Hebr 1,7.14; 12,9; Offb 1,4; 3,1; 4;5; 5,6) als „Geister" (πνεύματα) bezeichnet werden. Und wenn in Lk 24,37.39 mit πνεῦμα ein Gespenst bezeichnet sein soll, dann zeigt dies, wie auch die Erscheinung des Auferstandenen zunächst missverständlich sein und geradezu als Erscheinung eines Totengeistes gedeutet werden konnte. Der dämonologische Gebrauch von ‚Geist' bzw ‚Geister' im palästinisch-jüdischen Umfeld Jesu war wohl entscheidend für das Verständnis, dass Jesu exorzistische Tätigkeit selbst

---

[25] S. dazu grundlegend J. FREY, Die paulinische Antithese von ‚Fleisch' und ‚Geist' und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition, ZNW 90 (1999), 45–77 (= Nr. 7 in diesem Band).

[26] Zu 1Kor 2,11 hält A. LINDEMANN, Der erste Korintherbrief, HNT 9/1, Tübingen 2000, 69, aber mit Recht fest, dass dabei keine dichotomische Anthropologie vorausgesetzt werden muss.

[27] So mit Recht J. KREMER, Art. πνεῦμα, EWNT 3 (1983), 279–291, 282.

[28] So besonders dicht in den (nicht aus der Qumrangemeinschaft stammenden), in Qumran und Masada gefundenen Sabbatopferliedern. Auch die berühmte (ebenfalls wohl vorqumranische) ‚Zweigeisterlehre' 1QS III 13 – IV 26 ist in diesem Sinn zu verstehen, dass zwei Engelfürsten über die Welt gesetzt sind und die Handlungen der Menschen bestimmen, bis am Ende Gott dem Bösen ein Ende setzen und „durch seinen Heiligen Geist" auch das Innere der Frommen reinigen und vereindeutigen wird (1QS IV 20f.).

[29] S. zu den Anfängen A.T. WRIGHT, The Origin of Evil Spirits. The Reception of Genesis 6.1–4 in Early Jewish Literature, WUNT 2/198, Tübingen 2005.

als ein Beweis seiner höheren Geistesmacht und damit des Wirkens des göttlichen Geistes in ihm sein konnte.[30]

d) Aus dem Rahmen der Rede von πνεῦμα im kreatürlichen, anthropologischen oder dämonologischen Sinn ragt die Rede von *dem* Geist, d.h. vom Geist *Gottes* bzw. vom „Heiligen Geist" hervor. Sie umfasst die große Mehrzahl der neutestamentlichen Belege. Sachlich geprägt von der urchristlichen Geisterfahrung, knüpft sie primär an alttestamentlich-frühjüdische Sprachmuster an.

Freilich ist im Alten Testament lediglich ca. ein Drittel der Belege von רוח auf Gott bezogen. Dabei ist im älteren Sprachgebrauch das ‚dynamische' bzw. ekstatische Element stark dominant: der Geist Jahwes ermächtigt die ‚Richter' zeitweilig zu außergewöhnlichen Taten (Ri 3,10; 6,34; 11,29; vgl. 1Sam 11,6), er befällt Propheten und bringt sie in Verzückung (1Sam 10,10; 19,23). Auffällig ist, dass die Worte der Schriftpropheten (mit Ausnahme von Ezechiel) erst später und im Rückblick auf eine Inspiration des göttlichen Geistes zurückgeführt werden (vgl. Neh 9,30; Sach 7,12).[31] Eine beständige Begabung mit dem Geist wird zunächst von David ausgesagt (1Sam 16,13), dann auch von anderen ‚Amtsträgern' (Josua in Dtn 34,9; Elisa in 2Kön 2,15) und schließlich in | einem Psalm vorausgesetzt, in dem der fromme Büßer beten kann: „Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir" (Ps 51,13). Doch ist insbesondere die Rede vom ‚Heiligen Geist' im AT noch ganz ungewöhnlich und lediglich an zwei – wohl relativ späten – Stellen (s. noch Jes 63,10f) belegt.[32]

Für die neutestamentliche Rezeption erscheinen drei Traditionszusammenhänge wesentlich.[33] Zum einen ist die Beständigkeit des Geistwirkens Teil der messianischen Erwartung, so dass der Messias (Jes 11,2) bzw. der Gottesknecht (Jes 42,1) als Geistträger beschrieben werden kann. Programmatisch wird dies in der Präsentation des prophetisch-priesterlichen Gesalbten in Jes 61,1–3. Sodann ist bei Ezechiel (36,26f; vgl. 37,1–14;

---

[30] Umgekehrt wirft Jesus denen, die sein Wirken als ‚dämonisch' bewerten (Mk 3,30), eine ‚Lästerung des Heiligen Geistes' vor, für die es keine Vergebung mehr geben kann (Mk 3,28f.).

[31] S. dazu R. ALBERTZ/C. WESTERMANN, Art. רוח, THAT 2 (1984), 726–753, 746–748: Die vorexilischen Schriftpropheten berufen sich nicht auf den Geist, sondern auf das Wort Jahwes.

[32] K.-D. SCHUNK, Wesen und Wirksamkeit des Geistes nach der Überlieferung des Alten Testaments, in: DERS., Altes Testament und Heiliges Land. Gesammelte Studien zum Alten Testament und zur biblischen Landeskunde II, BEATAJ 17, Frankfurt 1989, 137–151, 137: „Das Reden vom ‚Heiligen Geist' ist im AT erst relativ spät üblich geworden und war dazu keineswegs allseitig verbreitet bzw. geläufig."

[33] Vgl. F. PHILIP, The Origins of Pauline Pneumatology. The Eschatological Bestowal of the Spirit upon Gentiles in Judaism and in the Early Development of Paul's Theology, WUNT 2/194, Tübingen 2005, 34–76.

39,29) und auch im Jesajabuch (32,15; 44,3) von einer Gabe bzw. einer ‚Ausgießung' des Geistes auf Israel die Rede, so dass der Geist Gottes als Mittel einer eschatologischen Restitution erscheint, die auch ein neues, ‚innerliches' Verhältnis zur Tora und eine neuartige Gottesbeziehung impliziert. Schließlich wird die endzeitliche Ausgießung des Geistes in Joel 3,1–5 mit prophetischen und visionären Phänomenen (und zugleich mit der Überwindung gesellschaftlicher Trennungen) verbunden, was dann z.B. in Apg 2 zentral aufgenommen wird.

Für den Gedanken einer ‚Personalität' des Geistes Gottes kann das Alte Testament lediglich erste Voraussetzungen bieten. Der Geist, der in der Frühzeit die Richter überkam und Propheten verzückte, ist von einem ‚personalen' Charakter noch weit entfernt. Mit fortschreitender Traditionsentwicklung wird der Geist freilich immer mehr an das Wirken des *einen* Gottes gebunden, und dies verdichtet sich in der griechischen Übersetzung weiter,[34] doch eine ‚personale' Eigenständigkeit des Geistes ist damit gerade nicht impliziert. Vielmehr kommt in der Rede vom göttlichen oder auch vom Heiligen Geist Gottes eigene Wirksamkeit in der Welt und in seinem Volk zur Sprache. Es ist Gott selbst, der seine Boten bevollmächtigt, prophetische Äußerungen hervorruft und schöpferisch sein Volk erneuert – und all dies wird in besonderem Maße am Ende | der Zeiten erwartet. Der Geist, der hier genannt wird, ist Gottes eigene Kraft und nicht eine andere Größe ‚neben' ihm. Als eigenständig handelndes ‚Subjekt' kann der Geist Gottes hier noch kaum angesehen werden. Zugespitzt gesagt: ‚Person' wird der Heilige Geist erst im Bezug auf die Person Jesu, erst im Neuen Testament. Dies ist im Folgenden zu zeigen.

2. Jesus als Träger des endzeitlichen und messianischen Gottesgeistes

Die Geschichte der ‚Personwerdung' des Heiligen Geistes beginnt mit Jesus, mit seiner Wirksamkeit als ‚messianischer' Geistgesalbter.[35] Auch wenn die historische Rekonstruktion hier besonders schwierig ist und viele Aussagen über Jesus als Geistträger, insbesondere auch die Berichte vom Herabkommen des Geistes bei seiner Taufe (Mk 1,9–11 parr)[36], aus späterer Sicht gestaltet sein dürften, sind sich alle vier Evangelien darin einig, dass Jesus „während seines irdischen Wirkens alleiniger Geistträger"

[34] S. die Beobachtungen bei J.A. FITZMYER, The Role of the Spirit in Luke-Acts, in: J. Verheyden (Hg.), The Unity of Luke-Acts, BETS 142, Leuven 1999, 165–183, 169f.

[35] S. dazu DUNN, Jesus (s. Anm. 9), 41–92.

[36] Bei Lukas und Matthäus ist dies durch die Rede von der Zeugung aus dem Geist noch stärker mit dem ‚Ursprung' Jesu verbunden; vgl. Mt 1,18.20; Lk 1,35.

war.[37] Im Blick auf seine Jünger ist hingegen noch nicht von einer Teilhabe am Geist die Rede. Wo Jesus als Träger des göttlichen Geistes gezeichnet wird, werden besonders alttestamentliche Traditionen aufgenommen, so natürlich in den Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lukas, aber auch in der Darstellung der ‚Antrittspredigt' Jesu in Nazareth: „Der Geist des Herrn ist auf mir …" (Jes 61,1) bezieht sich nach der Überzeugung des Evangelisten auf Jesus und ist in ihm und seinem Auftreten „erfüllt" (Lk 4,21).

Auch wenn diese Szene von Lukas literarisch ausgestaltet und daher historisch kaum auswertbar ist, zeigen sich doch auch in Texten der ältesten Jesustradition Spuren einer programmatischen Bezugnahme auf diesen Text und die Vorstellung vom prophetischen Gesalbten, so z.B. in den drei authentischen Seligpreisungen Mt 5,3–5 par Lk 6,20f[38] und in der Antwort Jesu an den Täufer (Mt | 11,2–6/Lk 7,18–23). Die gute Botschaft an die Armen, die Tröstung der Weinenden, die Heilung von Blinden, Lahmen und Aussätzigen und die Verkündung eines göttlichen Erlassjahrs wurden als endzeitliche Werke Gottes erhofft.[39] Da in Jesu Wirksamkeit solches geschah, lag es nahe, ihn als einen von Gott bevollmächtigten, ja mit dem göttlichen Geist gesalbten Bringer der Gottesherrschaft anzusehen. Ein dementsprechender Selbstanspruch spiegelt sich m.E. auch in dem wohl authentischen Wort vom Austreiben der Dämonen durch den ‚Finger Gottes' (Lk 11,20)[40]. Hinzu kommt das Logion vom Satanssturz (Lk 10,18), das den visionären Hintergrund der Wirksamkeit Jesu und seiner eigenen Deutung seiner Gegenwart verdeutlicht: Jetzt, da Gott heilvoll am Werk und der Satan entmachtet ist, beginnt die göttliche Heilszeit. Dass in diesem Vorgang der Heraufführung des Heils dem *Geist* eine zentrale Rolle zukommen sollte, zeigt nicht zuletzt das dunkle Logion von der unvergebbaren Lästerung des Heiligen Geistes (Mk 3,28f.). Wenn mit diesem

---

[37] HAHN, Theologie II (s. Anm. 13), 265. Bei Johannes ist dies noch gesteigert. Er ist nicht nur der Träger (Joh 1,32), sondern auch der Geber des Geistes: Joh 20,22; vgl. 15,26; 16,7 und 3,34. Die Jünger empfangen den Geist erst am Ostertag (Joh 20,22), Aussagen wie Joh 3,3–8 „verweisen auf die nachösterliche Zeit" (ebd.).

[38] S. dazu W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew I. Introduction and Commentary on Matthew 1–7, ICC 1/1, Edinburgh 1988, 436–438; s. auch U. WILCKENS, Theologie des Neuen Testaments 1/1. Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa, Neukirchen-Vluyn [2]2005, 137.

[39] Trost für die Trauernden und gute Botschaft für die Armen sind in Jes 61,1f erwähnt, frühjüdische Texte wie 4Q521 oder 11QMelch belegen, dass Jes 61,1f mit anderen jesajanischen Texten zusammen gelesen werden konnte. Dadurch wird der Hintergrund der Wirksamkeit Jesu und ihrer ‚messianischen' Deutung erkennbar.

[40] Mt 12,28 nennt hier den Geist Gottes. Der Finger verweist auf die ausgestreckte Hand, die Macht Gottes, die sich z.B. in den Wundern der Exoduszeit erwiesen hat (Ex 8,19). DUNN, Jesus (s. Anm. 9), 44f, argumentiert für die Ursprünglichkeit der Rede vom Geist.

schwer verständlichen Begriff das Phänomen bezeichnet ist, dass Zeitgenossen Jesu sein machtvolles Wirken nicht Gott, sondern dem ‚Beelzebul' zuschrieben und sich so der Wahrnehmung des eschatologischen Heilswirkens Gottes versagten, dann ist gerade durch den Verweis auf den Heiligen Geist die endzeitliche Gültigkeit und Einzigartigkeit des Wirkens Jesu unterstrichen. Hier geschieht in der Tat ‚mehr als' bei Salomo oder Jona (Mt 12,41f): die Heraufführung der eschatologischen Herrschaft Gottes durch den von ihm mit dem messianischen Geist Gesalbten.

Interessanterweise wird Jesus in den Evangelien nicht als Vorbild späterer urchristlicher Charismatiker gezeichnet, sein Bild ist kaum von den Geist-Erfahrungen der späteren Gemeinde überformt. Vielmehr unterstreichen die Geistaussagen in der Jesustradition, sowohl die älteren Logien als auch die spätere Ausgestaltung der Taufperikope in erster Linie „seine Einzigartigkeit, seine ‚eschatologische' Stellung, die Tatsache, dass in ihm wirklich Gott selbst da ist"[41]. Der Geist bevollmächtigt ihn zu diesem Handeln. Aber es ist *Gottes* heiliger Geist, der den Messias bevollmächtigt. Dieser ist | noch kein selbständig handelndes Subjekt, und er ruht zunächst nur auf Jesus, nicht auf seinen Jüngern.

3. Die Dynamik des eschatologischen Gottesgeistes im frühesten Urchristentum

Mit dem ‚Weggehen' Jesu (vgl. Joh 16,7), mit seinem Kreuzestod und den Erscheinungen des Auferstandenen, beginnt die Zeit des Geistes für seine Nachfolger. Zwar berichten die Evangelien auch, dass schon der irdische Jesus seine Jünger oder zumindest einige davon temporär in seine exorzistische und verkündigende Wirksamkeit einbezogen hat (Mk 6,7–13; Lk 10,1ff.), aber diese vorösterliche Wirksamkeit der Anhänger des Jesuskreises bleibt eine Episode. Dass den Jesusnachfolgern Macht über böse Geister gegeben ist (Lk 10,17.20), wird nicht dadurch erklärt, dass der Geist Gottes sie erfüllte. Vielmehr verweist Jesus in diesem Zusammenhang zum einen auf die Entmachtung des Satans (Lk 10,18) und zum anderen darauf, dass er selbst seine Jünger zu solchem Tun ermächtigt hat (Lk 10,19). Die exorzistische Vollmacht auch der Jünger steht somit ganz im Kontext der Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft, an Jesus er seine Jünger beteiligt. Von einer eigenen Bevollmächtigung durch die Teilhabe am Geist ist hier – zur Zeit des irdischen Wirkens Jesu – noch nicht die Rede.[42]

---

[41] SCHWEIZER, Art. Πνεῦμα κτλ. (s. Anm. 18), 401.

[42] Die Gabe des Geistes ist offenbar in der ältesten Zeit ausschließlich als Gabe *von Gott her* gedacht, die Traditionen von einer Geistmitteilung durch Jesus selbst begegnen

Diese kommt in nachösterlicher Zeit ins Blickfeld (vgl. Apg 2,38)[43]. Neben der Pfingst-Erzählung, die diese Erfahrung in eine markante Form kleidet, lassen sich v.a. formelhafte Aussagen anführen, die das Geist-Bewusstsein der frühen nachösterlichen Gemeinde auf breiterer Basis verdeutlichen:[44] „Gott hat uns den Geist gegeben"[45]; die Glaubenden haben „den Geist empfangen"[46], „der | Geist Gottes wohnt in euch"[47]. Der Geist, der zuvor den Messias Jesus bevollmächtigt hatte, wird zur Gabe an seine Nachfolger, ermächtigt sie und ‚wohnt' unter und in ihnen. Als Hintergrund dieser formelhaften Aussagen wird zumeist schon die frühchristliche Tauftheologie vermutet, wenngleich die historischen Ursprünge nur noch schwer zu rekonstruieren sind und die Zuordnung der Geistvermittlung zum Taufgeschehen wohl erst nach und nach erfolgte.[48] Die Aussagen weisen wohl über die paulinischen Gemeinden oder die antiochenische Gemeinde zurück in die Zeit der frühesten nachösterlichen Jesusbewegung in Jerusalem und Judäa, die von einem kaum zu unterschätzenden Bewusstsein des endzeitlich wirksamen Geistes geprägt war und gleichsam „in der enthusiastischen Gewißheit des geöffneten Himmels und des hereinbrechenden Gottesreichs" lebte.[49] Im Hintergrund dieses urchristlichen *Enthusiasmus* stehen wohl in erster Linie die Osterereignisse: die visionären Wahrnehmungen Jesu nach seiner Kreuzigung, die im Rahmen zeitgenössischer Erwartung als Beginn der allgemeinen Auferstehung der Toten und damit als Zeichen des Anbruchs der Endzeit gedeutet werden konnten. In einem alten, sicher palästinisch-judenchristlichen Bekenntnis

---

erst bei Lukas (Apg 1,8; 2,33; vgl. Lk 24,49) und Johannes (Joh 15,26; 16,7; 20,22). Dies spricht deutlich dafür, dass eine solche Verknüpfung der Geistmitteilung mit Jesus eine spätere Entwicklung darstellt.

[43] Die johanneische Konzeption lokalisiert diese Geisterfahrung dann am Ostertag (Joh 20,22).

[44] S. dazu F.W. HORN, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie, FRLANT 154, Göttingen 1992, 62–68; DERS., Art. Holy Spirit, ABD 3 (1992), 260–280, 269; s. auch M. GIELEN, „Löscht den Geist nicht aus, verachtet prophetische Reden nicht!" (1Thess 5,19f). Zur Grundlegung einer christlichen Spiritualität bei Paulus, in: DIES., Paulus im Gespräch – Themen paulinischer Theologie, BWANT 186, Stuttgart 2009, 131–157, 132f.

[45] Vgl. Röm 5,5; 2Kor 1,22; 5,5; 1Thess 4,8; Apg 5,32; 15,8 u.ö.

[46] Vgl. Röm 8,15; 1Kor 2,12; 2Kor 11,4; Gal 3,2.14; 1Joh 2,27.

[47] Röm 8,9; 1Kor 3,16.

[48] Mit Recht vermutet HAHN, Verständnis (s. Anm. 19), 69f, dass am Anfang die Erfahrung des Erfasstwerdens oder Erfasstseins vom eschatologischen Gottesgeist stand und die ‚Mitteilung' des Geistes erst später in einem engeren Zusammenhang mit dem Taufakt gesehen wurde.

[49] So M. HENGEL, Der stellvertretende Sühnetod Jesu, in: DERS., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 201, Tübingen 2006, 146–184, 179.

wird Jesu Auferweckung selbst der Macht des göttlichen Geistes zugeschrieben (Röm 1,4; vgl. 1Petr 3,18), wie überhaupt die endzeitliche Totenerweckung nach Ez 37,5.9–10 dem Geist Gottes zuzuschreiben ist.[50] Die Erscheinungen des Auferstandenen, gedeutet als Anfang der allgemeinen Auferstehung, konnten somit von der ersten, sich nun formierenden Jesusgemeinde als Anbruch der Endzeit und der Gottesherrschaft verstanden werden. Die Adressaten dieser Erscheinungen waren damit selbst einbezogen in das endzeitliche Gotteshandeln, erfasst und bewegt von dessen Dynamik, die sie als eine vom Himmel her kommende, pneumatische verstehen mussten. In der Gewissheit, dass das im irdischen Wirken Jesu begonnene endzeitliche Gottes|handeln nun nicht mit seinem Tod zu Ende war, sondern nun erst recht, alte Schranken überwindend, weiter ging, kam es zu einem „im Judentum neuen, bisher unbekannten Impuls zur Mission unter dem eigenen Volk im jüdischen Palästina, aber auch bei den ‚Fremdlingen' aus der griechisch sprechenden Diaspora, die in Jerusalem wohnten."[51] Diese war zugleich – wohl von Anfang an – begleitet von ekstatischen und visionären Phänomenen, von prophetischem Ergriffensein und von einer neuen, ‚enthusiastischen' Lektüre der Schrift, und umgekehrt konnten solche Manifestationen des Geistes (1Kor 12,7) die Gewissheit der Präsenz des endzeitlichen Gottesgeistes, ja der Gegenwart Gottes selbst (1Kor 14,25) nur noch verstärken. Diese Phänomene mögen an verschiedenen Anlässen und Orten unterschiedlich intensiv aufgetreten sein – die Apostelgeschichte berichtet an immer wieder neuen Schwellen von solchen Durchbrüchen –, doch erscheint die gesamte frühe Gemeinde von Jerusalem bis Antiochien und Korinth fast durchgehend von einer solchen, bislang ungeahnten Dynamik ergriffen.

Dabei ist festzuhalten, dass hinter den immer wieder auftretenden ekstatischen Phänomenen nach wie vor das aus der alttestamentlichen Tradition bekannte dynamistische Verständnis des Geistes vorherrscht[52] – als einer göttlichen Kraft, die je und je Menschen erfasst und zu charismatischen Diensten ermächtigt. Neu ist gegenüber dem alttestamentlichen und frühjüdischen Verständnis allerdings das Bewusstsein, in der Zeit des eschatologischen Gotteshandelns zu leben: In den Erfahrungen der urchristlichen

---

[50] Dass Ez 37 um die Zeitenwende auf die leibliche Auferweckung von Toten bezogen werden konnte und nicht mehr – wie ursprünglich – lediglich auf die ‚Auferweckung', d.h. Restitution des Gottesvolks, zeigt der Pseudo-Ezekiel-Text aus Qumran (4Q385 frg. 2); s. dazu A.L.A. HOGETERP, Resurrection and Biblical Tradition. Pseudo-Ezekiel Reconsidered, Bib. 89 (2008), 59–69. Zur lebendigmachenden Funktion des Geistes s. auch 1Kor 15,45.

[51] M. HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1 in: DERS., Studien zur Christologie (s. Anm. 49), 281–367, 362.

[52] So HAHN, Verständnis (s. Anm. 19), 70.

Bewegung handelt es sich um „das endzeitliche Wirken des Gottesgeistes“[53], der an Jesus – in seiner Auferweckung – gehandelt hat und jetzt auch seine Nachfolger erfasst und bevollmächtigt. Eine engere Verbindung dieses Geistes mit Christus ist zunächst noch nicht im Blick. Von einem ‚eigenständigen‘ Handeln des Geistes lässt sich ebenfalls noch nicht reden, ein solches Verständnis ist allenfalls vorbereitet im Verständnis des Geistes als einer ‚Gabe‘, die der Mensch empfängt (Apg 2,38), an der er Teil hat (2Kor 13,13; Hebr 6,4) oder die über ihm ‚ausgegossen‘ ist (Apg 2,33), und in ihm ‚Wohnung nimmt‘ (1Kor 3,16)[54]. Damit ist das, was zur Zeit des irdischen Jesus ihm als dem Messias ‚vorbehalten‘ war, nun auch für seine Nachfolger ausgesagt und gleichsam ‚*demokratisiert*‘. |

4. Der Heilige Geist als Geist Christi bei Paulus und die ersten Schritte zur ‚Personalisierung‘ des Geistes

Der erste urchristliche Autor und zugleich der erste, der so etwas wie eine urchristliche Geist-Lehre entwickelt, ist Paulus.[55] Dabei erscheint es schwierig, die paulinischen Aussagen zum Geist zu systematisieren – vielleicht auch deshalb, weil diese selbst noch überall im Fluss sind und die Vielfalt der Geist-Phänomene erst noch der Erklärung und der theologischen Einordnung bedurfte. Vorauszusetzen ist dabei, dass Paulus selbst wohl von Anfang an an der urchristlichen Geist-Bewegtheit Anteil hatte und dass er selbst als Charismatiker wirkte. Prophetische (1Thess 5,19) und glossolale Phänomene (1Kor 14,18) waren ihm ebenso vertraut wie ‚wunderhafte‘ Machterweise (Gal 3,5; Röm 15,18f)[56] und visionäre (2Kor

[53] So HAHN, Verständnis (s. Anm. 19), 68.

[54] Vgl. HAHN, Theologie II (s. Anm. 13), 271.

[55] Zur pln. Pneumatologie s. auch M. WOLTER, Der heilige Geist bei Paulus, JBTh 24 (2009), Neukirchen-Vluyn 2011, 93-119, weiter U. SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments, UTB 2917, Göttingen 2007, 244–250; weiter und grundlegend FEE, Presence (s. Anm. 10); sowie – mit einer prononcierten Entwicklungs-These – HORN, Angeld (s. Anm. 44). Schnelle sieht in der Pneumatologie die „integrierende Kraft“ der paulinischen Theologie (244); s. auch H. SCHLIER, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg 1978, 179–194.

[56] S. dazu B. KOLLMANN, Paulus als Wundertäter, in: U. Schnelle/T. Söding (Hg.), Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge (FS H. Hübner), Göttingen 2000, 76–96; sowie zuvor J. JERVELL, Die Zeichen des Apostels. Die Wunder beim lukanischen und paulinischen Paulus, SNTU.A 4 (1979), 54–75; H.K. NIELSEN, Heilung und Verkündigung. Das Verständnis der Heilung und ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus und in der ältesten Kirche, AThD 22, Leiden 1997, 188–210; eine geringere Bedeutung der Wundertaten vermutet S. SCHREIBER, Paulus als Wundertäter. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen, BZNW 79, Berlin 1996, 271–282.

12,1) und auditive (2Kor 12,4) Erfahrungen[57], und er dürfte diesen keineswegs erst in der Gemeinde von Antiochien, sondern längst vorher begegnet sein. Letztlich ist auch die Berufungserfahrung des Paulus, die er als Christusbegegnung versteht, dieser Kategorie von Erfahrungen zuzuordnen. Nimmt man diesen Erfahrungshintergrund ernst, dann wird man gegenüber allen Versuchen zurückhaltend sein, eine innere Entwicklung der paulinischen Rede vom Geist zu rekonstruieren oder die nähere Reflexion über den Geist erst durch die Begegnung mit dem korinthischen ‚Enthusiasmus' und evtl. einer weiteren judenchristlichen Gegenmission ver|anlasst zu sehen.[58] Dennoch sind im paulinischen Denken reflexive Schritte angelegt, die es erlauben, hier von einer ‚Theologie' des Geistes zu reden.[59]

Von den vielfältigen Aspekten des paulinischen Redens über den Geist soll hier nur eine Spur verfolgt werden – eben jene, die zu der letztlich immer stärker ‚personalen' Rede vom Heiligen Geist führt. Entscheidend ist dabei wohl die ‚Parallelisierung' des Geistes mit dem erhöhten Christus.[60]

Anknüpfend an die urchristliche Erfahrung des endzeitlich wirkenden, den Nachfolgern Jesu *gegebenen* Geistes spricht Paulus seine Adressaten generell als solche an, die πνευματικοί, d.h. mit dem Geist begabt oder von ihm bestimmt sind (Gal 6,1; Röm 8,9)[61], was sowohl ihre Lebensführung

---

[57] S. dazu B. HEININGER, Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie, HBS 9, Freiburg 1996; H.-C. MEIER, Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament, TANZ 26, Tübingen 1998. Eine prononcierte Interpretation in diesem Sinn bietet jetzt G. WILLIAMS, The Spirit World in the Letters of Paul the Apostle. A Critical Examination of the Role of Spiritual Beings in the Authentic Pauline Epistles, FRLANT 231, Göttingen 2009.

[58] So HORN, Angeld (s. Anm. 44). Vgl. die Kritik von V. RABENS, The Development of Pauline Pneumatology. A Response to F.W. Horn, BZ 43 (1999), 161–179, an dem Entwurf.

[59] S. dazu WOLTER, Geist (s. Anm. 55).

[60] Eine andere Rekonstruktion bietet G. KRETSCHMAR, Der Heilige Geist in der Geschichte. Grundzüge frühchristlicher Pneumatologie, in: W. Kasper (Hg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie, QD 85, Freiburg 1979, 92–130, 103–105, der von der Vorstellung des Heiligen Geistes als einer himmlischen Realität über die Parallelisierung mit Engeln die personhaften Züge entstehen sieht. Hauptbeleg ist dabei Apg 8,26.36.39, wo „Geist" und „Engel" austauschbar erscheint, daneben verweist Kretschmar auf die apokalyptischen Thronvisionen wie Apk 5,6 in denen der Geist (bzw. im Plural: Geister) einbezogen ist.

[61] In 1Kor 12,1 bleibt sprachlich offen, ob neutrisch von ‚Geisteswirkungen' (πνευματικά) oder maskulinisch von Geistträgern bzw. Geistbegabten (πνευματικοί) die Rede sein soll. Ersteres ist durch 1Kor 14,1 nahegelegt. Eine Thematisierung von *besonders* Geistbegabten würde der egalisierenden Tendenz in 1Kor 12–14 gerade zuwiderlaufen. Röm 8,9 formuliert mit der Aussage, dass „wer den Geist Christi nicht ‚hat', nicht (zu) ihm gehört", in negativer Form die Grundaussage, dass der Geist *allen* Christusgläubigen gegeben ist.

als auch ihr Verständnisvermögen (1Kor 2,13) prägt oder zumindest prägen soll (1Kor 3,1). Der Geist ist das ‚Fludium', das ‚Kraftfeld'[62], das das Leben der Gemeinde und der einzelnen Glaubenden[63] bestimmt, nicht mehr bloß sporadisch oder episodisch, sondern kontinuierlich: von der geschehenen Auferweckung Christi bis hin zur erwarteten Auferweckung der Toten (Röm 8,9–11).

Der Geist ist „das Kontinuum göttlicher Lebensmacht: Was Gott an Christus vollzog, wird er durch den Geist auch den Glaubenden zuteil werden lassen."[64] |

Die Anteilhabe an dem einen Geist ist zugleich die Grundlage der Gemeinde, die die Unterschiede hinsichtlich Herkunft, Stand oder spezifischer Fähigkeiten und unwesentlich werden lässt (1Kor 12,13; Phil 2,1). Dass alle Glaubenden (und unter ihnen dezidiert auch die *Heiden*christen[65]) den Geist ‚empfangen' haben, wird dabei von Paulus ausdrücklich auf den biblisch bezeugten Gotteswillen, die ‚Verheißung' (ἐπαγγελία) zurückgeführt (Gal 3,14), wie umgekehrt die Geistesgabe an die ehemaligen Heiden bestätigt, dass die an Abraham im Blick auf die Völker ergangene Verheißung den nun aus den Völkern an Christus Glaubenden gilt und ihnen ein Heimatrecht im eschatologischen Gottesvolk zuspricht. Dies zeigt, wie Paulus in seiner Interpretation der Phänomene am eschatologischen Bewusstsein der Urgemeinde Teil hat und an deren eschatologische Schriftdeutung anknüpft.

Zugleich wird in einer Reihe paulinischer Aussagen nun mit einer ‚eigenständigen Intention', einer Ziel- und Wirkrichtung des Heiligen Geistes gerechnet, einem Denken (φρόνημα, Röm 8,6.27), dem sich die Glaubenden öffnen und hingeben können[66] – der sie sich aber auch widersetzen können, wobei dann negativ von einem ‚Eindämmen' oder ‚Auslöschen' des Geisteswirkens gesprochen wird (1Thess 5,19)[67]. Damit rückt aber der Heilige Geist immer stärker in Analogie zum Wirken des erhöhten Christus, und Paulus kann in einer Reihe von Aussagen fast parallel über Christus und über den Geist sprechen: Gott hat den Geist nach Gal 4,6 ‚gesandt', in einer gewissen (nachgängigen) Parallelität zur Sendung Christi

[62] So der Terminus in I. FISCHER/C. HEIL, Geistbegabung als Beauftragung für Ämter und Funktionen, JBTh 24 (2009) (s. Anm. 55), 53–92 (dort bei Anm. 60).

[63] So z.B. die Wendung in Röm 8,4, dass die Glaubenden κατὰ πνεῦμα, ‚gemäß' dem Geist, leben und somit die Dinge des Geistes ‚denken'.

[64] SCHNELLE, Theologie (s. Anm. 55), 247.

[65] Die biblischen und frühjüdischen Hintergründe für die eschatologische Gabe des Geistes an die Heiden untersucht ausführlich PHILIP, Origins (s. Anm. 33), passim.

[66] So z.B. die Mahnung in Röm 12,11 mit der Feuer-Metapher: „Seid brennend im Geist!"

[67] Der nachpaulinische Epheserbrief redet dann wesentlich ‚personaler' vom ‚Betrüben' des Geistes (Eph 4,30).

(Gal 4,4). Der Geist ‚wohnt' in den Glaubenden (Röm 8,9.11), wie auch Christus in ihnen wohnt (Gal 2,22; Röm 8,10), der Geist ‚vertritt' die Glaubenden vor Gott (Röm 8,26), wie auch der erhöhte Christus für sie eintritt (Röm 8,34; vgl. Hebr 7,25; 9,24; 1Joh 2,1). Auffällig ist, dass diese korrespondierenden Aussagen jeweils in ein und demselben Kontext begegnen, insofern sind diese Entsprechungen kaum zufällig, sondern von Paulus bewusst und programmatisch formuliert.

Hinzu kommt eine Vielzahl von Aktivitäten, die dem Geist zugeschrieben werden. Dabei entsprechen sich in vielen Zügen Aussagen über das Handeln des Geistes einerseits und Aussagen über das Handeln Christi – des Irdischen oder auch des Erhöhten – oder gar | über das Handeln Gottes andererseits: Der Geist befreit von der Todesmacht des Gesetzes (Röm 8,2), wie Christus befreit hat (Gal 5,1). Er teilt einem jeden in der Gemeinde Gnadengaben (χαρίσματα) zu, „wie er will" (1Kor 12,11) – was ganz ähnlich von Gott selbst gesagt werden kann (1Kor 12,6). Dem Geist wird ein ‚Denken' oder eine ‚Intention' zugeschrieben (Röm 8,6.27), so dass er geradezu ‚kämpferisch' mit dem ‚Fleisch' – hier: der menschlichen, Gott widerstrebenden Intention – im Kampfe liegen kann (Gal 5,16f.).[68] Er ‚erforscht' oder ‚ergründet' alle Dinge (1Kor 2,10), wie Gott selbst die menschlichen Herzen ergründet (Röm 8,27). Er bezeugt (die Gotteskindschaft) gegenüber dem menschlichen ‚Geist' (Röm 8,16), wie er umgekehrt in seinem ‚Seufzen' die menschliche Schwachheit aufnimmt (Röm 8,26) und ihr gegenüber Gott „aufhilft". Der Geist lehrt (1Kor 2,13), er ‚bewegt' oder ‚treibt' die von ihm Bestimmten (Röm 8,14), und ‚entbindet' in ihnen den vertrauensvollen ‚Abba'-Ruf (Gal 4,6; Röm 8,15) – auch das in Analogie zu Jesu Vater-Anrede –, d.h. er verleiht die Sprache zum Gebet und ‚verbalisiert' auch die unaussprechlichen Tiefen menschlichen Geistes (Röm 8,26f).

Das Verhältnis zwischen dem erhöhten Christus und dem Heiligen Geist wird in einigen Passagen noch präziser gefasst: In seinem ‚Rechenschaftsbericht' Röm 15,14ff. betont der Apostel, dass es Christus selbst ist, der durch ihn „in Wort und Tat, in der Kraft von Zeichen und Wundern und in der Kraft des Geistes Gottes" gewirkt hat (Röm 15,18f). D.h. aber Christus selbst ist gegenwärtig und wirksam im Geist und durch den Geist.[69] Damit hat sich – aus christologischen Gründen – etwas Wesentliches verändert: War der Geist zuvor eindeutig und ausschließlich der Geist *Gottes*, der den Messias Jesus bevollmächtigte und dann nach Ostern auch seine Nachfolger erfasste, so kann er jetzt im Kontext einer verstärkten Wahrnehmung

---

[68] Zu diesem Zusammenhang und seinen Hintergründen s. FREY, Antithese (s. Anm. 25), 75f.

[69] Dazu M. FATEHI, The Spirit's Relation to the Risen Lord in Paul, WUNT 2/128, Tübingen 2000, 169–173.

Christi als des Erhöhten immer mehr als Kraft und Medium des Handelns *Christi* angesehen und thematisiert werden. Weil Christus der zur Rechten Gottes Erhöhte ist, wird aus dem Geist Gottes zunehmend auch der Geist *Christi*. So spricht Röm 8,9 in zwei korrespondierenden Sätzen von „Gottes Geist" und dem „Geist Christi". Das Wirken Gottes selbst, des erhöhten Christus und des Geistes treten so in eine Linie, so dass Paulus in 1Kor 12,4–6 in einer triadischen Reihung die in der Gemeinde erfahrenen Gnadengaben (χαρίσματα), Dienste (διακονίαι) und | Kraftwirkungen (ἐνεργήματα) dem einen Geist, dem einen Herrn und dem einen Gott zuschreiben kann – womit gerade nicht eine säuberliche Differenzierung, sondern eine äußerst enge Zusammenordnung gemeint ist. Die Gaben und Manifestationen des Geistes sind zugleich Wirkweisen des einen Gottes und des erhöhten Christus.

Zu beachten ist, dass Paulus noch nicht davon redet, dass der Geist von Christus gesandt oder eine Gabe Christi sei. Dies wird erst im johanneischen Traditionskreis formuliert (Joh 15,26; 16,7; 20,22; dazu s.u.). Für Paulus ist es nach wie vor allein Gott, der den Geist gibt (1Kor 6,19; 2Kor 1,22; 5,5; Gal 4,6; 1Thess 4,8), aber dennoch ist dieser Geist nach einigen (eher spärlichen) Aussagen auch „der Geist seines Sohnes" (Gal 4,6), „der Geist (Jesu) Christi" (Röm 8,9; Phil 1,19) oder „der Geist des Herrn" (2Kor 3,18).[70] Dabei formuliert Paulus in einer viel diskutierten Passage so, dass man, wollte man die Aussage isolieren, fast eine Identität zwischen dem erhöhten Christus und dem Geist entnehmen könnte: Freilich zielt der Satz „Der Herr ist der Geist" (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν) in 2Kor 3,17a nicht darauf, Christus mit dem Geist zu identifizieren,[71] zumal gleich anschließend in der Wendung „wo der Geist des Herrn (πνεῦμα κυρίου) ist, da ist Freiheit" (2Kor 3,17b) die ‚Unterordnung' des Geistes unter den ‚Herrn' (d.h. den erhöhten Christus) und somit eine klare Differenzierung festgehalten ist. Gemeint ist vielmehr in dem komplexmetaphorischen Bezug auf die alttestamentliche Erzählung von der ‚verhüllenden' Decke auf dem Angesicht des Mose (Ex 34,29–35), dass in der Gegenwart des ‚Herrn' bzw. in der Zuwendung zu ihm die derzeit das Angesicht der nicht Glaubenden (aus Israel) verhüllende ‚Decke' entfernt und eine unverhüllte Erkenntnis Christi möglich ist, und dass den Glaubenden dieser ‚freie' und offene Zugang, die ‚Offenbarung', eben durch das Wirken des Geistes, eröffnet wurde – eine Aussage, die Paulus nicht zuletzt in

[70] Die Rede vom Geist Christi ist aber kaum eine paulinische Neuerung (HAHN, Verständnis [s. Anm. 19], 73).

[71] S. dazu auch M. WOLTER, Geist (s. Anm. 55), außerdem F.W. HORN, Kyrios und Pneuma bei Paulus, in: Schnelle/Söding (Hg.), Paulinische Christologie (s. Anm. 56), 59–75.

seiner eigenen Christusbegegnung verorten kann.[72] Christus offenbart sich „in dem von ihm ausgehenden Geist. … Ohne mit dem Geist einfach identisch zu sein, erweist der Erhöhte mit dem Geist seine Gegenwart“[73]. |

Ist somit eine schlichte Identifikation von Geist und Christus abwegig,[74] so erfolgt doch im paulinischen Denken eine Präzisierung des bislang sehr weitgefassten Konzepts des Geistes *Gottes* durch den Bezug auf Christus.[75] Dies hat in den konkreten Gemeindekontexten, in die Paulus hineinspricht, eine kriteriologische Funktion: Unter den vielfältigen Geistesmanifestationen und dem, was manche als solche interpretierten, kann nur das dem Geist Gottes und seiner Intention gemäß sein, was auch dem Geist Christi und damit dem Ganzen seines Heilswerks entspricht. Von hier aus kann Paulus die korinthischen Fragen und Parteiungen durch den Hinweis auf die grundlegende, alle menschlichen Werte umwertende Bedeutung des Kreuzes (1Kor 1,18ff.), den Maßstab der Liebe (1Kor 13,1–3.13) und das Kriterium der οἰκοδομή (1Kor 14,26) bzw. des Nutzens für den Aufbau und die Einheit der Gemeinde und der verständlichen Kommunikation der Christusbotschaft (1Kor 14,23–25) behandeln. Man kann sagen, dass das πνεῦμα mit seinen vielfältigen Manifestationen, die sich äußerlich nicht immer von entsprechenden Phänomenen der religiösen Umwelt unterscheiden, erst in dieser präzisen Zuordnung zu Christus eigentlich ‚christlich‘ wird.

Zugleich hat diese enge Zuordnung des Wirkens des Geistes und Christi auch eine Auswirkung auf das Verständnis der (schon vor Paulus) wahrgenommenen engen Beziehung von Gott und Christus (vgl. 1Kor 8,6) bzw. Vater und Sohn. Gewiss ist der Geist bei Paulus noch weit davon entfernt, eine ‚göttliche Person‘ zu sein, aber er ist eben auch nicht mehr einfach eine ‚unpersönliche‘ göttliche Kraft oder gar eine ‚himmlische Substanz‘, sondern hat aus dem Bezug zu Christus das Profil eines eigens handelnden und redenden Subjekts gewonnen und wird somit in Ansätzen „personal gedacht“[76]. Wenn man schon für das frühe Urchristentum von einer Verehrung Christi sprechen kann, die diesen in die größte Nähe zu Gott selbst

---

[72] Nicht zufällig schließt Paulus diesen Abschnitt in 2 Kor 4,6 mit einer Aussage über die Offenbarung der Herrlichkeit Christi, in der wohl die eigene biographische Erfahrung des Paulus mitschwingen dürfte.

[73] HAHN, Theologie II (s. Anm. 13), 269.

[74] Von einer „Identifizierung“ spricht allerdings SCHNELLE, Theologie (s. Anm. 55), 245, wobei er darunter nicht eine „statische Gleichsetzung“, sondern eine „Beschreibung der dynamischen Präsenz des erhöhten Herrn“ verstehen will.

[75] So J.D.G. DUNN, The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids 1998, 263: „The Spirit of God, hitherto a somewhat nebulous concept, was now being understood as related to Christ. Jesus Christ had come to be seen as the definition of the Spirit. … The Spirit of Christ in view must be the Spirit which distinguished his [sc. Paul's] whole ministry.“

[76] SCHNELLE, Theologie (s. Anm. 55), 250.

rückt, von einem – wie Larry Hurtado formulierte – ‚binitarischen Monotheismus'[77], so wird dieser im paulinischen Denken durch die Einbeziehung des Geistes und dessen fort|schreitende Verselbständigung, ja ansatzweise ‚Personalisierung', noch einmal erweitert, so dass man in dieser Entwicklung – natürlich nur im Rückblick – bereits einen vorsichtigen Schritt auf das später entfaltete trinitarische Verständnis Gottes und seines Handelns erkennen kann.[78]

5. Der Heilige Geist als Subjekt der urchristlichen Mission nach Lukas

Gemäß der chronologischen Abfolge ist nun zumindest ein knapper Blick auf das lukanische Doppelwerk zu werfen, in dem Geist-Aussagen in besonderer Dichte begegnen und dessen Autor in der nachpaulinischen Zeit eine eigenständige, profilierte Pneumatologie entwickelt.[79] Ich muss mich auch hier auf einige wenige Aspekte beschränken und anderes, etwa die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Taufe oder nach der soteriologischen Bedeutung der Geistesgabe, beiseitelassen.[80]

Angesichts der Vielzahl der Geist-Aussagen der Apostelgeschichte, in denen der Heilige Geist als eigentliches Subjekt und treibende Kraft der urchristlichen Mission hervortritt, ist zunächst noch einmal zu betonen, dass auch nach Lukas in der ganzen vorösterlichen Zeit Jesus der alleinige Geistträger ist. Dabei konzentrieren sich die Geist-Aussagen im Evangelium auf dessen Beginn: auf die Kontexte von Jesu Zeugung und Geburt sowie den Beginn seines Auftretens: Jesus ist der aus dem Geist Gezeugte (Lk 1,35), der mit dem Geist Gesalbte (Lk 4,18a zit. Jes 61,1; vgl. Lk 3,22)

---

[77] So die These von HURTADO, Lord Jesus Christ (s. Anm. 3), 3 u.ö.

[78] So auch DUNN, Theology (s. Anm. 75), 264; deutlicher noch FEE, Presence (s. Anm. 10), 839–842, dort 839: „Paul's understanding of God was functionally trinitarian." S. auch die prononcierte Aussage bei H. HÜBNER, Biblische Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte, Göttingen 1993, 346: „Kennt auch Paulus, überhaupt das Neue Testament nicht das Dogma der Trinität, so ist doch das, was dieses Dogma später einmal auslegen wird, in der Theologie des Paulus schon wurzelhaft und substantiell angelegt."

[79] S. dazu die knappen Zusammenstellungen bei F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments I. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen ^{2}2005, 569f.; SCHNELLE, Theologie (s. Anm. 55), 460–462; ausführlicher R.P. MENZIES, The Development of Early Christian Pneumatology. With Special Reference to Luke-Acts, JSNTS 54, Sheffield 1991; M. TURNER, Power from High. The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts, JPTSS 9, Sheffield 1996; W.H. SHEPHERD, Jr., The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts, SBLDS 147, Atlanta 1994.

[80] S. dazu die Hinweise bei STRECKER, Zugänge (s. Anm. 11), 13f.

und vom Geist Geführte (Lk 4,1), von dem dann auch schon früh gesagt wird, er | werde „mit dem Geist und mit Feuer“ taufen (Lk 3,16). Diese Täuferaussage weist im lukanischen Werk schon voraus auf das spätere Pfingstgeschehen (Apg 2,1–4; vgl. 11,16) in dem der Geist in Gestalt von ‚Feuerzungen‘ (γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός) auf die Jünger herabkommt, gemäß der zuvor gegebenen Verheißung des Auferstandenen (Apg 1,5.8; vgl. Lk 24,49). Nach der lukanischen Konzeption ist es also Jesus selbst, der als der zum Himmel Erhöhte seine Jünger mit dem Geist zurüstet (Apg 2,33),[81] wie er es ihnen in den Tagen nach Ostern versprochen hatte. Darin geht Lukas einen deutlichen Schritt über Paulus hinaus, bei dem die Sendung bzw. Gabe des Geistes an die Glaubenden noch allein von Gott ausging.

Interessanterweise ist die Vielfalt der dem Geist zugeschriebenen Wirkungen im lukanischen Werk weniger groß als in den paulinischen Briefen und stärker auf ‚außergewöhnliche‘ Manifestationen konzentriert.[82] Prophetische Äußerungen (Apg 11,28) und Visionen (Apg 7,55; 9,3–6.10–16; 10,11f; 13,9; 16,9; 18,9f; 22,6–10.17–21; 23,11; 26,16.19), Glossolalie (Apg 10,46; 19,6) oder Xenolalie (Apg 2,4.11), sowie andere Zeichen und Wunder (Heilungen, Exorzismen etc.) säumen den Weg der frühen Gemeinde, und v.a. die berichteten Wundertaten verbinden das Wirken der Apostel mit dem Wirken Jesu nach dem dritten Evangelium (vgl. Apg 10,38). Insofern setzen die Jünger bevollmächtigt durch den Geist das Wirken Jesu in der Zeit der Kirche fort, ja, es ist letztlich Jesus selbst, der durch die den Jüngern gegebene Kraft des Geistes (bzw. durch seinen ‚Namen‘) handelt.[83] Freilich werden die Heilungswunder der Apostel ebenso wenig wie die Heilungen Jesu im Evan|gelium unmittelbar dem Geist

---

[81] Natürlich ist Gott nach wie vor der Ursprung des Geistes (vgl. Apg 5,32; 15,8), „aber man empfängt ihn nunmehr durch die Vermittlung Jesu“ (so J. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen 1988, 59). Hier liegen Parallelen zur johanneischen Konzeption in Joh 15,26; 16,7; 20,22 vor.

[82] Dies mag teilweise durch die von Lukas übernommenen Traditionen veranlasst sein, zeigt aber auch, dass diese Phänomene Lukas selbst nicht unvertraut gewesen sein dürften. Einige Elemente z.B. der ‚Charismenlisten‘ des Paulus werden bei Lukas nicht genannt oder nicht mit dem Geist in Verbindung gebracht, so z.B. die Weisheitsrede oder die Unterscheidung der Geister. Selbst Heilungen sind bei Lukas i.d.R. nicht auf den Geist bezogen – wenngleich die Bevollmächtigung der Apostel mit dem Geist natürlich auch diese Taten einschließt.

[83] Dazu F. AVEMARIE, Acta Jesu Christi. Zum christologischen Sinn der Wundermotive in der Apostelgeschichte, in: J. Frey/C.K. Rothschild/J. Schröter (Hg.), Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, BZNW 162, Berlin, 2009, 539–562, 551–556, der auf die Entsprechungen zwischen den Gelähmtenheilungen Lk 5,17–26 und Apg 3,1–10; 9,32ff.; 14,8f, den Totenerweckungen Lk 7,11ff.; 8,49ff. und Apg 9,36ff.; den Fieberheilungen Lk 4,38f und Apg 28,8 sowie den Exorzismen Lk 8,26ff.; 9,37ff.; 11,14; 13,10ff. und Apg 8,7; 16,16ff. und 19,12 verweist.

zugeschrieben. Dies mag für Jesus den Vorgaben der Tradition geschuldet sein,[84] ist aber immerhin im Blick auf die Taten der Apostel auffällig.

Bezogen sind die erzählten Wirkungen des Geistes fast durchweg auf den Fortgang der Mission (vgl. Apg 9,31): Die ‚pfingstliche' Gabe des Geistes bevollmächtigt die Jünger Jesu zur Verkündigung und zur Mission. Immer wieder heißt es von ihnen, dass sie „vom Geist erfüllt" (Apg 2,17f; 4,8; 6,8.10; 7,55; 9,17; 11,23f; 13,9; 21,10),[85] in Freimut vor dem Volk und seinen Oberen reden (Apg 4,8.31; vgl. 6,10), Machttaten tun (Apg 13,9) und so die Botschaft Jesu ausbreiten. Von glossolalen Phänomenen ist dabei v.a. an besonderen Wendepunkten bzw. ‚Schwellen' die Rede, beim Pfingstgeschehen (Apg 2,1–4), in der Kornelius-Szene (Apg 10,44–46), in der es um die Einbeziehung der Heiden in die Gemeinde geht, und dann bei den Täuferjüngern in Ephesus (Apg 19,6).

Auffällig ist dabei, wie häufig der Geist „als selbsttätig agierendes Subjekt in Erscheinung" tritt,[86] so dass man geradezu im Geist das eigentliche Subjekt der Kirche sehen kann, dessen Weisungen und Aktionen die menschlichen Subjekte folgen. Der Geist redet, nicht nur zur betenden Gemeindeversammlung (Apg 13,2), sondern auch in anderen Situationen und ganz unerwartet (Apg 8,29; 10,19). Er inspiriert prophetische Ankündigungen und Weisungen (Apg 11,28; 20,23; 21,4.11). Er lenkt die Schritte der Zeugen, öffnet und verschließt Türen (Apg 16,6f.9f) und greift so immer wieder aktiv und steuernd in den Fortgang der Mission ein. Nicht zuletzt überwindet der Geist mit Macht äußere und auch innere Widerstände gegen die Ausbreitung des Evangeliums: In Apg 10,44 überkommt der Geist gänzlich unerwartet die Zuhörer des Petrus, so dass diese in Glossolalie verfallen, und durch dieses Zeichen der göttliche Wille der Einbeziehung der Heiden in das Heil eindeutig – und für Petrus wie auch die Jerusalemer überzeugend – vermittelt wird. In Apg 13,4 ist der Geist als das ‚eigentliche' Subjekt der Aussendung der Boten genannt, ebenso in 20,28 als das ‚eigentliche' Subjekt der Einsetzung in spezifische Gemeindefunktionen, und in Apg 15,28 wird er sogar als mitbeschließender Autor der Beschlüsse des Aposteltreffens (d.h. des ‚Aposteldekrets') genannt. Auch hier kann man also Ansätze einer ‚Personalisierung' des Geistes sehen, noch verstärkt durch Aussagen wie Apg 5,3 und 5,9, nach denen man den Geist ‚belügen' (Apg 5,3) oder ‚herausfordern' (Apg 5,9) kann, | oder Apg 5,32, wo der Geist als Mit-‚Zeuge' der Geschehnisse um Jesu Auferweckung angeführt wird. Diese letzte Aussage ist im Vergleich mit der Sicht der ältesten Urchristenheit (vgl. Röm 1,4) besonders interessant.

[84] S. dazu AVEMARIE, Acta (s. Anm. 83), 558.

[85] Zur Grundvorstellung des ‚Erfülltseins' vom Geist s. LEVISON, Spirit (s. Anm. 9), passim.

[86] AVEMARIE, Acta (s. Anm. 83), 558.

Nach der lukanischen Konzeption ist der Geist also nicht mehr die Kraft, die Jesu Auferweckung bewirkt hat, vielmehr ist er eine eigene ‚Instanz', die mit den Jüngern dieses Geschehen bezeugt und vermittelt. In der Episode um die Taufe des äthiopischen Eunuchen findet sich zudem ein merkwürdiger Wechsel zwischen verschiedenen ‚Subjekten'. Erst wird Philippus von einem „Engel des Herrn" aufgefordert, an die Straße nach Gaza zu gehen (Apg 8,26), dann ist es der Geist, der ihn beauftragt, sich zu dem Wagen des Fremden zu begeben (Apg 8,29), und schließlich wird er auch vom Geist wieder auf wundersame Weise ‚weggenommen' (Apg 8,39). Auch dies ist ein „Hinweis auf eine beginnende Verselbständigung des Geistes", wenngleich „eine Reflexion über das Verhältnis von Engel und Geist" nicht vorliegt und daher eher von einer „Hypostasierung" als von einer „Personalisierung" des Geistes zu sprechen ist.[87]

Diese *eigenständige Handlungskompetenz* des Heiligen Geistes ist im lukanischen Werk jedoch viel weniger klar auf die Person Christi bezogen als bei Paulus. Zwar bildet der Geist nach der lukanischen Konzeption ein wesentliches Moment der Kontinuität zwischen der Zeit Jesu und der Zeit der Kirche, er ist die von Jesus verheißene Gabe, die Jesus als Erhöhter vom Vater empfangen und ausgegossen hat (Apg 2,33), doch ist das Verhältnis zwischen dem Wirken des Geistes und dem des Erhöhten im Folgenden weniger klar reflektiert als bei Paulus, und trotz der auffälligen Subjektrolle in der Mission ist die ‚Personalisierung' des Geistes bei Lukas weniger weit vorangeschritten als zuvor bei Paulus.

6. Der Geist-Paraklet als Beistand und Lehrer der Gemeinde: Die weitergehende Personalisierung des Geistes im Johannesevangelium im Rahmen eines proto-trinitarischen Denkens

Mit Johannes betreten wir noch einmal eine andere Welt. Dass der Heilige Geist im johanneischen Kreis eine höchst bedeutsame Rolle spielt, ist unstrittig, und der vierte Evangelist kann – vielleicht noch mehr als Paulus und Lukas – als „Geisttheologe" bezeichnet werden,[88] weil er sich in zentralen Punkten seiner Verkündigung | und seines Verständnisses des Weges und der Person Christi auf den Geist beruft. Die Pneumatologie muss daher als eine wichtige Grundlage seines Denkens gelten.[89] Doch ist diese bei Johannes ganz anders als bei Paulus und Lukas ausgestaltet und äußerst fokussiert weiterentwickelt. Und mit seiner Art, den Geist zu denken, hat

[87] HAHN, Theologie II (s. Anm. 13), 271.

[88] U. SCHNELLE, Johannes als Geisttheologe, NT 40 (1998), 17–31; DERS., Theologie (s. Anm. 55), 664–672.

[89] So U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, ThKNT 4, Leipzig ^{3}2004, 273.

der johanneische Schriftenkreis die weitere theologische Entwicklung geprägt.[90]

Auffällig ist zunächst, dass in den johanneischen Schriften die sonst bekannten ‚charismatischen' Phänomene weithin fehlen: Hier ist nicht von Wundertaten die Rede, die durch den Geist bewirkt werden, nicht von spezifischen Kraftwirkungen und auch nicht von ekstatischen Phänomenen. Dabei ist nicht auszuschließen, dass solche Erfahrungen auch in den johanneischen Adressatengemeinden gegeben waren. Tatsächlich zeigen auch die johanneischen Schriften an einigen Stellen noch Spuren der älteren Geist-Auffassung,[91] etwa wenn in Joh 15,26 das Wirken des Geist-‚Parakleten' als eine Hilfe zum Zeugnis-Geben in der Situation der Anfeindung beschrieben wird, was auf das Logion von dem Beistand des Geistes vor irdischen Gerichten (Mk 13,11) zurückgehen dürfte, oder wenn in 1Joh 4,1–6 von einem Prüfen der Geister von Propheten (mit einer richtigen oder falschen Lehre) die Rede ist.[92] Und natürlich setzt auch das Johannesevangelium bereits die Auffassung voraus, dass der Geist im Taufgeschehen den Glaubenden ‚gegeben' wird, wenn er in Joh 3,5 vom ‚Geborenwerden aus Wasser und Geist' spricht. Doch ist in der theologischen Reflexion des Johannesevangeliums das Wirken des Geistes ganz und gar *auf die worthaften Funktionen konzentriert*: Der Geist erinnert (an die Geschichte und die Worte Jesu) und lehrt die Jünger (Joh 14,26), er führt als Beistand den Rechtsstreit um die Wahrheit zugunsten der Jüngergemeinde (Joh 16,8–11) und leitet diese selbst in der ganzen Wahrheit (Joh 16,13–15). Insofern soll er als ‚Beistand' (παράκλητος) bei den Jüngern sein, wenn Jesus selbst nicht mehr bei ihnen ist. |

Die fünf Paraklet-Sprüche (Joh 14,16f.26; 15,26; 16,7–11.13–15) verleihen der johanneischen Rede vom Heiligen Geist (Joh 14,26; vgl. 1,33; 20,22) bzw. vom ‚Geist der Wahrheit' (Joh 14,17; 15,26; 16,13) ein eigenes Gepräge,[93] auch wenn außerhalb der Abschiedsreden nicht vom παρά-

---

[90] Dazu s. auch J. FREY, Die johanneische Theologie als Klimax der neutestamentlichen Theologie, ZThK 107 (2010), 448–477 (auch in: DERS., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hg. v. J. Schlegel, WUNT 307, Tübingen 2013, 805–835).

[91] S. grundlegend R. SCHNACKENBURG, Die johanneische Gemeinde und ihre Geisterfahrung, in: DERS., Das Johannesevangelium IV. Ergänzende Auslegungen und Exkurse, HThK 4/4, Freiburg 1984, 33–58.

[92] Auch in Joh 16,13 lässt sich noch ein prophetischer Inhalt der Verkündigung des Geistes erkennen: die ἐρχόμενα, d.h. ‚die kommenden Dinge', womit Sachverhalte der nachösterlichen Gemeinde, aber auch eschatologische Erwartungen gemeint sein könnten; s. dazu J. FREY, Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117, Tübingen 2000, 195–204.

[93] Das Spezifikum der Parakletsprüche ergibt sich dabei weniger aus einem bestimmten religionsgeschichtlichen Hintergrund als vielmehr aus ihrer Stellung im Rahmen des Abschieds und aus der für παράκλητος semantisch möglichen, in einigen Sprüchen (Joh

κλητος geredet wird, sondern nur von dem (Heiligen) Geist, dessen Träger in Fülle Jesus ist (1,32f; vgl. 3,34), und der dann erst am Ostertag – dem ‚johanneischen Pfingsten' – durch ‚Anhauchung' an die Jünger ‚weitergegeben' wird (Joh 20,22f; vgl. 7,39).

Der in der Gemeinde wirksame Geist ist die österliche Gabe Christi. Neben der narrativen Umsetzung dieses Gedankens in den johanneischen Ostergeschichten wird dies auch in den Parakletsprüchen der johanneischen Abschiedsreden deutlich, in denen es zunächst heißt, dass der Vater auf Bitten Jesu den ‚anderen Parakleten' senden werde (Joh 14,16.26), dann aber – in der ‚zweiten Abschiedsrede', dass Jesus selbst als der Weggegangene seinen Jüngern den Geist-Parakleten senden werde (Joh 15,26; 16,7). Man sollte diese kleineren Unterschiede nicht überbewerten: Am Ende steht in Joh 20,22 eine Erzählung, die der Vorstellung in der zweiten Hälfte der Abschiedsreden entspricht: Jesus selbst ist der göttliche Geber des neuschaffenden Geistes. Er haucht die Jünger an, wie einst Gott den Erdenkloß (Gen 2,7 LXX), um diesen zum Leben zu erwecken. Die Wirksamkeit des Geistes und die Bevollmächtigung der Jünger basieren insgesamt auf dem Geschehen von Jesu Tod und Auferstehung (Joh 7,39), und vielleicht ist sogar das Ausströmen von Blut und Wasser aus dem Leib des Gekreuzigten (Joh 19,34) ein subtiler Hinweis auf den bereits in Joh 7,37f aufgenommenen Tempelstrom (Ez 47,1–12). Als Jesu ‚Stellvertreter' oder ‚Platzhalter' und ‚Beistand' der Jünger führt der Geist – bzw. die Gemeinde durch ihn – nach Ostern Jesu eigenes Werk fort,[94] nämlich die Verkündigung, die eschatologisch entscheidendes Gewicht besitzt und an der sich – wie zuvor an der Begegnung mit Jesus - Heil und Unheil der Menschen entscheiden (Joh 20,23). |

Als ‚Stellvertreter' Jesu und Beistand der Jünger ist der Heilige Geist im johanneischen Denken zu einer weitgehend *‚personalen'* Größe geworden. Dabei sind die ‚personalen' Züge des Geistes weithin in *Analogie zur Person Jesu* formuliert: Schon der Terminus παράκλητος ist zunächst auf den himmlischen Christus gemünzt, der als Fürsprecher für die Seinen beim Vater eintritt (1Joh 2,1), und neben ihm bzw. an seiner Statt wird dann der Geist als der *andere* ‚Paraklet' eingeführt (Joh 14,16). Er fungiert zwar nicht als Jesu ‚Nachfolger', aber doch als sein ‚Stellvertreter', den der erhöhte Jesus selbst nach seinem Weggang zum Vater ‚sendet' bzw. – nach Joh 20 – als Auferstandener den Jüngern mitteilt (Joh 20,22f). Als

15,26; 16,8–11) besonders betonten forensischen Dimension. S. dazu zuletzt D. PASTORELLI, Le Paraclet dans le corpus johannique, BZNW 142, Berlin 2006, bes. 40–104 zur Semantik, sowie weiter zur Auslegung der einzelnen Parakletsprüche.

[94] Mit den ‚größeren Werken' in Joh 14,12 ist wohl die entschränkte Fortsetzung des Werks Jesu nach Ostern, d.h. die nun in universale Weite gehende Verkündigung gemeint (vgl. Joh 5,20). S. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 92), 352–354.

Lehrer der Worte Jesu wirkt er in Fortsetzung der Lehre Jesu (Joh 14,26), in Anlehnung und im Anschluss an sein Wirken (Joh 16,13–15). Insofern die Jünger also vom Geist bevollmächtigt ihre Botschaft verkündigen, setzen auch sie Jesu eigenes Werk fort (Joh 20,22f).

Umgekehrt ist Jesus selbst nun derjenige, auf dem der Geist in Fülle ruht (Joh 1,32f.), und der den Geist ohne Maß gibt (Joh 3,34). Als Geber des Geistes nimmt Jesus selbst jene Rolle ein, die in der älteren Tradition allein Gott selbst zukam. Zugleich ist deutlich, dass der Geist nun nicht mehr im alten ‚dynamistischen' Sinne als göttliche Kraft bzw. Gabe des Vaters gezeichnet wird, sondern eben als Gabe Jesu und als eine aktiv und in Weiterführung des Werkes Jesu handelnde, personale Größe.

Als Beistand und Lehrer der Gemeinde vergewissert der Geist die Jünger, dass sie trotz des ‚Weggangs' Jesu, trotz seiner Unsichtbarkeit und Abwesenheit in Wahrheit nicht verwaist sind (vgl. Joh 14,18), sondern sich eigentlich in einer noch viel besseren Situation als die vorösterlichen Jünger Jesu befinden (vgl. Joh 16,7). Vor allem aber führt der Geist sie (im Medium der Schriftauslegung und Verkündigung) zum tieferen Verstehen, indem er sie im Rückblick, in der ‚Erinnerung' (Joh 14,26; vgl. Joh 2,22; 12,16) den Weg und die Worte Jesu besser verstehen lässt und die Augen öffnet für den wahren Sinn seiner Sendung und v.a. seines Todes.

Das Johannesevangelium kann deshalb sogar offen zugestehen, dass das in ihm vermittelte, von der älteren Tradition deutlich abweichende Bild Christi erst auf einem solchen, nach Ostern einsetzenden Erinnerungsprozess beruht (vgl. Joh 2,22; 12,16). Dabei ist es der Anspruch des vierten Evangelisten, dass der Schöpfer und Inspirator dieser vertieften Wahrnehmung Jesu, ja der eigentliche Urheber der johanneischen Christologie letztlich der Heilige Geist ist, die die Jünger nach Ostern „erinnert" und „gelehrt" hat und ihnen so das eigentlich wahre Verständnis für Jesu Worte, Taten und Geschick eröffnet hat. So ist nach johanneischem Anspruch auch die johanneische Christologie mit ihrem ‚hohen' Anspruch nicht ‚ei-|genmächtig' gestaltet, sondern unter Anleitung des Geistes und im bleibenden Rückbezug auf Jesus (Joh 16,14f).[95]

Der ‚Prozess', den der Geist zugunsten der Jünger führt, ist in Joh 16,8–11 näher charakterisiert. Demnach soll er „die Welt überführen", „hinsichtlich der Sünde und der Gerechtigkeit und des Gerichts". Der Geist tritt ein zugunsten der Jünger und gegen die Anfechtung ihres Glaubens, die durch die Situation der Gemeinde in der Welt gegeben ist: die scheinbare ‚Abwesenheit' Jesu und die Tatsache, dass die Wahrheit des Glaubens sich nicht *ad oculos* demonstrieren lässt. So ist es der Geist, der die Jünger dessen

[95] Zu diesem Anspruch der johanneischen Verkündigung s. grundlegend C. DIETZFELBINGER, Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium, ZThK 82 (1985), 389–408.

vergewissert, dass der Unglaube der Welt im Unrecht ist, dass Jesus in Wahrheit nicht gescheitert, sondern zum Vater hingegangen ist, und dass der Gegenspieler, der ‚Herrscher dieser Welt', bereits abgeurteilt ist und letztlich ausgespielt haben wird (Joh 16,9–11). Fragt man nach dem Ort, wo solche ‚Überführung' stattfinden soll, dann wird man hier kaum mehr (wie noch in Mk 13,11) an konkrete behördliche Verhöre oder Gerichtsverfahren denken dürfen, ebenso wenig an öffentliche Missionspredigten. Es ist nicht erkennbar, wann und wo ‚die Welt' ihr Unrecht einsehen sollte. Insofern ist eher anzunehmen, dass sich die Beweisführung des Geistes innerhalb der Gemeinde und in ihrer Verkündigung und somit vor dem ‚inneren Gerichtshof' der Jünger vollzieht, wo der universale Prozess um die Wahrheit stets neu ausgefochten wird. Der Geist ermöglicht es somit, dass die Jünger glauben können und im Glauben bleiben, dass die Anfechtung durch den Unglauben und den Spott der ‚Welt' sie nicht zu Fall bringt. Er ist der göttliche Schöpfer und Erhalter ihres Glaubens, er erschließt das Verständnis für die Wahrheit, die nicht vor Augen steht, sondern sich nur vor den geistigen Augen, in der deutenden Erinnerung des Weges Jesu und im vertieften Verständnis der Schrift erschließt.

Im johanneischen Denken erscheint der Heilige Geist somit *in unüberbietbarer Weise als Person*. Von den dynamischen Zügen des Geist-Wirkens, die im älteren Urchristentum und auch noch bei Lukas stark hervortreten, ist hier kaum mehr die Rede, stattdessen dominieren die auf das Wort, das Verstehen und die Verkündigung bezogenen Funktionen und eben das Moment der personalen Gegenwart anstelle des ‚abwesenden' Jesus. Zugleich erscheint der Geist in seiner Wirksamkeit eindeutig als *göttliche* Person. Man kann in ihm nicht einfach einen Modus des Kommens Jesu sehen, vielmehr ist gerade in den Parakletsprüchen sprachlich sehr genau | darauf geachtet, dass zwischen Jesus und dem Geist-Parakleten unterschieden wird, ebenso wie zwischen diesen beiden und dem Vater.[96] Der in der nachösterlichen Gemeinde wirksame Geist ist in spezifischer Weise auf den Erhöhten (und den Vater) bezogen, wie v.a. Joh 16,13–15 zeigt: „Er wird nicht aus sich selbst reden, sondern, was er hören wird, wird er reden (…). Jener wird mich verherrlichen, denn von dem Meinen wird er nehmen und euch verkündigen. Alles, was der Vater hat, ist mein. Deshalb habe ich gesagt: ‚Von dem Meinen wird er nehmen und euch verkündigen'." Geist-Paraklet, erhöhter Christus und Vater sind hier klar voneinander unterschieden und einander zugeordnet, so dass man hier von einem *proto-trinitarischen Denken* sprechen muss.

Natürlich sind die johanneischen Aussagen von der später im 3. und 4. Jahrhundert auf der Basis griechischer ontologisch geprägter Termini ent-

[96] Auch die anderen Geist-Aussagen wie Joh 1,33 und 7,39 wahren diese Unterscheidung.

wickelten Trinitätslehre noch weit entfernt. Sie sind noch nicht von den Implikationen der Termini οὐσία und ὑπόστασις bestimmt. Doch bilden die johanneischen Aussagen die klarste biblische Basis dafür, dass später vom Heiligen Geist als einer göttlichen Person in spezifischer Unterscheidung von und Zuordnung zu dem Sohn und dem Vater die Rede sein kann. Während triadische Reihen und Formeln schon im älteren Urchristentum belegt sind – von 1Kor 12,4–6 und 2Kor 13,13 bis hin zur Taufformel in Mt 28,18 –, geht das johanneische Denken über die bloße Aneinanderreihung dreier Größen hinaus und reflektiert deren Zusammenhang, ihre innere Beziehung, ja ihre differenzierte ‚Einheit'. Dies gilt für das Verhältnis von Gott und Logos bzw. Sohn (vgl. Joh 1,1f.18; 10,30 14,9 etc.), aber eben auch für das Verhältnis von Geist, Jesus und Gott. „Wie man im johanneischen Sinne von Gott nicht reden kann, ohne von seinem Sohn (…) zu sprechen (…), so auch nicht vom Geist Gottes, ohne auf den zu schauen, der ihn an Ostern seinen Jüngern im Gestus der Neuschöpfung ‚zugehaucht' hat"[97]. Die Personalität des Heiligen Geistes sowie die trinitarisch reflektierte präzise Zuordnung von Geist, Sohn und Vater sind im Johannesevangelium in einer Weise zur Darstellung gebracht, die neutestamentlich für die spätere Bekenntnisbildung das Maß vorgab.[98] |

7. Ausblick

Gewiss war es von hier aus noch ein langer Weg, bis es dann im 4. Jahrhundert – aufgrund vielfältiger Herausforderungen – zur Ausformulierung der späteren Trinitätslehre kam,[99] und diese mag angesichts ihrer von der griechischen Philosophie bestimmten Terminologie als eine Lehrbildung erscheinen, die dem Neuen Testament fremd und ‚übergestülpt' ist. Andererseits waren mit der johanneischen Rede von Gott, dem Logos-Sohn und dem Geist-Parakleten bereits alle Grundlagen gelegt, um die gröbsten Fehlgriffe in der Zuordnung dieser drei Größen zu vermeiden: Weder eine ‚modalistische' Sicht der Zuordnung von Sohn und Geist als bloßer Er-

---

[97] M. THEOBALD, Gott, Logos und Pneuma. Trinitarische Rede von Gott im Johannesevangelium, in: H.-J. Klauck (Hg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (FS K. Kertelge), QD 138, Freiburg 1992, 41–87, 64.

[98] Nach Überzeugung des johanneischen Autors bleibt dabei der Rahmen des monotheistischen Bekenntnisses durchaus gewahrt. Dies gilt für das Verhältnis von Vater und Sohn, aber gleichermaßen natürlich auch dort, wo der vom Sohn gespendete Geist in diese Reflexion einbezogen ist (z.B. Joh 16,13–15).

[99] Zur Rede vom Geist in der weiteren altkirchlichen Entwicklung s. F. DÜNZL, Pneuma. Funktionen des theologischen Begriffs in frühchristlicher Literatur, JAC.E 30, Münster 2000 (für das 2. Jh.); KRETSCHMAR, Geist (s. Anm. 60).

scheinungsweisen des einen Gottes noch eine schlicht ‚tritheistische' Beiordnung der drei Größen als dreier göttlicher Wesen konnte noch in Frage kommen, wenn man die Unterscheidung und gegenseitige Zuordnung von Vater, Sohn und Geist und die Bestimmung des Verhältnisses von Vater und Sohn als einer in Liebe gegründeten Einheit ernst nehmen wollte. Letztlich konnte der Geist selbst als das Band der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn erscheinen, so dass die Pneumatologie schließlich zur Betonung der Einheit Gottes und damit zum Gedanken einer wirklichen *trinitas* beitragen konnte.

Die ‚Geschichte' des Heiligen Geistes von der dynamischen, dem Brausen eines Windes (Apg 2,2) vergleichbaren Kraft bzw. von der göttlichen, den Messias zu seinem Wirken bevollmächtigenden ‚Salbung', hin zu einer immer selbständigeren Größe, die den erhöhten Christus repräsentiert und an seiner Stelle handelt, sich somit immer mehr ‚verselbständigt', um schließlich aus der Entsprechung zu Christus selbst personale Züge anzunehmen, konnte hier nur rudimentär skizziert werden. Handelt es sich um eine wirkliche ‚Geschichte'? Wurde der Heilige Geist, was er zuvor nicht war? Oder handelt es sich lediglich um eine Erkenntnis-Geschichte, um eine noetische und sprachliche Entwicklung oder Entfaltung dessen, was schon immer war? Es wäre zu kurz geschlossen, wollte man in der Antwort auf diese Frage die Scheidung zwischen bekenntnistreuer ‚Rechtgläubigkeit' und modern-historischer ‚Relativierung' sehen. Wenn Gott sich in Christus wirklich auf eine Geschichte eingelassen hat und am Ende – jedenfalls nach Johannes – | nicht mehr ohne die Verbindung mit dem Kreuz Christi zu denken ist, dann ist auch im Blick auf den Heiligen Geist mit einem solchen Vorgang zu rechnen. Auch *der Geist ist ‚christlich' nicht ohne den Rückbezug auf die Person Christi und seine Geschichte zu denken, in der er seine ‚Personhaftigkeit' erlangte.*

Zwar gab und gibt es die Tendenz im theologischen Denken, das, was wurde, so zu denken, als sei es schon ‚im Anfang' so gewesen, und letztlich finden sich Spuren solchen Denkens auch schon im Johannesevangelium, in dem die an Ostern wahrgenommene ‚Herrlichkeit' Christi schließlich als präexistente gedacht wird (Joh 17,5).[100] Doch ist von der Geschichte und vom Kreuz Christi her das philosophische Dogma der Unveränderlichkeit des Göttlichen grundlegend in Frage gestellt, und die christliche Theologie hat diese Herausforderung noch nicht wirklich bewältigt. In der Geschichte des Heiligen Geistes ist zudem neben dem Bezug auf die Geschichte Jesu Christi der Bezug auf die Erfahrungswirklichkeit der Glaubenden wesentlich geworden, und auch dies bildet für das theologi-

[100] Dazu s. J. FREY, „…dass sie meine Herrlichkeit schauen" (Joh 17.24). Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede von der δόξα Jesu, NTS 54 (2008), 375–397 (auch in: DERS., Herrlichkeit [s. Anm. 90], 639–662), 394f.

sche Denken eine nachhaltige Herausforderung. Eben weil der Geist als göttliches Subjekt erfahren wurde, als bewegendes, lenkendes, inspirierendes und lehrendes Subjekt in enger Entsprechung zur Person Jesu selbst, deshalb konnte, ja musste er letztlich als göttliche ‚Person' zur neuen und differenzierteren Prägung des Bildes des *einen* biblischen Gottes beitragen.

19. Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität*

Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der ‚Apostolizität' der Kirche und der ‚apostolischen Sukzession'

1. Hermeneutische Vorüberlegungen

Dass die „eine, heilige, allgemeine" Kirche „apostolisch" sei, gehört spätestens seit dem sogenannten Nicäno-Konstantinopolitanum zum Grundbestand christlicher Bekenntnisse.[1] Mit dem Adjektiv „apostolisch" (ἀπο-|στολική/*apostolica*), das zunächst neutral „die Verbindung mit den Aposteln"[2], aber bald spezifischer „die Übereinstimmung mit den Aposteln

* Überarbeitete und erweiterte Fassung des bei der Jahrestagung des Ökumenischen Arbeitskreises in Friedewald am 20.3.2002 vorgetragenen Referats „Apostolat und Apostolizität. Exegetische Perspektiven." Der Beitrag war meinem emeritierten Kollegen Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Wolfhart Pannenberg zum 75. Geburtstag gewidmet. Für Anregungen und Hinweise danke ich den Mitgliedern des Arbeitskreises, insbesondere meinem Kollegen Prof. Dr. Thomas Söding (Bochum) und Herrn OKR Prof. Dr. Ulrich Heckel (Stuttgart) sehr herzlich. Eine Kurzfassung der Erwägungen wurde im Herbst 2002 bei einem Symposium zum Thema „Ekklesiologie und Kirchenverfassung" vorgetragen und unter dem Titel „Apostolat und Apostolizität im frühen Christentum. Eine Skizze" veröffentlicht in: G. Wenz (Hg.), Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes, Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München 1, Münster 2003, 11–41.

[1] S. den Text in: Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. v. Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss, Göttingen [10]1986, 27, bzw. in: H. DENZINGER, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. v. P. Hünermann, Freiburg [39]2001 (= DH), Nr. 150. Nach W. BEINERT, Die Apostolizität der Kirche als Kategorie der Theologie, ThPh 52 (1977), 161–181, 161, ist der älteste Beleg das bei Epiphanius überlieferte Bekenntnis einer Gemeinde von Zypern (DH Nr. 42; vgl. 44). Vgl. aber auch das schwer datierbare Taufbekenntnis der ägyptischen Kirche (kopt. Fassung: DH Nr. 3), das Symbol der Apostolischen Konstitutionen (DH Nr. 60), das (pseudo-)Athanasianische Bekenntnis (DH Nr. 46), das armenische Glaubensbekenntnis (DH Nr. 48). Vgl. weiter bei A. HAHN, Bibliothek der Symbole und Glaubensaussagen der Alten Kirche, Nachdruck der 3. Auflage, Hildesheim 1962, 20f., 130, 153, 157–159.

[2] So nach BEINERT, Apostolizität (s. Anm. 1), 161, in den ältesten Belegen (Ignatius von Antiochien, Trall.; inscr.; Mart Polyk 16,2).

oder die Herkunft bzw. Herleitung von den Aposteln“[3] bezeichnet, wird darin die Überzeugung zur Sprache gebracht, dass die Kirche ihre Identität und Sendung seit der Zeit der Apostel, d.h. seit ihren Anfängen erhalten hat. Die Rede von der Apostolizität thematisiert mithin die wesenhafte Rückbindung der Kirche an ihre Ur-Geschichte, an das Wirken und Zeugnis der Apostel Jesu Christi, dessen Gestalt – in unterschiedlicher Weise – als Maßstab für die Kirche späterer Zeiten dienen sollte.[4]

Aber wie kann man Apostolizität erfassen? Woran bemisst sie sich? Welche Elemente des Wirkens und Zeugnisses der Apostel sind für die Identität der Kirche entscheidend? Welche können, ja müssen kriterialen Rang erhalten, wenn die Kirche Jesu Christi nicht ihr Kirchesein preisgeben will? Hier zeigen sich in der Geschichte und in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion unterschiedliche legitimatorische Konzepte,[5] die je für sich und teilweise exklusiv apostolische Ursprünge in Anspruch nehmen, auch wenn sie faktisch eher eine partikulär-konfessionelle Identität verbürgen.[6] Bemisst sich die Apostolizität der Kirche an einer inhaltlichen Übereinstimmung mit der *Lehre* der Apostel? Verwirklicht sie sich in besonderem Maße in einer spezifischen Form der *Lebensführung*, der *vita apostolica?*[7] Oder hängt sie von einer bestimmten *Ämterstruktur* oder da|rüber hinaus von einer möglichst ununterbrochenen *Kette von Amtsträgern*, einer *successio apostolica* ab? Diese Kriterien wurden oder werden sämtlich – mit verschiedenartigen inhaltlichen Bestimmungen – in der Geschichte oder im ökumenischen Gespräch vertreten, um die je eigene Gestalt von Kirche mit mehr oder weniger starkem Exklusivitätsanspruch zu legitimieren. Weil sich mit dem Begriff der Apostolizität die Legitimität einer spezifischen Gestalt von Kirche verbindet, deshalb treffen im Kriterium der Apostolizität nahezu alle ekklesiologisch-amtstheologischen Pro-

---

[3] W. HÄRLE, Art. Apostolizität, RGG[4] 1 (1998), 653f., 653.

[4] Zum Werden des ‚Apostolischen‘ als Norm der Orthodoxie s. W.A. BIENERT, Das Apostelbild in der altchristlichen Überlieferung, in: W. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen [6]1997, 6–28, 26–28.

[5] S. dazu HÄRLE, Art. Apostolizität (s. Anm. 3), 653f.; BEINERT, Apostolizität (s. Anm. 1), 161f.

[6] „Der Apostolizität der Lehre, die mit dem protestantischen Schriftprinzip identifiziert wurde, stellen die Katholiken die der personalen Nachfolge entgegen. Damit wird das Verständnis des Kirchenattributes praktisch entscheidend für das konfessionelle Selbstverständnis“ (BEINERT, Apostolizität [s. Anm. 1], 164).

[7] So die – immer wieder auch kirchenkritisch gewendete – Forderung in asketischen und monastischen Bewegungen; vgl. F. MILDENBERGER, Art. Apostel / Apostolat / Apostolizität III: Systematisch-theologisch, TRE 3 (1978), 466–477, 473f.; weiter K.S. FRANK, Vita apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche, ZKG 82 (1972), 145–166.

blemstellungen zusammen. Die Apostolizität der Kirche ist insofern „die entscheidende Kontroversfrage der christl[ichen] Konfessionen“[8].

Fraglich ist dabei, wie die im Bekenntnis formulierte und somit postulierte Übereinstimmung mit den apostolischen Anfängen konkret aufgezeigt werden kann. Es ist ja offenkundig, wie tiefgreifend die Veränderungen seit der ‚apostolischen‘ Zeit in Lehre, Liturgie und Lebensgestalt der Kirche waren, und man wird voraussetzen dürfen, dass diese Veränderungen auch schon den Vätern der altkirchlichen Bekenntnisse nicht verborgen geblieben sind. Wenn die Apostolizität der Kirche dennoch konfessorisch festgehalten wurde, dann bedeutet dies jedenfalls, dass eine bloße Beibehaltung oder gar Repristination urchristlicher Verhältnisse nicht im Interesse der Väter der altkirchlichen Bekenntnisse liegen konnte. Eine solche wäre bereits in der Kirche des 4. Jahrhunderts ebensowenig wie heute möglich und sinnvoll gewesen. Vielmehr scheint die durch das Bekenntnis zur Apostolizität der Kirche gestellte Aufgabe eher dahingehend zu formulieren sein, dass die in der ‚apostolischen‘ Zeit und in den ‚apostolischen‘ Zeugnissen[9] entwickelten Maßstäbe und Kriterien in sachlich angemessener Weise zur Geltung gebracht werden.

Im Licht der neuzeitlichen historischen Forschung haben sich die Probleme allerdings noch verschärft. Die Orientierung an ‚den Aposteln‘ bzw. ihrem Apostolat ist durch die Einsicht in die Differenziertheit der neutestamentlichen Zeugnisse und die Probleme der historischen Rückfrage nach den Anfängen des Christentums noch schwieriger geworden. Im üb|rigen ist das Bild der Anfänge der Kirche nicht nur historisch vielgestaltig, sondern auch aus methodischen Gründen nur noch in Ansätzen und unsicher rekonstruierbar. Wie soll man daraus überhaupt verbindliche Maßstäbe für die Kirche gewinnen? An welchen Aposteln und an welchem Verständnis des Apostolats sollte man sich orientieren? Am ‚echten‘ Paulus, also den sieben in der kritischen Forschung weithin für authentisch angesehenen

---

[8] O. KARRER, Art. Apostolizität der Kirche, LThK^2 1 (1957), 765f.; auch zitiert bei HÄRLE, Art. Apostolizität (s. Anm. 3), 653f.

[9] Der hier verwendete Begriff der ‚apostolischen‘ Zeit behält im Horizont der einleitungswissenschaftlichen Erkenntnisse eine gewisse Uneindeutigkeit. Er kann einerseits die Zeit des Wirkens der Apostel bezeichnen (die mit dem Tod von Petrus, Paulus und anderen Zeugen der ersten Zeit in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts endet), andererseits *cum grano salis* noch die Zeit bis zur Abfassung der letzten Schriften des ‚apostolischen Zeugnisses‘ einschließen, weil in der neutestamentlichen Kanonbildung schließlich auch Schriften, die nach heutiger Erkenntnis nicht unmittelbar von Aposteln stammen, als ‚apostolisch‘ anerkannt wurden. Doch sollte man im Blick auf die Spätschriften des Neuen Testaments sachgemäßer von der ‚nachapostolischen Zeit‘ reden. S. dazu L. GOPPELT, Die apostolische und nachapostolische Zeit, Göttingen 1962; F. HAHN, Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter als ökumenisches Problem, in: DERS., Gesammelte Aufsätze I. Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1986, 76–94.

Briefen?[10] Am lukanischen Werk und seinem Bild der frühesten Urgemeinde? Oder an den Spätschriften des Neuen Testaments, etwa dem Epheserbrief und den Pastoralbriefen? Ist die älteste rekonstruierbare Form der Ordnung der Kirche maßstäblich, oder lässt sich ein verbindlicher Maßstab erst in der Summe der urchristlichen Erfahrungsgeschichte, im Ausgang der apostolischen Zeit, in der Konstitution der ‚frühkatholischen' Kirche finden? Bieten vielleicht erst die viel später so genannten ‚Apostolischen Väter', die Autoren des zweiten Jahrhunderts oder gar erst die Entscheidungen einer noch späteren Zeit den Schlüssel für ein authentisches Verständnis des urchristlichen Apostolats? Oder wäre mit einer solchen Lösung nicht doch wieder die eigentlich geforderte Orientierung an den Anfängen zugunsten einer letztlich ahistorischen Perspektive preisgegeben?

Das ekklesiologische Kriterium der Apostolizität impliziert die Verpflichtung, theologisch und historisch nach den Anfängen der Kirche, der Zeit der Apostel zurückzufragen. Die für diese Zeit allein aussagekräftigen neutestamentlichen Zeugnisse sind zu diesem Zweck nicht nur dogmatisch, sondern auch historisch zu befragen – auch wenn das historische Erkennen gerade für die Zeit der Anfänge besonders vielen Schwierigkeiten und Unsicherheitsfaktoren unterliegt. Freilich bedarf es bei einer solchen Rückfrage im Kontext des ökumenischen Gesprächs einer hermeneutisch behutsamen Reflexion.[11] Diese hat insbesondere zwei Grundprobleme im Blick zu halten:

Zunächst stellt sich die exegetisch-theologische Frage, wie angesichts der Diversität der neutestamentlichen Aussagen und der geschichtlichen Entwicklungen von gemeinsamen Grundlinien der Verkündigung, von einer Mitte oder sachlich relevanten Einheit des Neuen Testaments geredet werden kann, ohne dass dabei die geschichtliche Eigentümlichkeit und | Konkretheit der einzelnen Aussagen und Zeugnisse vernachlässigt wird. Die Aufgabe des Zusammendenkens der verschiedenen neutestamentlichen

---

[10] Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Kriterien und Ergebnisse der Zuschreibung auch in der exegetischen Forschung keineswegs einhellig akzeptiert werden, dass die damit vorgenommenen historischen Differenzierungen auch im ökumenischen Kontext auf verbreitete Skepsis stoßen. Die pseudepigraphische Zuschreibung von Kol und 2Thess werden in der exegetischen Forschung noch immer ernsthaft diskutiert, und auch die ‚nachapostolische' Ansetzung des Epheserbriefes oder der Pastoralbriefe findet immer wieder gelehrten Widerspruch. Neben einflussreichen Kreisen im konservativen (evangelikalen) Protestantismus zeigt vor allem die orthodoxe Bibelwissenschaft große Zurückhaltung gegenüber den erwähnten historischen Differenzierungen.

[11] S. dazu T. SÖDING, Geist und Amt. Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit, in: T. Schneider/G. Wenz (Hg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I. Grundlagen und Grundfragen, Dialog der Kirchen 12, Freiburg/Göttingen 2004, 189–263.

Zeugnisse wird auch dadurch nicht obsolet, dass viele der bisherigen exegetischen Versuche, eine solche „Mitte der Schrift“ oder einen „Kanon im Kanon“ des Neuen Testaments zu definieren, in ihrer Durchführung angreifbar oder fragwürdig erscheinen konnten.[12] Gerade wenn das Ziel besteht, den Sachgehalt neutestamentlicher Aussagen für die weitere theologische Diskussion und die kirchliche Praxis fruchtbar zu machen, ist die Frage nach einer möglichen Konvergenz oder Einheit der unterschiedlichen Zeugnisse unabweisbar gegeben. Wollte die neutestamentliche Exegese auf diese Fragestellung verzichten, würde sie ihre Existenz als theologische Disziplin preisgeben und sich in eine theologisch irrelevante Altertums- oder Religionswissenschaft verwandeln. Im Gegenzug zu dieser – in der gegenwärtigen Forschung einflussreichen – Tendenz wird die theologische Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft in neueren Entwürfen zur Theologie des Neuen Testaments in eindrücklicher Weise aufgegriffen.[13] Dabei treten im Blick auf die einzelnen neutestamentlichen Sachthemen natürlich Konvergenzen und Divergenzen zutage. Es wäre unsachgemäß, letztere zugunsten einer Harmonisierung einzuebnen, „sie behalten vielmehr ihre Sperrigkeit“, ohne dabei „die Einheit des neutestamentlichen Zeugnisses“ aufzuheben. Bleibende Divergenzen verweisen jedoch „auf Probleme, die im Urchristentum noch keine eindeutige Lösung

---

[12] Vgl. zur Diskussion wesentlicher Versuche T. SÖDING, „Mitte der Schrift“ – „Einheit der Schrift“. Grundsätzliche Erwägungen zur Schrifthermeneutik, in: T. Schneider/W. Pannenberg (Hg.), Verbindliches Zeugnis III. Schrifthermeneutik und Schriftgebrauch, DiKi 10, Freiburg 1998, 43–82; F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments II. Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung, Tübingen 2003, 5–22.

[13] Vgl. neuerdings F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments I–II, Tübingen 2003, der in Band 1 unter dem Untertitel „Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums“ eine ‚klassische‘ traditionsgeschichtliche Darstellung der einzelnen theologischen Entwürfe im Neuen Testament bietet und in Band 2 unter dem Untertitel „Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung“ den Sachgehalt der neutestamentlichen Aussagen zu einzelnen theologischen Themenkomplexen zusammenfasst, also nach der ‚Einheit in der Vielfalt‘ fragt, ohne hinter das erreichte Niveau der traditions- und theologiegeschichtlichen Differenziertheit zurückzufallen. S. zu diesem Entwurf C. BREYTENBACH, Zwischen Exegese und systematischer Theologie. Ferdinand Hahns Auffassung von der Einheit der ‚Theologie des Neuen Testaments‘, in: P. Müller/C. Gerber/T. Knöppler (Hg.), „...was ihr auf dem Weg verhandelt habt“. Beiträge zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments (FS F. Hahn), Neukirchen-Vluyn 2001, 204–214; F. HAHN, Vielfalt und Einheit des Neuen Testaments. Zum Problem einer neutestamentlichen Theologie, BZ N.F. 38 (1994), 161–173; DERS., Das Zeugnis des Neuen Testaments in seiner Vielfalt und Einheit, KuD 48 (2002), 240–260. Ein vergleichbares Ziel verfolgt Ulrich Wilckens im 2. Band seiner Theologie des Neuen Testaments: U. WILCKENS, Theologie des Neuen Testaments 2/1–2. Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre, Neukirchen-Vluyn 2007/2009.

gefunden haben" und fordern so das theologische Weiterdenken heraus.[14] Dies gilt in besonderem Maße im Blick auf die Fragen der institutionellen | Gestalt und Ordnung der Kirche, die in neutestamentlicher Zeit – und noch weit darüber hinaus – zu keiner einheitlichen Lösung geführt werden konnten.[15]

Angesichts dieses Befundes stellt sich die eher hermeneutisch-fundamentaltheologische Frage, wie aus den geschichtlich kontingenten und zudem uneinheitlichen Einzelaussagen des frühen Christentums theologisch verbindliche Kriterien für die kirchliche Praxis einer späteren Zeit gewonnen werden können. Auch wenn dabei in den einzelnen konfessionellen Traditionen unterschiedliche Akzentsetzungen vorliegen, dürfe darin ein Konsens bestehen, dass die Heilige Schrift material suffizient und damit „Kriterium für die Evangeliumsgemäßheit aller kirchlichen Verkündigung und allen kirchlichen Lebens" ist.[16] Die evangelische Tradition spricht in diesem Zusammenhang von der Schrift als „norma normans", die allen späteren kirchlichen Bekenntnissen vorgeordnet bleibt.[17] Andererseits weiß auch die traditionell auf die *claritas scripturae* und den biblischen Wortsinn hin orientierte evangelische Theologie darum, dass nicht alle theologisch und kirchlich relevanten Fragen im Rahmen des biblischen Kanons hinreichend geklärt werden und dass innerkanonische Differenzen und Divergenzen gerade dazu herausfordern, auf der Basis dieses ‚verbindlichen Zeugnisses' im Interesse der je aktuellen Bezeugung des Evangeliums theologisch weiterzudenken.[18] Eine rezeptionsgeschichtlich sensibilisierte Exegese kann derartige Aspekte im Blick behalten und die entsprechenden Argumentationsgänge behutsam einbeziehen. Sie nimmt im Zusammenhang der Theologie die „fundamentaltheologische Aufgabe" wahr, das biblische Zeugnis historisch und sachlich so zu interpretieren, dass die Intention und Relevanz der einzelnen Aussagen in ihrem ge-

---

[14] So HAHN, Theologie II (s. Anm. 12), 805.

[15] S. dazu HAHN, Zeitalter (s. Anm. 9), 89; vgl. jedoch DERS., Theologie II (s. Anm. 12), 502ff.: „Die gemeinsamen Aspekte der neutestamentlichen Ekklesiologie".

[16] Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Kanon – Heilige Schrift – Tradition. Gemeinsame Erklärung, in: W. Pannenberg/T. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition, DiKi 7, Freiburg 1992, 371–397, 386; aufgenommen in: Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Schriftverständnis und Schriftgebrauch. Abschließender Bericht, in: Pannenberg/Schneider (Hg.), Zeugnis III (s. Anm. 12), 288–389, 360.

[17] Vgl. dazu in der Vorrede der Formula concordiae (Epitome) BSLK 769, 19–40.

[18] Eine innerkanonische Legitimation dieses fortschreitenden Interpretationsprozesses bei gleichzeitiger Rückbindung an die geschichtlichen Vorgaben des Evangeliums bietet die johanneische Rede vom Geist-Parakleten, der die Glaubenden an Jesu Worte ‚erinnert', sie lehrt (Joh 14,26) und „in aller Wahrheit führt" (Joh 16,13–15) – ohne dass dabei der fundamentale Rückbezug auf Christus (und damit die Wahrheit in Person) aufgegeben würde. Vgl. dazu u. Abschnitt 5.2.

schichtlichen Kontext erkennbar werden,[19] ohne dabei die Frage | nach ihrem wechselseitigen Zusammenhang und ihrer möglichen inneren Einheit unbeantwortet zu lassen.

In diesem hermeneutischen Horizont sind im folgenden die urchristlichen Aussagen über das Wirken und das ‚Amt' der Apostel und die Versuche, die Orientierung an den hier gelegten Grundlagen auch in der nachapostolischen Epoche beizubehalten, zu interpretieren. Es wäre historisch unsachgemäß, sie eilfertig zu harmonisieren, es wäre hermeneutisch willkürlich, das eine oder das andere Bild der Apostel einseitig zum Maßstab zu erheben. Weder die frühesten Zeugnisse noch der Gang der geschichtlichen Entwicklung oder ihr Endpunkt können eo ipso kriterialen Rang beanspruchen. Sinn und Recht der einzelnen Positionen und Antworten sind interpretatorisch zu erheben, doch kann auch nicht darauf verzichtet werden, ggf. Verkürzungen oder Vereinseitigungen gegenüber anderen, wesentlichen Einsichten zu benennen.

In diesem Sinne ist nun zu fragen: Wie redet das früheste Christentum von ‚Aposteln'? Wie wird deren Amt inhaltlich bestimmt? In welchen geschichtlichen Prozessen sind diese Bilder und Bestimmungen entstanden, und wie haben sie sich im Laufe der Zeit weiterentwickelt und ggf. verändert? Und welche neutestamentlichen Maßstäbe und Kriterien lassen sich aus diesem Befund für die Diskussion um die Struktur kirchlicher Ämter und ihre ‚Apostolizität' gewinnen?

Dabei möchte ich zunächst (2.) von einigen Texten aus der Zeit der ‚Apostolischen Väter' ausgehen, in denen in sehr unterschiedlicher Weise auf das Apostolische als Norm zurückgeblickt wird, bevor ich dann (3.) die verschiedenen Verwendungen des Begriffs und die Näherbestimmungen des Amtes der Apostel nach den neutestamentlichem Zeugnissen untersuchen und (4.) einige historische Perspektiven zur terminologischen und sachlichen Entwicklung skizzieren kann. Darauf aufbauend sollen unter dem Aspekt der Apostolizität (5.) verschiedene Modelle vorgestellt werden, mit deren Hilfe in nachapostolischer Zeit in den einzelnen neutestamentlichen Traditionsströmen die Kontinuität zum Apostolischen gewährleistet werden sollte. Eine Reihe von 30 historisch-theologischen Thesen (6.) fasst schließlich den Ertrag der Überlegungen zusammen.

[19] Dazu grundlegend HAHN, Theologie II (s. Anm. 12), 32–36: „Die fundamentaltheologische Aufgabe“, sowie bereits DERS., Exegese und Fundamentaltheologie. Die Rückfrage nach Jesus in ihrem Verhältnis zwischen Kerygma und Schrift. Ein Beitrag zu Grundfragen der Theologie aus evangelischer Sicht, ThQ 155 (1975), 262–280.

2. Das ‚Apostolische' als Norm im Ausgang der neutestamentlichen Zeit

Setzt man im Ausgang der neutestamentlichen Zeit bzw. bei den Schriften der ‚Apostolischen Väter' ein,[20] dann zeigen sich in dieser Epoche ver-| schiedenartige Formen des Rückbezugs auf einzelne Apostel oder ‚die Apostel', denen in unterschiedlicher Weise normative Bedeutung beigemessen wird. Das Bild der Apostel erscheint dabei selektiv aus älteren Traditionen zusammengefügt und teilweise bereits im Rückblick verklärt.

2.1 Der erste Clemensbrief: Die apostolische Einsetzung des Aufsichtsamtes und Petrus und Paulus als Vorbilder

Ein erstes Beispiel für diese Rezeption des Apostolischen ist der *erste Clemensbrief*[21]. Er ist nicht nur wahrscheinlich das älteste erhaltene außerneutestamentliche Dokument,[22] sondern auch wirkungsgeschichtlich besonders bedeutsam, weil hier „das Recht der Amtsträger zum erstenmal auf den Gedanken [gestützt wird], daß das Amt auf die Apostel zurückginge und darum zu respektieren sei"[23]. In mehrfacher Weise wird in diesem Schreiben auf ‚die Apostel' bzw. auf einzelne Apostel Bezug genommen, dabei kommt den beiden ‚römischen' Aposteln Petrus und Paulus ein besonderes Gewicht zu.

---

[20] Vgl. dazu G.G. BLUM, Art. Apostel / Apostolat / Apostolizität II: Alte Kirche, TRE 3 (1978), 445–466, 445f.; BIENERT, Apostelbild (s. Anm. 4), 16ff. Dabei sollen hier aus historischen Gründen auch Texte einbezogen werden, die nicht in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen wurden, während ich mich in Abschnitt 5 unter der Leitfrage nach der Sicherung der apostolischen Identität des Glaubens in den normativen Überlieferungen auf neutestamentliche Texte beschränken werde.

[21] Dieses offizielle Schreiben der römischen Gemeinde an die Gemeinde von Korinth hat natürlich insbesondere für die Argumentation der römisch-katholischen Kirche zentrale Bedeutung. Aber sein Gewicht wird auch durch einen in dieser Hinsicht eher unverdächtigen Zeugen wie A. V. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig [4]1924, 217f., bezeugt: „Diesem ausführlichen, energischen, von kirchlichem Gemeinsinn und brüderlicher Liebe durchleuchteten Schreiben ist nichts aus der ältesten Literatur an die Seite zu stellen."

[22] Vgl. den Text bei J.A. FISCHER, Die apostolischen Väter, SUC 1, Darmstadt 1956; A. Lindemann/H. Paulsen (Hg.), Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe, Tübingen 1992; G. Schneider (Hg.), Clemens von Rom. Epistula ad Corinthios, FC 15, Freiburg 1994. Zu den Einleitungsfragen s. A. LINDEMANN, Die Apostolischen Väter I. Die Clemensbriefe, HNT 17/1, Tübingen 1992, 11ff., der – überwiegend aus inhaltlichen Argumenten – mit der Mehrheit der Gelehrten eine ‚mittlere' Datierung (noch vor 100) vertritt, wie sie auch Eusebius, hist. eccl. 3,15f., nahelegt.

[23] H. V. CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, BHTh 14, Tübingen 1953, 171.

Ein erster, nicht nur formaler Aspekt ist die Übernahme des paulinischen Briefformulars[24] im Präskript, das an 1Kor 1,1f. erinnert, und im abschließenden Segenswunsch (1Clem 65,2), der wörtlich 1Kor 16,23 und Röm 16,20 aufnimmt und durch zusätzliche Formulierungen erweitert. Dies zeigt, dass die Absendergemeinde „sich in der Rolle und der Funktion des Apostels sieht, ohne daß wie in der zeitlich parallelen pseudonymen Briefliteratur apostolische Autorität fiktiv in Anspruch genommen wird“[25].

Im Eingangsteil des Schreibens werden dann die beiden römischen Mär- | tyrerapostel Petrus und Paulus ausdrücklich als Vorbilder der Geduld präsentiert (1Clem 5,1–7). Dass hier nur Petrus und Paulus genannt werden – während das Schreiben von den Zwölf nicht ausdrücklich spricht[26] – mag mit ihrer besonderen Bedeutung für die römische Gemeinde ebenso zusammenhängen wie mit der Beziehung beider zu Korinth. Petrus und Paulus gelten als ἀγαθοὶ ἀπόστολοι (1Clem 5,3), „gute“ oder „tapfere“[27] Apostel, zugleich als die „größten und gerechtesten Säulen“ (στύλοι: 1 Clem 5,2) – womit die Bezeichnung der Jerusalemer Gemeindeleiter aus Gal 2,9 aufgenommen und bemerkenswerterweise nun auch auf Paulus übertragen ist. Die Notiz über das Wirken und Martyrium des Paulus (1Clem 5,5–7) ist auffällig länger als die Petrusnotiz (1Clem 5,4), so dass sich stilistisch eine Klimax ergibt, an deren Ende Paulus als Weltmissionar und Blutzeuge als das „größte Vorbild der Geduld“ (ὑπομονῆς … μέγιστος ὑπογραμμός) gepriesen wird (1Clem 5,7)[28]. Damit erscheint Paulus nicht nur „als die

---

[24] Dazu vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe (s. Anm. 22), 13, 25, 181.

[25] So LINDEMANN, Clemensbriefe (s. Anm. 22), 13.

[26] Die Tatsache, dass im Folgenden allein das Martyrium von Petrus und Paulus erwähnt wird, spricht gegen die Auffassung von R. KNOPF, Der erste Clemensbrief, TU 20/1, Berlin 1899, 50, dass hier an „alle Apostel“, d.h. die Zwölf und Paulus gedacht sei. S. dazu kritisch A. LINDEMANN, Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion, BHTh 58, Tübingen 1979, 75 Anm. 25.

[27] So die Wiedergabe bei LINDEMANN, Clemensbriefe (s. Anm. 22), 36.

[28] Für die klimaktische Interpretation spricht die größere Länge der Paulusnotiz und der Superlativ am Ende von 1Clem 5,7. Sicher liegt hier keine Unterordnung des Paulus unter Petrus vor, wie immer wieder mit unterschiedlichen Gründen behauptet wurde. Doch wenn Lothar Wehr (L. WEHR, Petrus und Paulus – Kontrahenten und Partner. Die beiden Apostel im Spiegel des Neuen Testaments, der Apostolischen Väter und früher Zeugnisse ihrer Verehrung, NTA 30, Münster 1996, 296f.) die größere Länge der Paulusnotiz dadurch erklären will, dass über Paulus mehr Traditionen verfügbar waren, dann kann dieses ‚textgenetische‘ Argument keine Vorordnung des Petrus im vorliegenden Text begründen. Das Urteil von K. BEYSCHLAG, Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1–7, BHTh 35, Tübingen 1966, 280, der in diesem Schreiben wie in der Apostelgeschichte des Lukas das „frühkatholische Paulusporträt“ finden will, in dem „Paulus nach Petrus“ folgt und „in seinem Schatten“ steht, steht noch ganz im Banne der älteren Sicht des ‚Frühkatholizismus‘, die weder für 1Clem noch für das lukanische Werk angemessen ist.

absolut bedeutendste Gestalt der Kirchengeschichte“[29], sondern zugleich in seiner christlichen Existenz als Vorbild für alle anderen Christen. Im Grunde liegt hier eine „Ethisierung des Apostelbildes“[30] vor – diese ist freilich durch die ethisch-paränetische Abzweckung des Schreibens nahegelegt.

Auf dem Hintergrund dieser Erwähnung der ἀγαθοὶ ἀπόστολοι in 1Clem 5 ist auch die weitere Erwähnung der Apostel in der sogenannten Kirchenordnung 1Clem 40–45 zu lesen. In diesem Abschnitt werden – im Blick auf den Missstand der Absetzung der korinthischen Presbyter (1Clem 44,3–6), die für das ganze Schreiben den Anlass bot – Anweisun|gen für die Ordnung der Dienste in der Gemeinde gegeben. Nach einem Abschnitt über den biblischen Tempeldienst in Jerusalem (1Clem 40f.) setzt 1Clem 42,1f. programmatisch mit dem Terminus οἱ ἀπόστολοι ein, ohne dass einzelne Namen genannt würden. Dabei erscheint die Evangeliumsverkündigung (εὐαγγελίζεσθαι) als „Kennzeichen apostolischer Existenz“[31], wobei der Dienst ‚der Apostel‘ ausdrücklich auf die Gegenwart der Kirche bezogen wird: „Die Apostel sind *für uns* (ἡμῖν) mit dem Evangelium beauftragt worden“, und zwar – wie eigens betont wird – „vom Herrn Jesus Christus“. Auf dem Hintergrund der Aussage von der Sendung (ἐκπέμπειν) Christi von Gott (ἀπὸ τοῦ θεοῦ) wird eine Sendungskette konstruiert (1Clem 42,2): „Christus also von Gott her, und die Apostel von Christus her.“ Dies geschieht zunächst in dem Anliegen, den Dienst der Apostel als wohlgeordnet (εὐτάκτως) nach Gottes Willen zu charakterisieren.[32] Daraufhin folgt eine Skizze der Wirksamkeit der Apostel: Sie wurden beauftragt und zogen im Heiligen Geist zur Verkündigung aus, predigten in Ländern und Städten und setzten die ersten Glaubenden zu Episkopen und Diakonen ein. Dafür, dass dies nicht neu ist, sondern schon ‚seit langem‘ gilt und der göttlichen Ordnung entspricht, wird abschließend ein – stark modifiziertes – Schriftzitat (Jes 60,17 LXX) angeführt.

---

[29] LINDEMANN, Paulus (s. Anm. 26), 79.

[30] So FRANK, Vita apostolica (s. Anm. 7), 149, der kritisch hinzufügt, dass diese Ethisierung im 1Clem „mit der Enteschatologisierung der christlichen Botschaft korrespondiert“. Zur paränetischen Intention dieser Reminiszenz an die Apostel s. zuletzt H. LÖHR, Zur Paulus-Notiz in 1Clem 5,5–7, in: F.W. Horn (Hg.), Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte, BZNW 105, Berlin 2001, 197–213.

[31] LINDEMANN, Clemensbriefe (s. Anm. 22), 125.

[32] Hier liegt also „noch nicht der Traditionsgedanke vor, wie ihn Tertullian dann in bezug auf die regula (fidei) formuliert hat (Tertullian, praescr. 37: regula ... quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo tradidit)“ (so zutreffend LINDEMANN, Clemensbriefe [s. Anm. 22], 126).

In der hier gebotenen Skizze der christlichen Anfänge verbindet der Autor paulinisch klingende Formulierungen[33] mit einem an der Apostelgeschichte orientierten Bild der urchristlichen Mission.[34] Man muss diese Skizze jedoch verstehen auf dem Hintergrund des Anliegens des Briefes. Ihm liegt an der Legitimation der kirchlichen Amtsträger, die in der korinthischen Adressatengemeinde in Frage gestellt war. Die Erinnerung an die Apostel erfolgt daher in einem spezifisch legitimatorischem Interesse, und allein aus diesem Grunde ist hier der Gedanke einer Sukzession impliziert, wenn gesagt wird, dass die Episkopen und Diakone von den Aposteln „im Blick auf die künftig Glaubenden ... bestellt wurden“[35] (1Clem 42,2). In 1Clem 44,1f. wird sogar vom „Vorherwissen“ (πρόγνωσις) „unserer“[36] | Apostel gesprochen, die durch Christus über die zukünftigen Streitigkeiten über die Rangstellung (ὄνομα) der „Aufsicht“ (ἐπισκοπή) in den Gemeinden gewusst und deshalb die Genannten eingesetzt hätten mit der „Anweisung, daß wenn sie entschliefen, andere bewährte Männer ihren Dienst übernehmen sollten (διαδέξωνται)“ (1Clem 44,2). Doch soll hier eigentlich „nicht die Apostolizität des Amtes ... bewiesen werden, sondern sein göttlicher Ordnungscharakter. Die Herleitung von den Aposteln ist dafür nur ein Mittel des Beweises“[37] – neben dem für den Autor wesentlich grundlegenderen Beweis aus der Schrift.[38] Dem faktisch bestehenden kirchlichen Amt wird ein apostolischer Ursprung zugesprochen. Allerdings kann von „apostolischer Sukzession“ nur „mit großem Vorbehalt“ gesprochen werden, denn „das Verb διαδέχεσθαι wird völlig unbetont und untechnisch gebraucht“[39]. Es geht dem Autor nicht um eine Kette, nicht um die Tradierung von Vollmacht, sondern allein um die Legitimität des Aufsichtsamtes – und damit um die Abwehr der seines Erachtens unrechtmäßigen Absetzung der korinthischen Presbyter. Hingegen spielt „der

[33] So v.a. in 1Clem 42,1; vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe (s. Anm. 22), 125f.; auch W. SCHMITHALS, Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung, FRLANT 79 N.F. 61, Göttingen 1961, 204f. mit Anm. 159.

[34] Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe (s. Anm. 22), 127, der auch auf die spätere antihäretische Systematisierung dieses Bildes bei Irenäus, adv. haer. 3,1,1 hinweist.

[35] LINDEMANN, Clemensbriefe (s. Anm. 22), 126, der darauf hinweist, dass auch schon nach Apg 20,28f. „die Presbyter als ἐπίσκοποι erst nach dem ‚Weggang‘ des Paulus tätig werden“. Dazu s.u. Abschnitt 5.1.

[36] Damit sind – im Kontrast zu dem in 1Clem 43 erwähnten alttestamentlichen Dienst des Mose – die Apostel Jesu Christi gemeint, ohne dass dies weiter präzisiert würde.

[37] G.G. BLUM, Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus, AGTL 9, Berlin 1963, 47.

[38] Nach den Ausführungen über die Apostel (1Clem 42,1–4) führt der Autor begründend das veränderte Zitat aus Jes 60,17 LXX an (1Clem 42,5), das erweist, „daß die Apostel die göttliche Ordnung erfüllten“ (BLUM, Tradition [s. Anm. 37], 47).

[39] So mit Recht BLUM, Tradition (s. Anm. 37), 48f.; auch zitiert bei LINDEMANN, Clemensbriefe (s. Anm. 22), 130.

Gedanke der Überlieferung ... im Blick auf die Apostel keine Rolle"[40], zur Begründung von Lehrinhalten als solchen ist eine Rückführung auf die Apostel offenbar nicht erforderlich – vermutlich deshalb, weil in der konkreten Auseinandersetzung Lehrinhalte nicht strittig waren.

Der letzte Hinweis auf Apostel in diesem Schreiben (1Clem 47,1–3) stellt wieder Paulus und Petrus in den Mittelpunkt. Die Adressaten werden auf „den Brief des seligen Paulus", d.h. den 1. Korintherbrief, verwiesen, in dem Paulus „in wahrhaft geistlicher Weise" der korinthischen Gemeinde „in bezug auf ihn selbst und Kephas und Apollos" geschrieben hatte. Paulus fungiert freilich auch in dieser Passage weniger als theologischer Lehrer denn als Vorbild in der Konfliktlösung bzw. Konfliktvermeidung. Auffällig ist in dieser Passage weiterhin, dass Apollos als ein nach dem Urteil der Apostel erprobter Mann von den (von Gott) „bezeugten Aposteln", also Paulus und Kephas, unterschieden wird (1Clem 47,4)[41]. Man kann daraus folgern, dass der Kreis der Apostel für den Autor von 1Clem doch am ehesten aus Paulus und den Zwölfen besteht, auch wenn | letztere nicht erwähnt werden. Andere Personen können – im Unterschied zu den Zeugnissen der Frühzeit[42] – nicht mehr Apostel genannt werden.

Am Ende stehen der Gemeinde letztlich nur Paulus und Petrus als konkrete Apostel vor Augen, und auch von ihrer Wirksamkeit wird nur ein recht allgemeines Bild gezeichnet, das die Beauftragung durch Christus, die geisterfüllte Missionspredigt, die Einsetzung von ‚Aufsehern' und das Martyrium umfasst. Von den Zwölfen ist nicht eigens die Rede, und auch dort, wo auf die Apostel und ihre Mission im allgemeinen Bezug genommen wird, scheint in erster Linie das lukanische Paulusbild im Hintergrund zu stehen. Auch auf den Inhalt der ‚apostolischen' Lehre wird – über das εὐαγγελίζεσθαι hinaus – nicht näher Bezug genommen. Vielmehr gelten ‚die Apostel', namentlich jedoch vor allem die beiden Märtyrer Petrus und Paulus, als Vorbilder für die Glaubensexistenz, und die Überlieferung über ihr ordnendes Handeln wird aus aktuellem Interesse herangezogen, wobei als Traditionsgrundlage im Grunde nur Apg 20 oder die Rede von den Episkopen und Diakonen Phil 1,1 zur Verfügung gestanden haben dürfte. So ist in dem – schillernden – Apostelbild des 1Clem die konkrete Wirksamkeit einzelner Gestalten einer eher generalisierenden Vorstellung gewichen, die den geschichtlichen Hergang stark vereinfacht, aber dem aktuell legitimatorischen Anliegen brauchbar erscheinen konnte.

---

[40] V. CAMPENHAUSEN, Amt (s. Anm. 23), 172. Vgl. BLUM, Tradition (s. Anm. 37), 45: „Weder dem Inhalt noch dem Begriff nach kennt Clemens die Vorstellung einer apostolischen Tradition."

[41] Aus diesem Grunde dürfte die Reihenfolge der Namen in 1Clem 47,3 von 1Kor 1,12 und 3,22 abweichen.

[42] S. dazu u. Abschnitt 3.3.

Daneben weisen die Belege aus 1Clem auf den Sachverhalt hin, dass Paulus in der Tat der einzige urchristliche Apostel ist, über den sich in größerem Ausmaß verwertbare Überlieferungen erhalten haben. Schon die Überlieferungen über Petrus sind sehr viel spärlicher, von den anderen Gliedern des Zwölferkreises scheinen sich noch weniger Spuren eingeprägt und erhalten zu haben. Das kirchliche Apostelbild musste sich daher vorwiegend an Paulus orientieren.

Fragt man nach der ekklesialen Wirklichkeit, mit der das Apostelbild im 1. Clem korrespondiert, dann ist festzustellen, dass die Rede von ἐπίσκοποι (1Clem 42,4f.) hier noch nicht in einem ‚technischen' Sinn erfolgt. Allgemein wird von der ἐπισκοπή als dem ‚Aufsichtsamt' geredet (1Clem 44,1.4), das in Korinth offenbar mehrere Amtsträger gleichzeitig innehatten, die stets als πρεσβύτεροι bezeichnet werden (1Clem 44,5; vgl. 47,6; 57,1). Demnach sind die Begriffe πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι in diesem Schreiben im Grunde „austauschbar"[43], was aber bedeutet, dass letztlich – für Korinth wie für Rom – eine Presbyterialverfassung vorauszusetzen | ist.[44] Von dem *einem* Bischof einer Stadt kann hingegen im Blick auf beide Städte noch nicht die Rede sein, und auch der Gedanke der Nachfolge der von den Aposteln eingesetzten Episkopen und Diakone (vgl. Phil 1,1) erstreckt sich nicht auf jeweils einen Episkopen im Sinne einer *successio episcoporum*[45], sondern auf alle Träger der ἐπισκοπή als legitime Amtsträger.[46] Der Verweis auf die ordnende Tätigkeit der Apostel dient letztlich dazu, die Legitimität dieses Dienstes zu befestigen, der Hinweis auf das Vorbild des Petrus und Paulus soll zur Geduld und zum Ablassen von Neid und Streit[47] und damit zur Unterordnung unter die legitim amtierenden Träger der ἐπισκοπή motivieren.

---

[43] P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, WUNT 2/18, Tübingen ^{2}1989, 337. Anders WEHR, Petrus (s. Anm. 28), 304f., der in den Episkopen und Diakonen Ämter der Vergangenheit sehen will. Aber auch unter dieser Voraussetzung bildet die Presbyterialverfassung den gegenwärtigen Kontext.

[44] Vgl. LAMPE, Christen (s. Anm. 43), 336, der darauf hinweist, dass diese Presbyterialverfassung für Rom auch noch im Hirten des Hermas vorausgesetzt ist.

[45] Vgl. in diesem Sinne dann Irenäus, adv. haer. 3,3,1.

[46] „Von der apostolischen Sukzession eines monarchischen Episkopus steht nichts da" (LAMPE, Christen [s. Anm. 43], 337 Anm. 105).

[47] Unter diesen Stichworten steht die ganze Beispielreihe in 1Clem 4–6, leitmotivisch werden diese Aspekte auch als Ursache für das Martyrium der Apostel Petrus und Paulus herangezogen.

2.2 Ignatius von Antiochien: Die Apostel als Typos des Presbyterkollegiums und Paulus als alleiniges Vorbild

Ein anderes, kaum weniger eindrückliches Bild, findet sich etwas später bei dem Märtyrerbischof *Ignatius* von Antiochien,[48] der sich des öfteren auf die Apostel bezieht. Dabei werden ‚die Apostel' hier noch allgemeiner als im 1Clem zur Sprache gebracht – konkrete apostolische Persönlichkeiten erwähnt Ignatius nirgends explizit. Der Rückbezug auf die Apostel dient in den Ignatianen ebenso wie im 1Clem der Legitimation einer bestimmten Form der Gemeindeleitung, des von Ignatius geforderten – aber in den | von ihm angeschriebenen Gemeinden offenbar noch keineswegs verwirklichten – Monepiskopats.[49] Dabei wird eine Denkfigur bemüht, die für die späteren Ansätze einer ‚apostolischen' Sukzession der Episkopen eher sperrig erscheinen musste:[50] die typologische Rückbindung des Presbyterkollegiums an den Kreis der Apostel und des ‚monarchisch'

[48] Es ist hier nicht der Ort, auf die neuerdings aufgebrochenen Fragen der Datierung der Ignatianen einzugehen. Die These einer Spätdatierung der Ignatianen, vorgetragen von R.M. HÜBNER, Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, ZAC 1 (1997), 44–72; DERS., Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im 2. Jahrhundert. Mit einem Beitrag von M. Vinzent, VigChr.S 50, Leiden 1999, und seinem Schüler T. LECHNER, Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den Briefen des Ignatius von Antiochien, VigChr 47, Leiden 1999, wurde in der Forschung überwiegend skeptisch rezipiert, vgl. A. LINDEMANN, Antwort auf die „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien", ZAC 1 (1997), 185–194; M. EDWARDS, Ignatius and the Second Century. An Answer to R. Hübner, ZAC 2 (1998), 214–226; G. SCHÖLLGEN, Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkungen zu den Thesen von Reinhard M. Hübner, ZAC 2 (1998), 16–25; H.J. VOGT, Bemerkungen zur Echtheit der Ignatiusbriefe, ZAC 3 (1999), 50–63; B. DEHANDSCHUTTER, Art. Ignatiusbriefe, RGG^4 4 (2001), 34–36. Am verbreitetsten ist nach wie vor die Vermutung, dass die Briefe (nach Eusebs Chronologie) noch in der Zeit Trajans, d.h. vor 117 n.Chr. entstanden sind (DEHANDSCHUTTER, Art. Ignatiusbriefe [s. Anm. 48], 34). Vorsichtiger ist W.R. SCHOEDEL, Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar, München 1990, 28, für den – unter Voraussetzung der Authentizität der ‚mittleren Rezension' der sieben Briefe – „jedes Jahr zwischen 105 n.Chr. und 135 n.Chr. für das Martyrium des Ignatius möglich" ist.

[49] Vgl. dazu H. PAULSEN, Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien, FKD 29, Göttingen 1978, 145ff.; L. WEHR, Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium, NTA N.F. 18, Münster 1987, 46ff.; SCHOEDEL, Briefe (s. Anm. 48), 59: „Die Situation in den Pastoralbriefen ist nicht ganz eindeutig, doch anscheinend sind die Ignatius bekannten Gemeinden nur wenig darüber hinausgekommen."

[50] Nach SCHOEDEL, Briefe (s. Anm. 48), 54 „scheint das Bischofsamt noch nicht durch den Gedanken der Sukzession untermauert worden zu sein". Wenn Ignatius später als „der zweite Bischof von Antiochien nach dem gesegneten Petrus" (Origenes, hom. [or.] in Luc 6) gilt, dann ist dies offenkundig eine spätere Sichtweise.

regierenden ἐπίσκοπος an den einen Gott: So werden die Magnesianer ermahnt, „alles in Gottes Eintracht zu tun, wobei der Bischof als Abbild (τύπος) Gottes und die Presbyter als Abbild (τύπος) der Ratsversammlung der Apostel den Vorsitz führen" (Ign Magn 6,1). An die Trallianer schreibt Ignatius, sie sollen sich „dem Presbyterium (τῷ πρεσβυτερίῳ) unterordnen wie den Aposteln Jesu Christi" (Ign Trall 2,2), alle sollten den ἐπίσκοπος achten als „Abbild des Vaters" und die πρεσβύτεροι „wie eine Ratsversammlung Gottes und wie eine Vereinigung von Aposteln" (3,1).

Die Konsequenz des Bildes wird allerdings darin durchbrochen, dass Ignatius unmittelbar zuvor dazu aufruft, die διάκονοι wie Jesus Christus selbst zu achten.[51] Dies zeigt zumindest, dass eine klare Abstufung der verschiedenen Ämter im Sinne der späteren Dreigliederung des Amtes auch bei Ignatius noch nicht vorliegt.[52] Worauf es dem Märtyrerbischof ankommt, ist die Superiorität des einen Episkopen, die er mit nicht immer ganz konsequent konstruierten Bezügen auf Gott und Christus einschärft, wobei sich als Analogon für das Kollegium der Presbyter einer Ortsgemeinde das Kollegium der Apostel anbietet. Mit diesem Bild des Apostelkollegiums könnten Züge des lukanischen Bildes aufgenommen sein, doch bleibt die Gestalt dieses Gremiums in den Hinweisen des Ignatius äußerst unkonkret. Weder einzelne Personen noch spezifische Elemente ihrer Wirksamkeit werden erwähnt.

Nur eine Ausnahme ist hier zu verzeichnen, und diese macht letztlich deutlich, in welch hohem Maße auch für Ignatius der Apostel Paulus zum entscheidenden Maßstab seiner eigenen pastoralen Existenz geworden ist.[53] Von der Übernahme der literarischen Form des pastoralen Gemein|debriefs[54] über die Rezeption zahlreicher paulinischer Wendungen[55] bis hin zur Hoffnung auf den Märtyrertod in den Spuren des Paulus (Ignatius, Eph. 12,2)[56] ist dieser Apostel formgebend für Ignatius. Und wenn Ignatius – als erster Autor überhaupt – das Lexem ἀποστολικός („apostolisch") verwendet, und damit den Begriff für die Maßstäblichkeit der Apostel prägt, wird Paulus zum Maßstab. Im Präskript seines Briefes an die Trallianer grüßt er die Gemeinde „in apostolischer Weise" (ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι). Das

[51] In Ignatius, Sm. 8,2 wird die Gegenwart des Bischofs mit der Gegenwart Christi in Beziehung gesetzt. Auch hier zeigt sich, dass die typologischen Zuordnungen von Ignatius, Magn. 6,1 nicht überall konsequent durchgehalten werden.

[52] Vgl. dazu SCHOEDEL, Briefe (s. Anm. 48), 58f., 95f.

[53] Vgl. Ignatius, Eph. 12,2. Zur Bedeutung der Paulusbriefe für Ignatius s. PAULSEN, Studien (s. Anm. 49), 32–36; FRANK, Vita Apostolica (s. Anm. 7), 149f.; H. RATHKE, Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe, TU 99, Berlin 1967.

[54] Vgl. SCHOEDEL, Briefe (s. Anm. 48), 32.

[55] Vgl. SCHOEDEL, Briefe (s. Anm. 48), 36f.

[56] Vgl. A.O. MELLINK, Death as Eschaton. A Study of Ignatius of Antioch's Desire for Death, Amsterdam 2000.

kann nur heißen: so, wie es der Apostel Paulus in seinen Briefen vorgeführt hat.[57] An der Stelle, an der Apostolizität als Maßstab erstmals explizit beansprucht wird, da wird kein anderer Apostel als Paulus zur maßgeblichen Gestalt. Freilich geht es dabei nicht um die von Ignatius sonst eingeforderte Ämterordnung, auch nicht um die Lehre im eigentlichen Sinne noch um die Mission, sondern viel schlichter um die Nachahmung des Wirkens des Paulus und seiner Form der Gemeindeleitung durch Briefe, die hier für Ignatius das Modell seines eigenen ‚apostolischen' Handelns bietet. Der Rekurs auf ‚die Apostel' und die Forderung, sie nachzuahmen, ist freilich auch hier – wie in 1Clem – „für eine ganz bestimmte gemeindliche Situation ausgewertet. Sie ist auf das ganz persönliche Anliegen des Ignatius zugeschnitten: Auf die Förderung des Monepiskopats."[58]

2.3 Die Pastoralbriefe: Die Norm des Paulinischen in der Lehrüberlieferung und Gemeindeleitung

Die nur wenig älteren, aber noch in den neutestamentlichen Kanon aufgenommenen *Pastoralbriefe*[59] bieten eine dritte, noch wesentlich stärker

---

[57] Vgl. SCHOEDEL, Briefe (s. Anm. 48), 228. FISCHER, Väter (s. Anm. 22), 173, erläutert: „wie die Apostel in ihren Briefen" – von Briefen anderer Apostel wissen wir allerdings nichts.

[58] So FRANK, Vita Apostolica (s. Anm. 7), 150.

[59] Die präzise Datierung der Pastoralbriefe ist schwierig. Die Mehrzahl der deutschen Kommentatoren tendiert gegenwärtig zu einer Datierung um 100 n.Chr. (vgl. U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, UTB 1830, Göttingen [4]2002, 380; I. BROER, Einleitung in das Neue Testament II. Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons, NEB.E 2/2, Würzburg 2001, 543f.): N. BROX, Die Pastoralbriefe. 1Timotheus, 2Timotheus, Titus, RNT 7/2, Regensburg [5]1989, 58; J. ROLOFF, Der erste Brief an Timotheus, EKK 15, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988, 45f.; H. MERKEL, Die Pastoralbriefe, NTD 9/1, Göttingen 1991, 10; L. OBERLINNER, Die Pastoralbriefe I. Kommentar zum ersten Timotheusbrief, HThK 11/2, Freiburg 1994, XLVI. Mit Recht bemerkt I. Broer allerdings, dass „diese Übereinstimmung der Gegenwart nicht vortäuschen [darf], die Argumente hierfür seien in irgendeiner Weise zwingend" (543). Sicher ist nach Broer allein, dass sie „vor Abfassung des (zweiten) Polykarpbriefes um ca. 135 verfaßt sein" müssen (544). Dass die Paulusbriefsammlung zum Abfassungszeitpunkt noch nicht abgeschlossen war, lässt Broer „einige Jahrzehnte" zurückgehen (ebd.). Da andererseits die „fälschlich so genannte Gnosis" (1Tim 6,20) kaum noch im 1. Jh. anzusetzen ist und aus den Differenzen zu der von Ignatius vertretenen Ämterstruktur kaum eine frühere Datierung begründet werden kann, weil der dort vertretene Monepiskopat selbst noch mehr Forderung als Faktum ist, ist eine Ansetzung deutlich vor 110 eher unwahrscheinlich; vgl. in diesem Sinne M. HENGEL, Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum, in: J. Ådna/S.J. Hafemann/O. Hofius (Hg.), Evangelium – Schriftauslegung – Kirche (FS P. Stuhlmacher), Göttingen 1997, 190–223 (auch in DERS., Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 234, Tübingen 2008, 549–593), 191; C. MARKSCHIES, Art. Gnosis/Gnostizismus II: Christentum, RGG[4] 3 (2000), 1045–1049, 1048. Eine Datierung des Schreibens noch während der Zeit des

inhaltlich akzentuierte Form des Rückbezugs auf die apostolische Norm. | Die aktuelle Herausforderung ist durch eine neue Lehre gegeben, die in 1Tim 6,20 als „fälschlich so genannte ‚Erkenntnis' (γνῶσις)" bezeichnet wird und deren Anspruch, „vertiefte ‚Erkenntnisse' über die himmlische Welt Gottes, die Herkunft der Seele des Menschen und das Wesen des Kosmos zu vermitteln"[60] (vgl. 2Tim 2,25; 3,7), die Gemeinden im paulinischen Einflussbereich um Ephesus akut gefährdete. Gegenüber dieser neuen Lehre erfolgt in den Pastoralbriefen ein programmatischer Rekurs auf die Norm des Apostolischen.

Dies geschieht schon rein formal dadurch, dass – fast zwei Generationen nach dem Tod des Paulus – in einer sehr detailliert ausgeführten pseudepigraphischen Fiktion die Autorität des Apostels Paulus in Anspruch genommen wird. Der Rekurs auf die paulinische Autorität wäre im paulinischen Einflussbereich – vermutlich Ephesus – an sich nicht verwunderlich, aber es fällt doch auf, dass von anderen Aposteln, ja überhaupt von einer Pluralität von Aposteln überhaupt nicht die Rede ist. Darin unterscheiden sich die Pastoralbriefe von anderen Zeugnissen der Paulusschule (etwa dem Epheserbrief) wie auch von den Ignatianen oder dem 1. Clemensbrief. Hier ist Paulus allein der „Herold und Apostel" (κῆρυξ καὶ ἀπόστολος: 1Tim 2,7; 2Tim 1,11), und ‚apostolisch' kann nur das sein, was er seinen Schülern, Timotheus und Titus weitergibt, damit es von diesen ebenso bewahrt und weitergegeben werde. Dieses ihm übergebene Gut, die apostolische παραθήκη, (1Tim 6,20; 2Tim 1,12)[61] ist zunächst „das von Paulus ausgehende, von ihm geprägte und strukturierte Evangelium"[62] bzw. die gesamte paulinische Lehre, die „gesunden Worte" (2Tim 1,13), die der Apostel seinen Schülern zur Bewahrung anvertraut hat. Als Teil dieser Lehre begegnen in den Pastoralbriefen Anweisungen zur insti|tutionellen Gestaltung des Leitungsamtes, zur Einsetzung von Presbyter-Episkopen (Tit 1,5–9), die wie die unmittelbaren Paulusschüler Timotheus und Titus ihrerseits für die Reinerhaltung der Lehre Sorge zu tragen haben.

So deutet sich in den Pastoralbriefen eine *successio Paulina* an. Freilich erfolgt dieser Rekurs auf die apostolische Norm faktisch lediglich durch die pseudepigraphe Zuschreibung der drei Briefe an Paulus und durch ihre

---

paulinischen Wirkens (so jetzt wieder L.T. JOHNSON, The First and Second Letters to Timothy. A New Translation With Introduction and Commentary, AncB 35A, New York 2001) oder auch in der Zeit unmittelbar nach dem Tod des Paulus (I.H. MARSHALL/P.H. TOWNER, A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles, ICC, Edinburgh 1999, 92) scheint mir daher ausgeschlossen. Die Schreiben gehören eindeutig in die nachapostolische Zeit.

[60] So ROLOFF, Timotheus (s. Anm. 59), 374.

[61] Vgl. zu diesem Terminus und seinen Hintergründen im antiken Deposital- und Erbrecht ROLOFF, Timotheus (s. Anm. 59), 371–373.

[62] ROLOFF, Timotheus (s. Anm. 59), 373.

Ausgestaltung als ‚apostolisches' Testament. Es handelt sich also hier um eine „pseudepigraphe Apostolizität"[63], die in der konkreten Herausforderung durch die aufgetretene Irrlehre der Legitimation und Absicherung der paulinischen Lehrgestalt des Autors dient. Dieser hat sich dabei selbst an der von ihm aufgestellten Norm orientiert, wenn er – bei allen Weiterentwicklungen, die er bereits repräsentiert – „auf weiten Strecken Aussagen der ihm bekannten Paulusbriefe aufgenommen und neu zur Geltung gebracht hat"[64].

So sehr dem Autor der Pastoralbriefe an einer geordneten Struktur der gemeindeleitenden Ämter gelegen ist, liegt doch der primäre Akzent auf der Bewahrung der apostolischen Lehre, die gegen alle möglichen Entstellungen zu verteidigen ist. Und so gewiss in den Schreiben theologische Verschiebungen gegenüber der authentischen Theologie des Paulus festzustellen sind, so sehr ist es doch gerade Paulus, der mit der Gestalt seiner Lehre und in seiner – letztlich mit dem Martyrium besiegelten – apostolischen Existenz als Norm für die spätere Kirche und ihre Amtsträger fungiert.

2.4 Die Didache: Ein unspezifischer Apostelbegriff in nachapostolischer Zeit

Eine Schrift kann hier nicht übergangen werden, weil sie in der Forschungsdiskussion über den Apostelbegriff große Bedeutung erlangt hat: die erst 1873 gefundene, 1883 dann edierte Didache, die im Titel der Handschrift den zwölf Aposteln zugeschrieben wird und in Did 11,3–6 die Probleme der Aufnahme wandernder Apostel und Propheten in den Gemeinden thematisiert. Durch diesen Beleg fand die These Nahrung, dass am Anfang der Rede von den ‚Aposteln' ein solcher Kreis charismatischer Wanderapostel bzw. Wanderpropheten gestanden habe bzw. dass die Trias ‚Apostel, Propheten und Lehrer' (vgl. Eph 2,20; 3,4; 4,11) in das älteste Urchristentum zurückgehe.[65] Die tatsächliche Relevanz dieses Textes für | die Frage nach den Anfängen des Apostelbegriffes wird man heute zurückhaltender einschätzen. Andererseits ist es doch beachtlich, dass in der Zeit zu Beginn des 2. Jh.s[66] wandernde Propheten als ‚Apostel' bezeichnet wer-

[63] S. dazu T. SÖDING, Geist und Amt (s. Anm. 11), 189; vgl. auch A. MERZ, Die fiktive Selbstauslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe, NTOA 52, Freiburg (CH)/Göttingen 2004.

[64] ROLOFF, Timotheus (s. Anm. 59), 373.

[65] So zunächst V. HARNACK, Mission (s. Anm. 21), 332ff., bes. 350; vgl. DERS., Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, TU 2/1–2, Berlin ²1893.

[66] Zur Datierung der Didache s. K. NIEDERWIMMER, Die Didache, KAV 1, Göttingen 1989, 79, der diese Schrift um 110–120 n.Chr. ansetzt, aber mit älteren Traditionsstücken rechnet. Vgl. weiter W. RORDORF/A. TUILLIER, La Doctrine des douze Apôtres (Dida-

den konnten und dass die Verwendung des Terminus offenbar (noch) nicht auf eine bestimmte Gruppe, etwa die Zwölf, eingegrenzt ist.[67] Andererseits scheint mit dem Titel auch kein spezifischer Autoritätsanspruch der Personen verbunden zu sein, mit denen die Gemeinden hier umzugehen haben. Erst eine spätere Folge der Verwendung des Apostelbegriffs in Did 11 dürfte es sein, dass die ursprünglich anonym überlieferte Schrift dann sekundär mit der Zuschreibung an ‚die Apostel' oder gar ‚die zwölf Apostel' versehen wurde.[68] Doch zeigt die Didache eindrucksvoll, dass der Apostelbegriff auch in deutlich nachapostolischer Zeit noch in manchen kirchlichen Kreisen ganz unspezifisch verwendet werden konnte. Andererseits können Fragen der Gemeindeordnung und der lokalen Ämter ganz ohne den Rekurs auf die Apostel erörtert werden: „Bischöfe und Diakone" sind von den Gemeinden zu wählen, damit sie den Dienst von Propheten und Lehrern leisten (Did 15,1f.) – aber ihr Dienst wird nicht an urchristliche Apostel zurückgebunden und erst recht nicht mit den vorher erwähnten Wanderaposteln in Verbindung gebracht.

Im Übrigen zeigen die Anweisungen der Didache, dass mit der Institution solcher wandernder ‚Apostel' durchaus auch problematische Erfahrungen verbunden waren. Die Berufung auf einen – wie auch immer verstandenen – Apostolat konnte zu Eigennutz und Erschleichung von Vorteilen missbraucht werden (Did 11,4–6; vgl. 12,1–5. Insofern schreibt die Didache für diese Wanderprediger genaue Verhaltensregeln vor, unter denen der Verzicht auf Eigennutz besonders herausragt. Die Tatsache, dass das Verhalten „der eigentliche Prüfstein für die Aufrichtigkeit eines Apos-| tels" ist,[69] weist auf eine Vorstellung von der *vita apostolica* hin, die hier allerdings – anders als in Apg 20 oder in den Pastoralbriefen – nicht am Vorbild der Person eines bestimmten urchristlichen Apostels orientiert ist.

---

che), SC 248, Paris ^{2}1998; G. SCHÖLLGEN, Die Zwölf-Apostel-Lehre, FC 1, Freiburg 1991, 23–139. Zur Forschungsgeschichte s. auch J.A. Draper (Hg.), The Didache in Modern Research, AGJU 37, Leiden 1996; N. PARDEE, The Genre and Development of the Didache. A Text-Linguistic Analysis, WUNT 2/339, Tübingen 2012.

[67] Anders U. HECKEL, Hirtenamt und Herrschaftskritik im Johannesevangelium. Exegetische und kirchliche Perspektiven, BThSt 65, 2004, der meint, dass die Apostel in der Didache nicht mehr zeitgenössische Gestalten sind, sondern aus der matthäischen Aussendungsrede übernommen sind, während das eigentliche Problem die Wander*propheten* bilden. Vgl. auch NIEDERWIMMER, Didache (s. Anm. 66), 210.228, der die wandernden Apostel auf eine schriftliche Vorlage der Didache zurückführen will. Gleichwohl behält die Begriffsverwendung im Text der Didache ihre Signifikanz.

[68] Vgl. W. RORDORF, Art. Didache, RGG^4 2 (1999), 835f.; vgl. auch NIEDERWIMMER, Didache (s. Anm. 66), 82: Die Zuschreibung ist ein „nachträgliches Etikett".

[69] FRANK, Vita Apostolica (s. Anm. 7), 151.

2.5 Die Uneindeutigkeit im Rekurs auf das ‚Apostolische' im Ausgang der neutestamentlichen Zeit

Die angeführten Beispiele zeigen, wie unterschiedlich der Rückbezug auf die ‚apostolische' Norm im Ausgang der neutestamentlichen Zeit erfolgen konnte. In unterschiedlichen Kontroversen und Interessen konnten die Apostel in ganz unterschiedlicher Weise ins Feld geführt werden: einerseits als geisterfüllte Missionare und Gemeindegründer (1Clem), andererseits als Urbild eines Presbyterkollegiums (Ign). Sie konnten als paradigmatische Verkündiger des Evangeliums (Past) oder Briefschreiber (Ign), als Urheber einer gültigen Leitungsstruktur (1Clem; Past), als Vorbilder der Geduld (1Clem) und des Martyriums (1Clem, Ign, 2Tim) gelten. Scheinbar beziehungslos steht daneben das Bild der wandernden ‚Apostel' in der Didache, durch die deutlich wird, dass der Terminus ‚Apostel' auch noch spät in unspezifischer Weise verwendet werden konnte.

Der Rekurs auf die Apostel konnte der Abwehr aktueller Irrlehren (Past) oder der Legitimation von Amtsträgern (1Clem) dienen, aber in einem anderen Falle auch die Unterordnung eines Presbyterkollegiums unter den Bischof motivieren (Ign). Bei der Vielfalt der möglichen Inanspruchnahmen der Apostel ist auffällig, dass in den hier gewählten Beispielen in überragendem Maße das ‚apostolische' Vorbild eines einzigen Apostels, nämlich des Paulus, herangezogen wird, daneben in 1Clem noch das des Petrus. Andere apostolische Einzelgestalten sucht man in diesen Zeugnissen vergebens.[70] Neben diesen wenigen konkreten Aposteln findet sich nur noch ein relativ allgemeines, z.T. an Lukas orientiertes, z.T. noch weiter abgeschliffenes Bild ‚der Apostel'.

Dies zeigt, wie sehr sich bereits im Ausgang der neutestamentlichen Zeit das Bild der Apostel im Rückblick verklärt und zugleich vieler geschichtlicher Konkretionen entledigt hat,[71] ohne dass dadurch ein spannungsfreies und eindeutiges Bild des Wirkens der Apostel und des ‚Apostolischen' entstanden wäre. Vielmehr ist die Inanspruchnahme des Apostolischen als Norm – damals wie heute – mit dem Interesse an der Legitimation | (oder Infragestellung) bestimmter (und situativ unterschiedlicher) Sachverhalte verbunden.

Der Ursprungsbegriff des Apostolischen ist von Anfang an ein strittiger Begriff, deshalb kann auch die exegetische Rückfrage nach den Ursprün-

---

[70] Freilich gab es dann insbesondere im 2. Jh. eine Vielzahl von Traditionen, die sich auf einzelne Apostel zurückführten, deren Figur insofern (z.B. in der Thomastradition) zur Legitimation bestimmter konkurrierender Überlieferungen benutzt oder im Sinne eines erbaulichen Apostelbildes (z.B. in den Apostelakten) weiter ausgestaltet wurde.

[71] Die hier vorliegenden (und in ‚nachapostolischer' Zeit verstärkt aufgetretenen) ‚Leerstellen' bieten dann für spätere Zeiten viele Möglichkeiten der legendarischen ‚Ausmalung'.

gen nicht einfach Klarheit schaffen. Eine solche Rückfrage lässt die Dinge nur noch komplexer erscheinen. Doch ist dieser Blick auf die komplexen Entwicklungen erforderlich, damit schließlich in angemessener Weise jene Grundstrukturen benannt werden können, die für die spätere Zeit Maßstäblichkeit beanspruchen.

3. ‚Apostel' und ‚Apostolat' im Neuen Testament

Eine Annäherung kann zunächst über den Begriff ἀπόστολος versucht werden. Wie also wird im Neuen Testament von ἀπόστολοι und von ihrem ‚Amt' geredet? Wer wird so bezeichnet? Welche Inhalte und Kriterien sind mit dieser Bezeichnung verbunden?

3.1 Beobachtungen zum Sprachgebrauch

Im Unterschied zum profanen Gebrauch, in dem das Substantiv ἀπόστολος eine weit gefächerte Bedeutung besitzt – von ‚Begleitbrief' und ‚Lieferschein' bis zu ‚Flottenexpedition' oder ‚Befehlshaber einer Expedition'[72], aber nur ganz selten im Sinn von ‚Gesandter' oder ‚Bevollmächtigter'[73] – ist der Terminus im Neuen Testament ausschließlich auf Personen bezogen. Das zeigt bereits, dass hier eine spezifisch geprägte Verwendung des Terminus, ja ein „urchristliche[r] Neologismus" vorliegt.[74] Vereinfachend lässt sich feststellen, dass ἀπόστολος im Neuen Testament fast durchweg als „Bez.[eichnung] der z.[ur] Verkündigung des Ev.[angeliums] Berufenen ... sowie der Autoritäten der Urgemeinde ... u.[nd] der ‚12 Apostel' ..." dient.[75] Diese an sich zutreffende Aufzählung weist bereits auf die Uneinheitlichkeit der Begriffsverwendung hin. Aber auch sie vermag die Probleme noch nicht hinreichend zu erfassen. Zu beobachten | ist nämlich zugleich eine auffällige Ungleichmäßigkeit in der Rede von (den) ‚Aposteln'. Drei wesentliche Schriftenkreise erscheinen je für sich als Ausnahme –

[72] Vgl. K.H. RENGSTORF, Art. ἀποστέλλω κτλ., ThWNT 1 (1933), 397–448, 407; auch W. BAUER/K. U. B. ALAND, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin/New York ^{6}1988, 200.

[73] So nur Herodot, historiae 1,21 und 5,38; vgl. RENGSTORF, Art. ἀποστέλλω (s. Anm. 72), 407, 34f. Vgl. in der LXX nur 1Kön 14,6 LXX (dazu RENGSTORF, a.a.O., 413), so dass Rengstorf (a.a.O., 413, 3f.) resümieren kann: „In der griech Judenschaft ist ἀπόστολος nicht zu weiterer Verbreitung gekommen." Auch in den Papyri begegnet der Terminus erst spät unabhängig vom Neuen Testament in der Bedeutung ‚Gesandter', vgl. F. AGNEW, On the Origin of the Term Apostolos, CBQ 38 (1976), 49–53.

[74] K. HAACKER, Verwendung und Vermeidung des Apostelbegriffs im lukanischen Werk, NTS 30 (1988), 9–38, 12f.

[75] K. KERTELGE, Art. Apostel I–II, LThK^{3} 1 (1993), 851–853, 851.

zusammen genommen zeigen sie jedoch, dass die Rede von ‚Aposteln' keineswegs in allen Traditionen des Urchristentums von Bedeutung war.

a) Ein erster Sonderfall ist der *Hebräerbrief*. Dieses Schreiben, in dem der Apostelbegriff sonst völlig fehlt, bezeichnet an einer Stelle Jesus selbst als ἀπόστολος: Er ist der „απόστολος und Hohepriester (ἀρχιερεύς) unseres Bekenntnisses" (Hebr 3,1). Die Interpretation dieser singulären Aussage ist äußerst schwierig und allein aufgrund des Kontextes und der Denkvoraussetzungen des Hebräerbriefs möglich.[76] Die Aussage steht in der paränetischen Einleitung zu dem in Hebr 3,1–6 ausgeführten Vergleich zwischen Christus und Mose, der darlegen will, dass, wie Mose (nach Num 12,7 LXX) „treu (πιστός) in seinem ganzen Haus" war, so auch Christus als getreuer Hohepriester (Hebr 2,17: πιστὸς ἀρχιερεύς) bezeichnet werden kann, ja – in einer christologisch interessanten Formulierung – als „treu gegenüber dem, der ihn geschaffen hat" (Hebr 3,2). „Hier liegt offenbar eine Kontamination verschiedener Schriftstellen vor, bei der es darum geht, das Thema der ‚Treue' des Hohenpriesters von 2,17 exemplarisch darzustellen"[77]. Das biblische Modell, das die christologische Verwendung des ἀπόστολος-Begriffs veranlasst, ist Mose, der „nach biblischer Überlieferung im Verhältnis zum Volk Gottes als der ‚Gesandte' Gottes (!) gilt, und dies nun wiederum gerade als derjenige, ‚den Gott geschaffen hat' (1Sam 12,6–8 LXX). Der Zusammenhang zwischen der ‚Sendung' und der ‚Treue' (des Mose) gegenüber dem, ‚der ihn geschaffen hat', ... ist also von der biblischen Überlieferung vorgegeben und in Gestalt einer Mose-

---

[76] Eine Rückführung des Begriffs auf ein hier vorausgesetztes Gemeindebekenntnis (so H. ZIMMERMANN, Das Bekenntnis der Hoffnung. Tradition und Redaktion im Hebräerbrief, BBB 47, Köln 1977, 45f.; vgl. auch O. MICHEL, Der Brief an die Hebräer, KEK 13, Göttingen ^{7}1936, 172) bietet sich kaum an, da der Verfasser seine Termini (insbesondere auch den Begriff ἀρχιερεύς) eigenständig prägt und mögliche Bekenntnisaussagen allenfalls umschreibt. Auch die Erklärung aus traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen des Urchristentums, etwa den paulinischen Aussagen über die ‚Sendung' Jesu (Gal 4,4) oder der (proto-)johanneischen Sendungschristologie (Joh 3,16 etc.) könnte nur die Bildung des Begriffs selbst, nicht aber seine kontextuelle Verwendung erklären. Die religionsgeschichtlichen Erklärungen aus einer gnostischen Gesandtenchristologie (E. KÄSEMANN, Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, FRLANT 55, Göttingen ^{4}1961, 95ff.; SCHMITHALS, Apostelamt [s. Anm. 33], 125; F. LAUB, Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief, BU 15, Regensburg 1980, 49f.) oder aus der Bezeichnung der Priester als ‚Gesandte' (שליח) im rabbinischen Judentum (so RENGSTORF, Art. ἀποστέλλω [s. Anm. 72], 419; MICHEL, a.a.O., 171–175; J.-A. BÜHNER, Art. ἀπόστολος, EWNT 1 [1980], 342–351, 350) führen hier nicht weiter. Vgl. kritisch H.-F. WEISS, Der Brief an die Hebräer, KEK 13, Göttingen 1991, 245 Anm. 25; M. KARRER, Der Brief an die Hebräer I. Kapitel 1,1–5,10, ÖTBK 20/1, Gütersloh/Würzburg 2002, 191f.

[77] WEISS, Hebräer (s. Anm. 76), 245.

Christus-Typologie auf Jesus übertragen worden“[78]. Des|halb sollte man aus Hebr 3,1 weder eine polemische Spitze gegen die kirchliche Hierarchie herauslesen[79] noch aufgrund dieser Aussage einen Zusammenhang zwischen Christus als ‚Apostel‘ und den ‚Aposteln‘ herstellen. Eine solche Verbindung existiert im Hebräerbrief, in dem ἀπόστολος ansonsten keine Verwendung findet und auch von keinem der urchristlichen ‚Apostel‘ die Rede ist,[80] sicher nicht.

b) Ein zweiter Sonderfall ist das *Johannesevangelium*, wo Jesus durchgehend als der Gesandte des Vaters bezeichnet wird, was jedoch stets in verbalen Aussagen (mit ἀποστέλλειν und πέμπειν) zur Sprache kommt.[81] Dementsprechend werden einzelne Jünger oder Zeugen nicht „Apostel“ genannt, vielmehr wird auch ihre Sendung nur durch die entsprechenden Verben zur Sprache gebracht (vgl. Joh 20,21). Dass auch dem vierten Evangelisten und seinem Kreis die traditionelle Rede von den ἀπόστολοι nicht völlig unbekannt gewesen sein dürfte, zeigen die im Kontext der Fußwaschungsperikope und damit als Jüngerbelehrung rezipierten synoptischen Logien Joh 13,16.20[82]. Während das Logion von der Aufnahme der Gesandten Joh 13,20 nur das Verbum πέμπειν gebraucht, findet sich in der

---

[78] WEISS, Hebräer (s. Anm. 76), 245.

[79] Dies wäre ohnehin anachronistisch. Vgl. aber P. VIELHAUER, Rez. O. MICHEL, Der Brief an die Hebräer, VF 1950/51, 213–219, 218. Auch Gerd Theissen (G. THEISSEN, Untersuchungen zum Hebräerbrief, StNT 2, Gütersloh 1969, 107) wollte in anachronistischer Weise eine Polemik gegen ein „frühkatholisches Amtsverständnis“ erkennen, „das sich auf die Apostel als die Norm der Tradition beruft“. Ein gewisses sachliches Recht will auch Erich Grässer diesen Überlegungen beimessen, zumindest sei in der Wort-Gottes-Theologie des Schreibens keinerlei Bezug auf das kirchliche Amt gegeben (E. GRÄSSER, An die Hebräer I. Hebr 1–6, EKK 17/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 162 Anm. 30). Dies trifft wohl zu, dennoch lässt sich aus dem *argumentum e silentio* wenig entnehmen.

[80] Die einzige konkret benannte urchristliche Person ist der im Briefschluss erwähnte „Bruder Timotheus“. Doch bleibt die Zuordnung des Briefschlusses zu dem sonst eher predigthaften und nicht eigentlich brieflichen Text unsicher. Wenn der Briefschluss nicht eine sekundäre Ergänzung ist (so GRÄSSER, Hebräer I [s. Anm. 79], 17f.), sondern das „‚briefliche Begleitschreiben‘ zur vorangehenden Trost- und Mahnrede“ (WEISS, Hebräer [s. Anm. 76], 761), dann könnte diese Erwähnung dazu veranlassen, das Schreiben in irgendeiner Form der Paulusschule zuzuordnen (vgl. K. BACKHAUS, Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule, BZ 37 [1993], 183–208). Sie war wohl der Anlass dazu, dass das Schreiben später als Paulusbrief gewertet wurde – freilich wird keine explizit paulinische Autorität in Anspruch genommen.

[81] Selbst die ‚Ausdeutung‘ des Namens des Teiches Siloah (Joh 9,7) verwendet das Partizip ἀπεσταλμένος.

[82] Vgl. zu diesen Logien umfassend M. THEOBALD, Herrenworte im Johannesevangelium, HBS 34, Freiburg 2002, 130–152. Theobald will erst die ‚johanneische‘ Redaktion als verantwortlich für den Abschnitt ansehen, rechnet jedoch die beiden Logien zur älteren Tradition. Für die vorliegenden Fragen ist diese Diskussion weniger relevant.

johanneischen Fassung des Logions Joh 13,16 (par Mt 10,24f.; Lk 6,40) der Begriff ἀπόστολος: „Der Gesandte (ἀπόστολος) ist nicht größer als der, der ihn gesandt hat (ὁ πέμψας αὐτόν).“ Dieses einzige Vorkommen von ἀπόστολος im vierten Evangelium ist schwer zu interpretieren. Soll man hier – in Anknüpfung an die erzählten Missverständnisse des Petrus (Joh 13,8f.) – mit einer subtilen Kritik an Petrus als Apostel oder an anderen | Amtsträgern rechnen?[83] Oder wird das Wort hier völlig untechnisch, nur im allgemeinen Sinne von wandernden (Gemeinde-)Boten gebraucht?[84] So sehr die Rede von Gemeindeboten und ihrer gastlichen Aufnahme im johanneischen Kontext plausibel sein mag – und 3Joh 5–8 zeigt, dass es gerade hier zu Konflikten kommen konnte[85] –, so wenig wird man gerade im Kontext der Fußwaschungsperikope den Aspekt einer „Amtsträgerparänese“[86] oder gar einer „Herrschaftskritik“[87] übersehen dürfen.[88] Die Sendung der Jünger Jesu hat nach Johannes ihren Ursprung und ihren bleibenden Maßstab in Christus selbst, in seiner Sendung (Joh 20,22f.) und seinem gesamten Wirken (Joh 13,34), und auch der in Joh 21,15–17 thematisierte Weideauftrag an Petrus findet seinen Maßstab letztlich nur im Wirken des ‚Guten Hirten‘ (Joh 10). Eine Entsprechungsbeziehung zwischen der Sendung und dem Wirken der Jünger(-Gemeinde) und der Sendung Jesu selbst ist im vierten Evangelium also durchaus gegeben. Doch wird dies alles ohne den technischen Apostelbegriff zur Darstellung gebracht. Vielmehr scheint dieser gerade gemieden zu werden, um die Konzentration auf Jesus als den paradigmatischen Gesandten nicht zu min-

---

[83] J. ROLOFF, Die Kirche im Neuen Testament, GNT 10, Göttingen 1993, 291 Anm. 4, sieht hier eine „polemische Abwehr des institutionalisierten Apostolats“. Das dürfte zu weit gehen. Vorsichtiger formuliert etwa R.E. BROWN, The Gospel According to John XIII-XXI, AncB 29A, New York 1970, 553: „it is not impossible that John is thinking of the disciples as ‚apostles,‘ i.e. those sent to preach the resurrection“. Vgl. auch B. LINDARS, The Gospel of John, NCB, London 1977, 453, der „a quasi-technical meaning ... an intentional allusion to the status of the Twelve“ vorliegen sieht.

[84] So unter anderen H.-J. KLAUCK, Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften, in: DERS., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1988, 195–223, 203–207.

[85] Allerdings werden die in 3Joh 5–8 erwähnten Boten nicht ‚Gesandte‘, sondern ‚Brüder‘ genannt (3Joh 3).

[86] So C. NIEMAND, Die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums. Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum, StAns 114, Rom 1993, 145, nach dem die Redaktion hier bewusst doppeldeutig formuliert: „‚Apostel‘ im technischen Sinn, d.h. Kirchenfunktionäre ihrer Zeit, sollen die Leser selber assoziieren!“

[87] Vgl. dazu HECKEL, Hirtenamt (s. Anm. 67).

[88] In 3Joh 9f wird Diotrephes gerade deshalb getadelt, weil er die Aufnahme der Boten verweigerte. Das Problem der Rangstreitigkeiten unter den Jüngern zeigt sich hier ebenso wie in Joh 13,13–16 (vgl. Mk 9,35; Lk 22,24–27). Für eine Anspielung von Joh 13,16.20 auf Mk 9,35.37 argumentiert HECKEL, Hirtenamt (s. Anm. 67), 27–42.

dern. So sehr auch die johanneische Darstellung auf authentische Zeugen des ‚Urgeschehens' (wie etwa den ‚Jünger, den Jesus liebte') zurückverweist, scheint der johanneische Kreis doch nicht selbst von ‚(den) Aposteln' gesprochen zu haben.

c) Auch das *Matthäusevangelium* verwendet den Begriff ἀπόστολος auffälligerweise nur ein einziges Mal, in der Einführung der Jüngerliste Mt 10,2, in der die Genannten als „die zwölf Apostel" (οἱ δώδεκα ἀπόστολοι) eingeführt werden. Diese bei Matthäus singuläre Verwendung | dürfte aus Markus[89] (oder, wenn der erste Evangelist auch das lukanische Werk kannte[90], evtl. aus Lukas 6,13) entnommen sein. Jedenfalls hat Matthäus die Bezeichnung der Zwölf als „Apostel" bereits vorgelegen, so dass er sie hier – bei der Aufzählung der Namen – aufgenommen hat. In der matthäischen Gemeinde scheint die Rede von den Jüngern als „Aposteln" allerdings nicht verankert gewesen zu sein.

Diese drei bedeutenden neutestamentlichen Zeugen lassen sich im Grunde kaum mehr als bloße Ausnahmen werten. Der weitgehende Ausfall des Apostelbegriffs bei Matthäus, Johannes und im Hebräerbrief macht deutlich, dass die ‚Apostel'-Terminologie nicht in allen urchristlichen Traditionsströmen von Gewicht war. Auch im Markusevangelium begegnet sie textlich gesichert nur ein einziges Mal (Mk 6,30). Hingegen finden sich in den authentischen Paulusbriefen 24 und im lukanischen Doppelwerk insgesamt sogar 34 Belege. Hinzu kommen 10 weitere Belege in den deuteropaulinischen Briefen,[91] insgesamt vier Belege in den ‚katholischen' Briefen[92] und drei Belege in der Johannesapokalypse[93]. Das Hauptgewicht der Begriffsverwendung liegt also auf *Paulus* und *Lukas*, die fast drei Viertel der neutestamentlichen Belege bieten, und die spätere kirchliche Tradition hat im Grunde die Apostelbilder dieser beiden Autoren miteinander ver-

---

[89] Vgl. Mk 6,30. In der unmittelbaren Parallele Mk 3,14ff. ist die Wendung „die er auch Apostel nannte" (οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν) textkritisch möglicherweise als sekundäre Entlehnung aus Lk 6,13 anzusehen, vgl. R. PESCH, Das Markusevangelium I. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26, HThK 2/1, Freiburg ^{4}1984, 203; anders allerdings D. LÜHRMANN, Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, 70.

[90] Für diese Möglichkeit argumentiert neuerdings M. HENGEL, The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ. An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels, Harrisburg 2000, 196ff. Chronologisch dürfte das lukanische Werk sicher einige Zeit vor dem ersten Evangelium anzusetzen sein (Hengel, a.a.O., 186). Eine Kenntnis wäre dann nicht auszuschließen, auch wenn eine durchgehende Benutzung m.E. nur schwer nachweisbar sein wird.

[91] Kol 1,1; Eph 1,1; 2,20; 3,5; 4,11; 1Tim 1,1; 2,7; 2Tim 1,1.11; Tit 1,1.

[92] 1Petr 1,1; 2Petr 1,1; 3,2; Jud 17.

[93] Apk 2,2; 18,20; 21,14.

bunden: das Selbstzeugnis des Apostels und Missionars Paulus und das lukanische Bild von den Zwölfen *und* Paulus, dem ‚dreizehnten Zeugen‘[94].

3.2 Differenzen in der Verwendung

Einer derart harmonisierenden Sicht steht allerdings der Sachverhalt entgegen, dass sich die Konzeptionen des Paulus und des Lukas hinsichtlich der Bestimmung des Apostelbegriffes tiefgreifend unterscheiden: Nach | der von Lukas vertretenen, vermutlich auf die Jerusalemer Urgemeinde zurückgehenden Sicht ist das Kriterium für die Zugehörigkeit zum Kreis der Apostel, dass die Betreffenden von Anfang an Augenzeugen des irdischen Wirkens Jesu und Zeugen seiner Auferstehung waren. Dies ist jedenfalls nach Apg 1,22 die Bedingung für die Nachwahl des Matthias in den Zwölferkreis. Paulus, der die erste Teilbedingung nicht erfüllt, wird deshalb nur ausnahmsweise an zwei Stellen als „Apostel“ bezeichnet (Apg 14,4.14)[95], obwohl er selbst diesen Titel mit Nachdruck beansprucht und auf seine unmittelbare Berufung durch Christus verwiesen hat (Gal 1,1; 1Kor 9,1). Schon der Vergleich dieser beiden Konzeptionen zeigt: Das Bild der Apostel ist im Neuen Testament viel weniger einheitlich, als es im Rückblick und in der Perspektive der späteren kirchlichen Tradition erscheinen mochte.

Doch bestehen nicht allein Differenzen zwischen diesen beiden zahlenmäßig und sachlich gewichtigsten Konzeptionen. Auch innerhalb des paulinischen bzw. lukanischen Gebrauchs lässt sich eine relativ große Verwendungsbreite feststellen, die vom technischen, titularen Gebrauch für den „Apostel Jesu Christi“ im Präskript der Paulusbriefe[96] bis zum unspezifischen Gebrauch des Terminus für irgendeinen Boten oder Gesandten einer einzelnen Gemeinde reicht.[97] Idealtypisch hat man deshalb in der Forschung zwischen einer weiteren und einer engeren Fassung des Begriffs oder auch zwischen zwei Typen von Apostolat, einem ‚Gemeindeapostolat‘ und einem ‚Christusapostolat‘ bzw. ‚Erscheinungsapostolat‘ unter-

---

[94] Zu diesem Begriff s. C. BURCHARD, Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas’ Darstellung der Frühzeit des Paulus, FRLANT 103, Göttingen 1970. Das oben geschilderte synthetische Bild stellte den weitgehenden Konsens dar bis in die zweite Hälfte des 19. Jh.s hinein; vgl. J. ROLOFF, Art. Apostel / Apostolat / Apostolizität I: Neues Testament, TRE 3 (1978), 430–445, 430. Es liegt in gewissem Sinne schon in 1Clem 42,1–4 vor, spätestens jedoch dann bei Irenäus.

[95] Es ist eine offene Frage, wie diese ‚Inkonsequenz‘ zu beurteilen ist. S. dazu u. Abschnitt 3.2.

[96] Röm 1,1; 1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Gal 1,1. Der Terminus fehlt im Eingang von Phil, Philem und 1Thess.

[97] Davon zu unterscheiden ist die Frage nach der Bewertung bzw. der Legitimität des jeweils angesprochenen Apostelamtes (etwa in 2Kor 11,5.13).

schieden.[98] Diese Unterscheidung nimmt den von Paulus polemisch herausgestellten Anspruch auf, von Christus selbst und damit nicht nur von Menschen beauftragt zu sein (Gal 1,1). Es ist allerdings fraglich, ob diese idealtypische Unterscheidung der Differenziertheit des historischen Befundes gerecht zu werden vermag. Sie kann daher allenfalls als heuristi|sches Mittel dienen, um die verschiedenen Konnotationen des Begriffs vor Augen zu führen. Daher möchte ich im Folgenden auf diese Kategorien verzichten und zunächst die Passagen erörtern, an denen im Neuen Testament ein ‚weiter' Apostelbegriff vorliegt. Erst aufgrund einer näheren Analyse dieser Aussagen lässt sich die bei Paulus bzw. bei Lukas vorliegende Sicht des Kreises der Apostel und ihres ‚Amtes' präzise bestimmen und auf ihre geschichtlichen Hintergründe hin befragen.[99] Dann lässt sich prüfen, ob und inwiefern die ‚weite' Verwendung des Terminus mit dem Phänomen der Gemeindeboten und die ‚engere' mit dem des Christusapostolats zusammentrifft. Es ist jedoch zu vermuten, dass die Konturen nicht schon von Anfang an so deutlich waren, sondern erst nach und nach – und bei unterschiedlichen Autoren in unterschiedlicher Weise – schärfer herausgearbeitet wurden.

---

[98] Vgl. programmatisch U. BROCKHAUS, Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal 1972, 112–123: „der doppelte Amtsbegriff". Konsequenterweise ergibt sich dann die Frage, ob sich der paulinische Christusapostolat aus dem weiter gefassten Verständnis von Sendboten der Gemeinden bzw. des Zwölferkreises entwickelt hat (so J. MUNCK, Paul, the Apostles and the Twelve, ST 3 [1949/50], 96–110; E. LOHSE, Ursprung und Prägung des christlichen Apostolats, ThZ 9 [1953], 259–275), oder ob sich umgekehrt der weitere Apostelbegriff aus dem engeren entwickelte (so F. HAHN, Der Apostolat im Urchristentum, KuD 20 [1974], 54–77) oder ob zwischen beiden gar kein genetischer Zusammenhang besteht (so auch W.-H. OLLROG, Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission, WMANT 50, Neukirchen-Vluyn 1978, 81; J. ROLOFF, Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh 1965, 39). Zu den hier auftretenden Problemen s. weiter OLLROG, a.a.O., 81–83.

[99] Damit sollen die Engführungen vermieden werden, die sich ergeben, wenn man – angesichts der Häufung der Belege und ihres theologischen Gewichts verständlich – sehr schnell von den paulinischen ‚Definitionen' des Apostelamts ausgeht (so z.B. bei J. ROLOFF, Die Apostolizität der Kirche und das kirchliche Amt nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift, in: DERS., Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze, Göttingen 1990, 363–379, 368ff.). Historisch angemessen und theologisch aussagekräftig wird das Gesamtbild erst, wenn man auch die Unschärfen und ‚Lücken', die v.a. in der formativen Frühzeit zu konstatieren sind, angemessen einbezieht.

3.3 Ein ‚weiter' Apostelbegriff

Der Terminus ἀπόστολος wird an einer Reihe neutestamentlicher Stellen in einem eher weiten, unspezifischen Sinne gebraucht wird, im Sinne eines nicht näher spezifizierten Gesandten.

3.3.1 Wandernde Boten Christi

Ein derart unspezifischer und sicher nicht-titularer Sinn ist – auch wenn eine subtile Anspielung an die Rede von Aposteln vorliegen mag[100] – für das in Joh 13,16 aufgenommene ‚synoptische' Logion anzunehmen. In diesem Logion bezeichnet ἀπόστολος semantisch zunächst nicht mehr als einen Sendboten. Von ihm wird gesagt, dass er nicht „größer" sei als der, der ihn gesandt hat. Er ist diesem also untergeordnet.[101] Der Zusammenhang der Sendung eines Boten ist im gleichen Kontext wenig später wieder aufgenommen, wenn Jesus den Jüngern – ebenfalls mit einem ‚synoptischen' Logion – zuspricht (13,20): „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf"[102]. Die Sendboten Christi repräsentieren somit ihn selbst. Mit | diesen Sentenzen ist das kulturgeschichtliche Phänomen präzise getroffen, aus dem der christliche Apostelbegriff zumindest sprachlich am besten zu erklären ist, das ‚Institut' des שליח (šālîaḥ), eines Gesandten, der seinen Absender rechtlich vollgültig repräsentiert.[103]

Was in den Jüngerlogien Joh 13,16.20 über die Sendboten Christi gesagt wird, lässt sich auf einen weiten Kreis von Jüngern beziehen und ist gerade nicht auf einen bestimmten Kreis der Jünger des irdischen Jesus, der Teilhaber am letzten Mahl Jesu oder der Zeugen der ersten Generation eingeschränkt. Dem korrespondiert der Sachverhalt, dass der Zwölferkreis bei Johannes keine wesentliche Rolle spielt.[104] Die Jüngerlisten des vierten

---

[100] Dazu s.o. Abschnitt 3.1.b.

[101] Die wohl aus der Logienquelle stammende Parallele in Mt 10,24 und Lk 6,40 verwendet den ἀπόστολος -Begriff nicht, sondern redet von Schüler und Lehrer bzw. Knecht und Herrn. S. zum Verhältnis dieser Logien THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 82), 134–149.

[102] Dieses Logion hat eine enge Parallele in Mt 10,40 par Lk 10,16 (wobei die Nähe zur matthäischen Version besonders auffällt), eine weitere Parallele liegt in Mk 9,37 par Mt 18,5 / Lk 9,48 vor. Vgl. dazu THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 82), 146–149.

[103] S. zu diesem Phänomen RENGSTORF, Art. ἀποστέλλω (s. Anm. 72), 414ff.; J.-A. BÜHNER, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung, WUNT 2/2, Tübingen 1977.

[104] Die „Zwölf" sind bei Johannes zwar bekannt, aber sie werden nur ein einziges Mal erwähnt (Joh 6,70).

Evangeliums unterscheiden sich von denen der Synoptiker,[105] und das Bild der beim letzten Mahl und bei den Abschiedsreden Jesu anwesenden Jünger ist sehr bewusst offen und zumindest in wesentlichen Zügen eine Chiffre für die Glaubenden der nachösterlichen Zeit.[106]

3.3.2 Barnabas und Paulus als Gemeindemissionare

Ein weiterer Apostelbegriff zeigt sich auch an einzelnen Stellen der Apostelgeschichte, vor allem dort, wo *Lukas* – entgegen seiner eigenen, in Apg 1,21f. formulierten Konzeption – das Attribut ἀπόστολος auch Paulus zuerkennt (Apg 14,4.14). Bezeichnenderweise ist dort nicht Paulus allein genannt, vielmehr werden Paulus und Barnabas, die gemeinsam als antiochenische Gemeindemissionare reisen und wirken, im Plural als „die Apostel" bezeichnet. Damit ist einerseits Paulus in die Rede von ‚Aposteln' eingeschlossen, andererseits ist auch Barnabas mit dem Attribut ‚Apostel' belegt, obgleich er ebensowenig wie Paulus ein Mitglied des Zwölferkreises war.

Die Kommentatoren finden für diesen exzeptionellen Sprachgebrauch unterschiedliche Erklärungen.[107] Zumeist wird angenommen, dass die Aus- | sagen aus einer Quelle stammen,[108] die man dann in der antiochenischen Gemeinde lokalisiert. Dort sei „harmlos"[109] von Barnabas und Paulus als „Aposteln" (im Sinne von Gemeindemissionaren[110]) die Rede gewesen,

---

[105] Zu den Jüngerlisten im vierten Evangelium und ihrer Erklärung s. M. HENGEL, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, WUNT 67, Tübingen 1993, 80–86.

[106] Zu diesem Phänomen der besonders in den johanneischen Abschiedsreden praktizierten Horizontverschmelzung s. ausführlich J. FREY, Die johanneische Eschatologie II. Das johanneische Zeitverständnis, WUNT 110, Tübingen 1998, 247–268; grundlegend T. ONUKI, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen ‚Dualismus', WMANT 56, Neukirchen-Vluyn 1984, 34ff. S. weiter u. Abschnitt 5.2.

[107] Vgl. zum Überblick C.K. BARRETT, A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles I. Preliminary Introduction and Commentary on Acts 1–14, ICC, Edinburgh 1994, 671f.

[108] Vgl. etwa J. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen 1981, 211: Die Formulierung „widerspricht dem eigenen Sprachgebrauch des Lukas so fundamental, daß die Formulierung dieses Verses nicht von ihm stammen kann"; auch E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, KEK 3, Göttingen [16]1977, 404, 411; H. CONZELMANN, Die Apostelgeschichte, HNT 7, Tübingen [2]1972; O. BAUERNFEIND, Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte, WUNT 22, Tübingen 1980, 12.180; R. PESCH, Die Apostelgeschichte II. Apg 13–28, EKK 5/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986, 50, 56; BARRETT, Acts I (s. Anm. 107), 672; auch SCHMITHALS, Apostelamt (s. Anm. 33), 235.

[109] So BAUERNFEIND, Apostelgeschichte (s. Anm. 108), 12.

[110] So F. HAHN, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament, WMANT 13, Neukirchen-Vluyn 1963, 117 Anm. 4.

und Lukas hätte seinen Text am Ende nicht mehr systematisch auf die Stimmigkeit seiner Begriffsverwendung hin durchgesehen. Doch „von bloßer Nachlässigkeit zu reden, ist eine Verlegenheitsauskunft“[111], und man kann der Frage kaum ausweichen, aus welchen Gründen Lukas den Titel „an beiden Stellen nicht einfach getilgt hat“[112]. Es ist daher „nicht auszuschließen, dass Paulus (und auch Barnabas) hier mit voller Absicht als ἀπόστολοι bezeichnet werden“[113]. In diesem Fall hätte Lukas den Ausdruck hier „im weiteren Sinn verwendet“[114] und nicht titular verstanden, sondern generell als „der wandernde Missionar und Gemeindegesandte“[115]. Vielleicht ist dies nur möglich, „weil Lukas hinter diesem Terminus gerade keinen gleichsam ‚rechtsverbindlichen‘ Anspruch sieht: ἀπόστολοι sind in erster Linie die Leiter der Jerusalemer Gemeinde. ἀπόστολοι können aber ganz offensichtlich auch diejenigen genannt werden, die unter den Heiden das Evangelium verkündigen“[116]. Die angemessenste Erklärung für diesen Befund ist wohl die, dass „für Lukas gar nicht der Titel ‚Apostel‘ entscheidend [war], sondern der Begriff ‚der Zwölf‘“[117], wäh|rend die Verbindung dieses – für Lukas in der Tat entscheidenden – Gremiums mit dem Apostelbegriff nicht völlig konsequent erfolgte.

Jedenfalls zeigt sich bei Lukas ein Sprachgebrauch, demzufolge Barnabas und Paulus als Gemeindemissionare mit dem Terminus ἀπόστολοι belegt werden können. Abweichend von der sonst für Lukas vorherrschenden Anwendung des Apostelbegriffs auf „die Zwölf“ liegt in Apg 14,4.14 eine weiter gefasste Verwendung des Terminus vor. Eine solche ist damit auch bei dem Autor belegt, dem man in der Forschung zumeist eine besonders restriktive Konzeption des Kreises ‚der Apostel‘ zugeschrieben hat.

---

[111] So mit Recht LINDEMANN, Paulus (s. Anm. 26), 61. Vgl. auch BARRETT, Acts I (s. Anm. 107), 671: „It cannot be pure coincidence that from 14.15 to 28.31 Paul is never called an apostle.“

[112] So E. GRÄSSER, Acta-Forschung seit 1960, ThR 41 (1976), 259–296, 280 (jetzt in: DERS., Forschungen zur Apostelgeschichte, WUNT 137, Tübingen 2001, 188–219, 209.

[113] LINDEMANN, Paulus (s. Anm. 26), 62. Weiter ebd.: „und zwar deshalb, weil Lukas hinter diesem Titel gerade keinen gleichsam ‚rechtsverbindlichen‘ Anspruch sieht“.

[114] G. LÜDEMANN, Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987, 165.

[115] So CONZELMANN, Apostelgeschichte (s. Anm. 108), 87; vgl. J. JERVELL, Die Apostelgeschichte, KEK 3, Göttingen 1998, 370.

[116] So LINDEMANN, Paulus (s. Anm. 26), 62; auch zitiert bei LÜDEMANN, Christentum (s. Anm. 114), 165. Dass der Terminus später in der Apostelgeschichte nicht mehr auf Paulus angewandt wird, könnte daran liegen, dass Paulus dann nur noch als einzelner auftritt, Lukas aber von den ἀπόστολοι „stets im Plural“ redet (so LINDEMANN, Paulus [s. Anm. 26], 62).

[117] So JERVELL, Apostelgeschichte (s. Anm. 115), 371.

3.3.3 Sendboten der Gemeinden in den paulinischen Briefen

Ein solcher ‚weiterer' Gebrauch von ἀπόστολος findet sich ebenso bei Paulus selbst, der gelegentlich auch von seinen Mitarbeitern oder anderen Christen als ἀπόστολοι reden kann. Ob er dabei stets „eine strikte Scheidung zwischen einem spezifischen und einem nicht-spezifischen Gebrauch des Begriffes ἀπόστολος" einhält,[118] ist keineswegs ausgemacht.

Die Differenz ist noch relativ klar, wo Paulus ausdrücklich von Beauftragten einer bestimmten Gemeinde bzw. eines Gemeindekreises redet und dabei den Begriff ἀπόστολος ἐκκλησιῶν (2Kor 8,23; vgl. Phil 2,25) prägt. In diesem Sinne erscheint Epaphroditus in Phil 2,25 als ἀπόστολος, d.h. Abgesandten der Gemeinde von Philippi, und in 2Kor 8,23 werden Titus und andere ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν genannt. Dies ist durchaus eine in gewissem Sinne titulare, „das heißt eine festere, ihren Träger kennzeichnende, nicht nur situativ zu verstehende Bezeichnung"[119], insofern ihre Träger immerhin aufgrund eines Wahlaktes (2Kor 8,19; vgl. 1Kor 16,3) mit der jeweiligen Aufgabe betraut und zu dieser autorisiert wurden. Die Autorisation erfolgte durch die Gemeinden und betraf jeweils einen zeitlich begrenzten Auftrag, in 2Kor 8 die Überbringung der Kollekte der paulinischen Gemeinden für Jerusalem, in Phil 2,25–30 die Unterstützung für den in Gefangenschaft befindlichen Paulus. Damit ist zugleich die Differenz zu dem von Paulus selbst reklamierten Apostelamt deutlich: Die ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν sind weder Zeugen des Anfangs noch gemeindegründende Verkündiger. Soweit man dies erkennen kann, besteht ihr Apostolat in einer zeitlich begrenzten und wechselnden Tätigkeit.[120] Auch | darin liegt eine entscheidende Differenz zu dem, wie Paulus sich selbst als Apostel Jesu Christi versteht.[121] Wesentlich ist aber, dass *Paulus* selbst den Begriff ἀπό-

---

[118] Dies wollte ROLOFF, Apostolat (s. Anm. 98), 39, jedoch als „inzwischen allgemein anerkannte Feststellung" voraussetzen. Die strikte Trennung dürfte freilich eher ein dogmatisches Postulat sein.

[119] So OLLROG, Paulus (s. Anm. 98), 80. Freilich ist der Begriff im außerpaulinischen Schrifttum nicht belegt – das Phänomen der Gemeindegesandten und ihre Bezeichnung als ἀπόστολοι begegnen jedoch sehr wohl, vgl. etwa Apk 2,2; Did 11,3–6.

[120] Es ist freilich eine kaum zu begründende Abwertung, wenn ROLOFF, Apostolat (s. Anm. 98), 39, meint, dass die Genannten nur zur „Wahrnehmung äußerer Hilfsaufgaben" herangezogen wurden. Eine Predigttätigkeit der Betreffenden lässt sich jedenfalls nicht ausschließen, sie ist nach 2Kor 8,18 für einen der Beauftragten explizit bezeugt (vgl. HAHN, Apostolat [s. Anm. 98], 56). Für die Einbeziehung missionarischer Predigttätigkeit in den Begriff der ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν argumentiert auch J.P. DICKSON, Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities. The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission, WUNT 2/159, Tübingen 2003, 135–141 und 315–317.

[121] Vgl. zu diesen Stellen OLLROG, Paulus (s. Anm. 98), 79–84.

στολος nicht immer in dem spezifisch-titularen Sinn für die von Christus selbst beauftragten Verkündiger der ersten Zeit verwendet.

3.3.4 Mitarbeiter des Paulus, Missionare und Zeugen der ersten Zeit

Noch schwieriger ist die Unterscheidung von dem spezifisch paulinischen Apostolat an einigen anderen Stellen, an denen Paulus einzelne seiner Mitarbeiter in die Rede von seinem Apostelamt einbezieht, so dass sich die Frage nach einem ‚Apostolat' von Silvanus, Timotheus, Barnabas oder Apollos stellt.

Die älteste derartige Stelle befindet sich im 1. Thessalonicherbrief, den Paulus interessanterweise (noch) nicht unter Voranstellung seines eigenen Aposteltitels eröffnet (1Thess 1,1). Im Präskript werden Silvanus und Timotheus als Mitabsender genannt, und von 1Thess 1,2 an spricht der Autor über weite Strecken des Briefes im Plural. So sehr dieser Plural in einzelnen Aussagen (z.B. 1Thess 3,1) auf Paulus allein zu beziehen ist, so sicher ist doch in anderen Passagen die ganze Gemeinschaft der Evangeliumsboten gemeint, die zur missionarischen Erstverkündigung in Thessaloniki waren und nun auf ihren ‚Eingang' (1Thess 1,9; 2,1) in dieser Stadt zurückblicken. In dieser Passage begegnet auch der Apostelbegriff – chronologisch zum ersten Mal bei Paulus – in 1Thess 2,7: „Wir haben nicht die Ehre von Menschen gesucht ..., obwohl wir in der Lage gewesen wären, gewichtig aufzutreten als Apostel Christi (δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι); wir waren vielmehr euch zugewandt in eurer Mitte!" Zweifellos ist mit der Bezeichnung „Apostel Christi" schon hier ein gewichtiger Autoritätsanspruch verbunden – nur so kann der von Paulus formulierte Kontrast verstanden werden. Gleichwohl existiert kein zwingender Grund, den Plural, der in der ganzen Passage einheitlich gebraucht ist, in dem Sinne zu verstehen, dass Paulus nur von sich selbst redet.[122] Die Mitarbeiter (und Mitabsender) sind hier eingeschlossen,[123] so dass auch die | Wendung „als Apostel Christi" nicht exklusiv auf Paulus allein[124] bezogen werden kann, sondern offenbar in einem weiteren Sinne seine Mitarbeiter Silvanus und Timotheus einschließt.[125] Wenn Silvanus (der mit

[122] Dies meint etwa ROLOFF, Apostolat (s. Anm. 98), 40.

[123] So richtig R. SCHNACKENBURG, Apostel vor und neben Paulus, in: DERS., Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel, München 1971, 338–358, 341.

[124] Gegen ROLOFF, Apostolat (s. Anm. 98), 40; T. HOLTZ, Der erste Brief an die Thessalonicher, EKK 13, Zürich/Neukirchen-Vluyn ^{2}1990, 77f.

[125] Vgl. in diesem Sinn F.F. BRUCE, 1 and 2 Thessalonians, WBC 45, Waco 1982, 31; E. BEST, The First and Second Epistles to the Thessalonians, BNTC, London 1986, 99f.; E.J. RICHARD, First and Second Thessalonians, Sacra Pagina 11, Collegeville 1995, 109f.; auch DICKSON, Mission-Commitment (s. Anm. 120), 91 Anm. 19. Auch in 2Kor 1,19 erläutert Paulus die Verkündigung „durch uns" durch die Wendung „durch mich und

Silas aus Apg 15,22.27 etc. zu identifizieren ist) bereits der Jerusalemer Urgemeinde angehörte, dann ist für ihn „eine Erscheinung des Auferstandenen nicht ausgeschlossen; für Timotheus aber scheidet diese Möglichkeit aus“[126]. Apostel in dem von Paulus (erst später) für sich selbst mit Nachdruck vertretenen Sinne waren beide nicht.[127] Andererseits erscheint die Frage, ob Silvanus und Timotheus faktisch Apostel waren oder nicht, hier als unangemessen, weil sie bereits eine feste Definition dessen voraussetzt, wer Apostel sein kann und wer nicht. Diese terminologischen Klärungen (und ggf. Eingrenzungen) scheinen jedoch erst in einer späteren Phase des paulinischen Wirkens erfolgt zu sein. Beachtenswert ist jedenfalls, dass Paulus an dieser Stelle den Begriff „Apostel Christi“ (noch) in einem so weiten Sinne verwenden kann, dass die Autorität seiner Mitarbeiter in der missionarischen Verkündigung durch diesen Terminus mit bezeichnet sein kann.

Der Sprachgebrauch von 1Thess 2,7 steht bei Paulus nicht allein, sondern wiederholt sich in gewisser Weise auch in späteren Briefen: Wenn Paulus in 1Kor 4,9 schreibt: „Gott hat uns, die Apostel, zu den Letzten gemacht, wie dem Tod Geweihte, ...“, dann dürfte auch dieser Plural „wir Apostel“ nicht einfach ein *pluralis apostolicus* im exklusiven Bezug auf die Person des Paulus selbst sein,[128] sondern – ausgehend von seinen eigenen Erfahrungen – die hier thematisierte Leidensexistenz auf einen größeren Kreis von Verkündigern ausweiten, die sich in den Missionsgebieten müh|ten und von denen man schwerlich voraussetzen kann, dass sie alle noch eine Erscheinung des Auferstandenen hatten.[129] Man wüsste gerne, wen Paulus in 1Kor 4,9 einbezogen wissen will, doch wird dies gerade nicht expliziert. Nach 1Thess 2,7 könnte man an Silvanus und Timotheus denken,[130] die mit ihm auch die Gemeinde in Korinth gegründet haben, auch Barnabas wäre nach 1Kor 9,6 ein ernsthafter Kandidat,[131] und nach

---

Silvanus und Timotheus“. Das spricht entscheidend dafür, dass der Plural auch in 1Thess 2,7 so gemeint sein muss; vgl. SCHNACKENBURG, Apostel (s. Anm. 123), 348.

[126] So SCHNACKENBURG, Apostel (s. Anm.123), 348. Es wäre aber unangemessen, deshalb zu behaupten, dass Paulus den Apostelbegriff in 1Thess 2,7 nur auf Silvanus, nicht aber auf Timotheus bezogen haben könne (so C.A. WANAMAKER, The Epistles to the Thessalonians. A Commentary on the Greek Text, NIGTC, Grand Rapids 1990, 99f.).

[127] Insofern hat HOLTZ, Thessalonicher (s. Anm. 124), 37, sicher recht.

[128] So etwa V. HARNACK, Mission (s. Anm. 21), 334 Anm. 3, der einen „schriftstellerische[n] Plural“ annimmt. Dies könnte sich von V. 8 her nahelegen, wo Paulus ebenfalls im Plural von seiner eigenen Person spricht. Eine spezifische Eingrenzung ist hier offenbar nicht intendiert (gegen H. CONZELMANN, Der erste Brief an die Korinther, KEK 5, Göttingen [11]1969, 107, der hier „deutlich einen abgegrenzten Kreis“ gemeint sehen will).

[129] So mit Recht SCHNACKENBURG, Apostel (s. Anm. 123), 349.

[130] So J. WEISS, Der erste Korintherbrief, KEK 5, Göttingen [9]1910, 108f.

[131] S. dazu M. ÖHLER, Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte, WUNT 156, Tübingen 2003, 13ff.; vgl. auch C. WOLFF, Der erste

1Kor 4,6 könnte im vorliegenden Zusammenhang vor allem auch Apollos mitgemeint sein,[132] der ja in der ganzen Argumentation in 1Kor 3–4 eine wichtige Rolle spielt und von Paulus gerade nicht als Gegner, sondern als selbständiger Verkündiger mit brüderlich-‚kollegialem' Respekt behandelt wird.[133] Aber die Stelle bleibt im Blick auf eine genaue Identifikation undeutlich, und man wird auch hier „das Gewicht des Apostelbegriffs ... nicht zu hoch bewerten dürfen, als gehe es um einen fest definierten Kreis ...; gemeint sind einfach diejenigen, auf die das im Folgenden Gesagte zutrifft"[134].

In einer ebenfalls nicht ganz eindeutigen Weise redet Paulus in 1Kor 9,5 von den „übrigen Aposteln" – eine Bezeichnung, an die er interessanterweise in Form einer Aufzählung „die Brüder des Herrn" und Kephas (!) anhängt. Diese Wendung wird man weder dahingehend auswerten können, dass Paulus die leiblichen Brüder Jesu unter die Apostel rechnet[135] – was allein für Jakobus sicher anzunehmen ist, für den eine Erscheinung des Auferstandenen bezeugt ist (1Kor 15,5; vgl. Gal 1,9; 2,9) –, noch in dem Sinne, dass er Petrus/Kephas von den Aposteln unterscheiden wollte (vgl. Gal 1,18f.). Petrus wird hier vermutlich deshalb „hervorgehoben, weil er in Korinth eine besondere Rolle spielte"[136] und weil sein Beispiel, die missionarische Reisetätigkeit in Begleitung seiner Ehefrau, für Paulus hier besonders gut brauchbar war. Der Sprachgebrauch ist aber nicht ganz präzise. Der in V. 6 mit Paulus zusammengeschlossene Barnabas scheint bei | der Rede von den „übrigen Aposteln" jedenfalls schon mit im Blick zu sein.[137] Die Passage zeigt jedoch ebenfalls, dass Paulus bei dem Begriff ‚die Apostel' nicht immer (wie in 1Kor 15,7b) an eine feste, abgeschlossene Gruppe gedacht haben muss. Vielmehr dürfte der Terminus hier ebenso wie in 1Kor 4,6 im weiteren Sinne von „Missionare[n] im hellenistischen Missionsgebiet"[138] gebraucht sein.

Brief des Paulus an die Korinther, ThHK 7, Berlin 1996, 192: „In Korinth hat man schwerlich den Apostolat des Barnabas bestritten."

[132] So A. LINDEMANN, Der erste Korintherbrief, HNT 9/1, Tübingen 2000, 106. Vgl. auch G.D. FEE, The First Epistle to the Corinthians, NICNT, Grand Rapids 1987, 174 Anm. 47: „In this context, it must include Apollos as well as Peter".

[133] LINDEMANN, Korintherbrief (s. Anm. 132), 106; D.W. KUCK, Judgment and Community Conflict. Paul's Use of Apocalyptic Judgment Language in 1Corinthians 3:5 - 4:5, NT.S 66, Leiden 1992, 212; ebd. Anm. 322: „The ‚we' in 4:9 includes at least Apollos."

[134] So LINDEMANN, Korintherbrief (s. Anm. 132) , 106.

[135] In 1Kor 9,1–17 geht es nicht eigentlich um *Apostel*rechte. Vgl. ROLOFF, Apostolat (s. Anm. 98), 62.

[136] So mit Recht LINDEMANN, Korintherbrief (s. Anm. 132), 203; WOLFF, Korinther (s. Anm. 131), 191.

[137] Zum Apostolat des Barnabas s. ÖHLER, Barnabas (s. Anm. 131), 10ff.

[138] SCHNACKENBURG, Apostel (s. Anm. 123), 350.

Auch in der Charismenliste 1Kor 12,28 redet Paulus in einem Plural, der vermutlich nicht zu schnell eingeengt werden darf, von „Aposteln, Propheten und Lehrern". Alle drei Funktionen sind (anders als in Eph 4,11f.) konkret auf die angeschriebene Gemeinde zu beziehen,[139] so dass offen bleibt, wer mit den „Aposteln" gemeint ist. Vielleicht übernimmt Paulus diese Aufzählung aus einem ihm vorgegebenen Sprachgebrauch,[140] aber es stellt sich doch die Frage, welche Personen er mit dieser Bezeichnung verbunden wissen wollte. Natürlich sind Paulus und ggf. Petrus hier mit im Blick als Apostel, die in Korinth gewirkt haben, aber „es dürfte zumindest nicht prinzipiell ausgeschlossen sein, daß ähnlich wie von Antiochia auch von Korinth ‚Gemeindeapostel' ausgesandt worden sein könnten"[141] – wäre dies der Fall, dann wären solche Sendboten auch hier in den Plural ἀπόστολοι eingeschlossen.[142]

Besonders interessant ist der Sachverhalt in Röm 16,7, wo die römischen Judenchristen Andronikus und Junia[143] – möglicherweise ein Ehepaar – mit ganz besonderen Ehrentiteln genannt werden: Sie sind „herausragend unter den Aposteln" (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις)[144] und noch vor

---

[139] So LINDEMANN, Korintherbrief (s. Anm. 132), 277.

[140] So SCHNACKENBURG, Apostel (s. Anm. 98), 354.

[141] So LINDEMANN, Korintherbrief (s. Anm. 132), 277.

[142] Vgl. auch SCHNACKENBURG, Apostel (s. Anm. 98), 354: „Die Apostel aber sind nach den anderen Vergleichsstellen, die hier in Frage kommen ..., wandernde Missionare gewesen."

[143] Auch wenn formal der unakzentuierte Text IOYNIAN als Ἰουνιᾶν (von maskulin Junias) und als Ἰουνίαν (von feminin Junia) aufgelöst werden könnte, ist recht sicher die feminine Namensform zu lesen, nicht das maskuline Junias, für das es in der ganzen Antike, im Osten und im Westen, keine Belege gibt, während Junia als Frauenname häufig ist. S. dazu LAMPE, Christen (s. Anm. 43), 137 Anm. 40 und 139; DERS., Iunia/Iunias: Sklavenherkunft im Kreise der vorpaulinischen Apostel (Röm 16,7), ZNW 76 (1985), 132–134; wesentlich für die neuere Diskussion war B. BROOTEN, „Junia ... Outstanding among the Apostles" (Romans 16:7), in: L. Swidler/A. Swidler (Hg.), Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration, New York, 1977, 141–144. In diesem Sinne wurde Junia auch von allen Kirchenvätern als Frau angesehen, erst in mittelalterlichen Handschriften (ab dem 9. Jh. mit Akzenten versehen) und dann aufgrund der Bibelübersetzung von Martin Luther, der hier Faber Stapulensis folgte, wurde die genannte Person als Mann aufgefasst. Vgl. unter den neueren Kommentatoren U. WILCKENS, Der Brief an die Römer III. Röm 12–16, EKK 6/3, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1982, 135; J.A. FITZMYER, Romans. A New Translation With Introduction and Commentary, AncB 33, New York 1993, 737f.; K. HAACKER, Der Brief des Paulus an die Römer, ThHK 6, Leipzig 1999, 320f.

[144] Diese Interpretation ist zuletzt wieder bestritten worden von M.H. BURER/D.B. WALLACE, Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7, NTS 47 (2001), 76–91, die die fragliche Wendung ἐπίσημος ἐν ... aufgrund sprachlicher Vergleichsmaterialien gegen den weitgehenden Konsens übersetzen mit: „well known to the apostles" (90). Man kann allerdings fragen, welchen Sinn eine solche Bemerkung in Röm 16 haben sollte.

Pau|lus Christen geworden. Die beiden sind also Glaubende der ersten Zeit, die wohl von Palästina aus missionarisch tätig geworden sind, mit Paulus zusammengearbeitet haben und nun in Rom zu finden sind. Wenn sie hier unter die „Apostel" gezählt werden, dann geschieht dies nicht nur im Sinne von Gemeindeboten oder Missionaren in den hellenistischen Missionsgebieten, sondern in einem durchaus spezifischeren Sinn: Sie sind vor Paulus Christen geworden, d.h. sie gehören zu den Gestalten der ersten Zeit, sehr wahrscheinlich der Jerusalemer Urgemeinde bzw. – ausweislich der griechischen Namen – ihres griechischsprachigen Zweiges, der ‚Hellenisten'. Dass sie eine Erscheinung des Auferstandenen erfahren hätten, wird hier nicht explizit gesagt, aber die Aussage über sie erfolgt ja ohnehin ganz *en passant*. Lediglich durch eine Grußliste erfahren wir von diesen offenbar hochgeschätzten Zeugen der ersten Zeit.[145] Die Tatsache, dass sie bereits vor Paulus zur Gemeinde gehörten, lässt es jedoch nicht unwahrscheinlich erscheinen, dass sie selbst noch Zeugen des Auferstandenen waren und deshalb apostolisches Ansehen genossen. Dann wäre in ihrem Falle eines der zentralen Kriterien, die Paulus für seinen eigenen Apostolat in Anspruch nimmt, die Osterzeugenschaft, bei ihnen erfüllt.

Der Überblick zeigt jedenfalls, dass Paulus – ungeachtet des mit seinem eigenen Apostolat verbundenen spezifischen Anspruchs – von ‚(den) Aposteln' in unterschiedlichem, z.T. weiterem Sinn reden kann: Nicht nur einzelne seiner Mitarbeiter wie Barnabas oder Silvanus, sondern auch andere Missionare können gelegentlich mit diesem Begriff bezeichnet werden. Die Frage, wer von den Genannten (und wie viele Personen darüber hinaus) ‚zu Recht' mit diesem Begriff bezeichnet werden kann, wer tatsächlich Apostel war und wer nicht, diese Frage lässt sich kaum eindeutig beantworten, weil die ‚Definitionshoheit' dafür nicht bei Paulus allein lag und er selbst den Terminus auch nicht immer völlig einheitlich verwendet. Möglicherweise übernimmt er an manchen Stellen einen Sprachgebrauch, wie er in seinen Missionsgemeinden gebräuchlich war, während er an anderen Stellen – vor allem im Blick auf sich selbst und in Auseinandersetzung mit bestimmten Gegnern – für den ‚Apostolat' hohe Anforderungen formuliert. In jedem Falle aber lässt sich der Kreis der von ihm als ‚Apostel' anerkannten Personen nicht streng begrenzen. Er reicht über die Zwölf[146] hinaus und schließt andere Zeugen des Anfangs wie den Herren|bruder Jakobus (Gal 1,19), das Ehepaar Andronikus und Junia, aber vermutlich auch Barnabas und evtl. Silvanus ein. Besonders bemerkens-

[145] Auch dies sollte davor warnen, den Kreis – auch derer, deren ‚apostolischen Dienst' Paulus anerkannt hat – zu eng zu ziehen.

[146] Vgl. 1Kor 15,5. Zum Problem des ‚Zwölferkreises' bei Paulus s.u. Abschnitt 3.4.1 und 4.4.

wert ist, dass der Titel zumindest an einer Stelle explizit auch für eine Frau gebraucht wird.

Die Beobachtungen deuten darauf hin, dass die Kriterien für ‚Apostel' nicht von Anfang an und nicht überall gleichermaßen fixiert waren. Im Wirken des Paulus liegt hier offenbar ein „Übergangsstadium" vor,[147] und die paulinischen Konflikte und Briefe haben wohl maßgeblich dazu beizutragen, die Terminologie – jedenfalls für Paulus – weiter zu klären.

3.4 Näherbestimmungen des Apostelbegriffs und Kriterien des Apostelamtes

Erträge dieser in den Konflikten der paulinischen Mission erfolgten Klärung bieten andere Stellen aus den paulinischen Briefen, in denen der Apostel selbst im Blick auf sein eigenes Apostelamt einen außerordentlich hohen, ja z.T. geradezu exklusiven Anspruch erhebt. Aus ihnen lassen sich wesentliche Aspekte des von Paulus entwickelten Verständnisses des Christusapostolats benennen. Eine andere, davon wohl unabhängige Näherbestimmung des Kreises und der Funktion der Apostel liegt bekanntlich im lukanischen Werk vor. Diesen beiden Bestimmungen des ‚spezifischen' Apostelbegriffs, ihren Differenzen und Konvergenzen, müssen wir uns jetzt zuwenden.

3.4.1 Das paulinische Verständnis des Apostolats

Aufschlussreich für das paulinische Verständnis seines Apostolats ist zunächst ein Blick auf die Verwendung der Bezeichnung in den Präskripten seiner Briefe. Hier stellt sich der Apostel mehrfach dezidiert als ἀπόστολος vor und verbindet mit diesem Titel eine Reihe grundlegender Aspekte seines Apostolatsverständnisses. Allein für dieses Apostolatsverständnis gebraucht Paulus auch das Abstraktnomen ἀποστολή (Röm 1,5; 1Kor 9,2; Gal 2,8)[148]. |

Die Selbstvorstellung als ἀπόστολος fehlt in den authentischen Briefen nur im 1. Thessalonicherbrief, dem ältesten paulinischen Selbstzeugnis, und dann im Philipper- und im

[147] So SCHNACKENBURG, Apostel (s. Anm. 98), 355. Ebd.: „Im hellenistischen Missionsgebiet könnten für die Apostel noch keine eindeutigen Kriterien bestanden haben, anders vielleicht in Jerusalem. In Apg 21,8 nennt Lukas den missionierenden Philippus nur einen ‚Evangelisten', der im paulinischen Missionsgebiet wohl als ‚Apostel' anerkannt worden wäre." Zur Person des Evangelisten Philippus s. ausführlich A. VON DOBBELER, Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze, TANZ 30, Tübingen 2000, dort zum Verhältnis des Apostels Philippus zum Evangelisten Philippus S. 298–303.

[148] Vgl. noch bei Lukas Apg 1,25. Bei Paulus ist dieser Terminus stets eindeutig „auf das technisch gefasste, ausgeübte Amt des ἀπόστολος Jesu" bezogen (RENGSTORF, Art. ἀποστέλλω [s. Anm. 72], 447).

Philemonbrief. Warum fehlt der Titel im Eingang dieser Schreiben (obwohl er im Verlauf derselben, z.B. in 1Thess 2,7 und Phil 2,25 dann doch in unspezifischer Weise gebraucht werden kann)? Ein immer wieder genannter Grund ist, dass Paulus in diesen Schreiben Mitverfasser nennt, die für ihn nicht gleichermaßen als Apostel gelten können, in 1Thess 1,1 Silvanus und Timotheus, in Phil 1,1 und Philem 1 nur Timotheus. Freilich kann er in anderen Präskripten sich selbst als „Apostel" von anderen Mitabsendern wie Sosthenes, dem „Bruder" (1Kor 1,1) oder Timotheus, dem „Bruder" (2Kor 1,1) absetzen. Für den 1. Thessalonicherbrief ist ohnehin anzunehmen, dass Paulus auch seine als Mitabsender genannten Mitarbeiter in die pluralischen Formulierungen und damit auch in den 1Thess 2,7 gebrauchten Apostelbegriff einbezieht, so dass diese Erklärung für den ältesten Paulusbrief nicht naheliegt. Eher könnte man annehmen, dass Paulus deshalb, weil „sein Verhältnis zu den Lesern ... ungetrübt" war, in diesem Schreiben „keine Ursache [hatte], seine apostolische Autorität zu betonen"[149]. Im Blick auf den Philipper- und auch den Philemonbrief legt sich ebenfalls der Gedanke nahe, dass Paulus hier der von ihm besonders geschätzten Gemeinde in Philippi wie auch – aus gegebenem Anlass – Philemon und seiner Hausgemeinde in besonders freundschaftlichem Ton schreiben wollte und aus diesem Grund auf den autoritativen Aposteltitel verzichtete.[150] Dies wird umgekehrt durch die Beobachtung bestätigt, dass die Berufung auf den Aposteltitel dort besonders schroff erfolgt, wo faktische Konflikte um den paulinischen Apostolat oder das von ihm vertretene Evangelium – wie im Galater- und im 2. Korintherbrief – im Raum stehen oder – wie beim Römerbrief – im Hintergrund der Abfassung vermutet werden können. Dies würde die These bestätigen, dass die paulinische Berufung auf den Aposteltitel – und die präzise Herausarbeitung seiner Implikationen und damit der Kriterien des Apostolats – ein Ergebnis der Konflikte um die Person des Paulus und sein Amt sind.

In den Präskripten der Korintherbriefe, des Galater- und des Römerbriefs begegnet der Titel ἀπόστολος mit unterschiedlichen, die autoritative Stellung seines Apostolats akzentuierenden Attributen. Er ist „berufener" Apostel (1Kor 1,1; Röm 1,1), und zwar „durch Gottes Willen" (1Kor 1,1; 2Kor 1,1), „ausgesondert zur Verkündigung des Evangeliums Gottes" (Röm 1,1). Damit wird der Ursprung seines Apostolats in einer spezifischen Berufung, seine Begründung im Willen Gottes (und damit seine göttliche Legitimation) und seine spezifische Ausrichtung auf den Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums pointiert hervorgehoben. Im Galaterbrief, wo dieses Evangelium in besonderer Weise strittig ist, wird die gött|liche Berufung und die damit verbundene Unabhängigkeit von jeder menschlichen Instanz noch schärfer herausgestellt: Paulus tritt hier als „Apostel nicht von Menschen noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater" (Gal 1,1) auf. Mit diesen Verweisen auf seine Beru-

---

[149] A. OEPKE, Die Briefe an die Thessalonicher, in: H.W. BEYER, Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, NTD 8, Göttingen [12]1971, 157–187 (160).

[150] Vgl. zum Philipperbrief die Überlegungen bei N. WALTER, Der Brief an die Philipper, in: N. WALTER/E. REINMUTH/P. LAMPE, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon, NTD 8/2, Göttingen 1998, 11–101, 32, der vermutet, dass Paulus die Einheit mit Timotheus betonen wollte, ohne sich in der ‚Stellung' von diesem distanzieren zu müssen.

fung durch Gott bzw. den auferstandenen Christus und damit auf seine göttliche Autorisierung sowie auf seinen besonderen Auftrag hebt sich Paulus von allen anderen Verkündigern ab. Dieses Verständnis seines Apostolats scheint weit über das hinaus zu gehen, was von irgendwelchen ‚Gemeindeaposteln' oder Wandermissionaren gesagt werden könnte.

Deshalb ist das hier zur Sprache gebrachte Verständnis seines apostolischen Auftrags mit jenen Stellen in Beziehung zu bringen, an denen Paulus über die anderen Apostel spricht, über diejenigen, die vor ihm Apostel waren (Gal 1,17): mit dem ‚autobiographischen Abschnitt' Gal 1–2 und mit der Liste der Osterzeugen in 1Kor 15,1–11.

Aus Gal 1,17 und 1Kor 15,5ff. geht zunächst hervor, dass Paulus andere ‚vor ihm' berufene Apostel als solche akzeptierte, wobei er den Kreis dieser Personen in erster Linie in Jerusalem lokalisiert.[151] Namentlich genannt sind Kephas (Gal 1,18; 2,9; 1Kor 15,5), der Herrenbruder Jakobus (Gal 1,19; 1Kor 15,7) und dann in Gal 2,9 noch der Zebedaide Johannes. Andere Glieder des Zwölferkreises werden nicht erwähnt; hingegen scheint der Herrenbruder, der nicht zu diesem Kreis gehörte, als Apostel anerkannt zu sein, wenn Paulus in Gal 1,19 formuliert: „einen anderen der Apostel sah ich nicht, außer Jakobus, den Herrenbruder".

Diese Formulierung legt den Schluss nahe, dass der Kreis der in diesem Sinne als Apostel bezeichneten Personen, der Missionare der ersten Stunde, für Paulus im Grunde abgeschlossen und „prinzipiell nicht mehr erweiterbar" war.[152] Dies zeigt auch die von Paulus angeführte Zeugenreihe in 1Kor 15,5–8: Nach dieser Liste ist der Auferstandene erst Kephas und dann den Zwölfen erschienen, dann den 500 Brüdern, dann Jakobus, dann „allen" Aposteln und schließlich Paulus, als dem letzten unmittelbaren Osterzeugen. In dieser Aufstellung gibt Paulus eine chronologisch strukturierte Abfolge der österlichen Erscheinungen. An deren Ende stehen „alle Apostel" und dann Paulus selbst als der letzte nach seinem eigenen Anspruch unmittelbare Osterzeuge. Damit ist einerseits „die faktische Abgeschlossenheit und Unwiederholbarkeit der österlichen Erscheinungen" verdeutlicht, andererseits auch „die eschatologische Qualität seines | Apostolats"[153]. Umgekehrt wird deutlich, dass Verkündiger, die nach Paulus

[151] Die Verbindung mit Jerusalem ist auch in Röm 16,7 für Andronikus und Junia als συγγενεῖς des Paulus wahrscheinlich. S. dazu oben Abschnitt 3.3.4.

[152] So B. HEININGER, Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie, HBS 9, Freiburg 1996, 192. Dies gilt zumindest für die im Galaterbrief vorliegende Reflexionsstufe. Ob Paulus zu der Zeit, über die er im Galaterbrief spricht, d.h. in den Jahren nach seiner Berufung, bereits so präzise Kriterien des Apostolats hatte, ist unsicher und eher fraglich.

[153] So W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther IV. 1Kor 15,1–16,24, EKK 7/4, Zürich/Neukirchen-Vluyn 2001, 62. Ebd.: „Das verleiht dem apostolischen Zeugnis seinen einzigartigen und unüberholbaren Wahrheitsvorsprung."

zum christlichen Glauben kamen, nicht mehr als unmittelbare Osterzeugen gelten konnten. Ihr Zeugnis bleibt gegenüber dem paulinischen defizient, selbst wenn sie sich ihrerseits auf visionäre Erfahrungen oder Begegnungen mit dem Erhöhten berufen mochten.[154] Hingegen lässt sich die Berufungserfahrung des Paulus nach seinem eigenen Anspruch nicht in die Kategorie irgendwelcher Visionen, Ekstasen oder Himmelsreisen einordnen, selbst wenn er zu ihrer Beschreibung unter anderem auch auf visionäre Sprachmuster zurückgreift (1Kor 9,1; 15,8; Gal 1,15f.; 2Kor 4,6)[155]. Er unterscheidet dieses grundlegende Widerfahrnis konsequent von allen anderen visionären oder ekstatischen Erfahrungen – die er ebenfalls kennt (2Kor 12,1ff.) – weil sich in ihr die Offenbarung Christi als des Erhöhten, die grundlegende Neuausrichtung seiner eigenen Person und die Konstitution seiner eigenen Sendung ereignete, die er auf dieser Grundlage mit der Sendung der Apostel vor ihm parallelisiert.[156]

Die Zeugenliste in 1Kor 15 nennt interessanterweise zuerst „die Zwölf" und erst an einer späteren Stelle „alle Apostel". Dies lässt noch erkennen, dass für Paulus– aber nicht nur für ihn – die Zahl der von Christus selbst beauftragten Apostel nicht mit den Zwölfen identisch war, sondern dass Paulus außer ihm selbst noch weitere Zeugen der ersten Zeit zum Kreis der vom Auferstandenen selbst beauftragten Apostel zählen konnte. Damit wird deutlich, dass der Zwölferkreis für ihn nicht die herausragende Bedeutung besaß, die ihm etwa von Lukas – und vermutlich zuvor bereits in der Jerusalemischen Gemeindetradition – beigemessen wurde.[157] Zwar |

[154] Dies wird in der Auseinandersetzung mit den ‚Überaposteln' in 2Kor 11f. deutlich; s. dazu grundlegend U. HECKEL, Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2. Kor 10–13, WUNT 2/56, Tübingen 1993.

[155] Vgl. dazu HEININGER, Paulus (s. Anm. 152), 209f. Problematischer ist m.E. die Einordnung dieser Phänomene paulinischer Religiosität in ein – seinerseits wieder zu präzisierendes – Paradigma der Mystik bei H.-C. MEIER, Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament, TANZ 26, Tübingen 1998. Der theologisch grundlegende Charakter der Berufungserfahrung für die paulinische Botschaft – ungeachtet der Möglichkeit späterer sprachlicher Explikation – ist m.E. nach wie vor treffend von C. DIETZFELBINGER, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, WMANT 58, Neukirchen-Vluyn ^{2}1989, herausgestellt.

[156] Vielleicht signalisiert die Charakterisierung der paulinischen Zeugenschaft als ‚Fehlgeburt' (ἔκτρωμα), die an dieser Stelle kaum ein Schimpfwort oder eine abwertende Bezeichnung von irgendwelchen Gegnern sein kann, dass Paulus um die – auch im Vergleich mit den ‚Aposteln vor ihm' auffällige – Andersartigkeit seiner eigenen Osterzeugenschaft wusste (vgl. SCHRAGE, Korinther IV [s. Anm. 153], 63–65).

[157] Dabei ist es nicht entscheidend, wie das in 1Kor 15,3ff. zugrundeliegende Traditionsstück rekonstruiert wird. Auch wenn nicht nur die Erscheinung des Auferstandenen vor Kephas, sondern auch die vor den Zwölfen zur übernommenen Tradition gehörte, muss man fragen, warum Paulus sich genötigt sah, dann noch einmal das Glied „alle Apostel" hinzuzusetzen. In jedem Falle wird deutlich, dass Paulus „alle Apostel" nicht in

können nicht alle Zeugen des Auferstandenen als Apostel bezeichnet werden – für die „fünfhundert Brüder“ (1Kor 15,6) gilt dies z.B. nicht –, aber alle Apostel sind Zeugen des Auferstandenen[158] – wie Paulus selbst.

Konstitutiv für den Apostolat „aller“ Apostel wie auch des Paulus ist im Sinne des Paulus also die *Osterzeugenschaft*, die personale Begegnung mit dem Auferstandenen. Wenn er sich selbst nach 1Kor 15,8 als den letzten aller unmittelbaren Osterzeugen ansieht, dann können später Hinzugekommene prinzipiell nicht mehr in dem hier gemeinten engeren Sinne Apostel sein. Und wenn auch die in 1Kor 15,6 genannten 500 nicht zu diesem Kreis gezählt werden, dann bedeutet dies, dass weitere Voraussetzungen hinzukommen mussten, wenn die Osterzeugenschaft zum Apostolat führen sollte: Sie musste in eine *Sendung* münden, die ihrerseits auf Christus selbst, nicht auf eine gemeindliche Instanz zurückgeht. In dieser Sendung geht es inhaltlich um die Ausbreitung der Christusbotschaft, des *Evangeliums* (vgl. Röm 1,1 etc.), das von den Osterzeugen grundlegend und nach paulinischer Überzeugung auch *einhellig* verkündigt wurde (1Kor 15,11). Der Kreis der Apostel im engeren Sinne ist für Paulus also wohl der Kreis derjenigen Zeugen des Auferstandenen, die „zuerst mit der nachösterlich-missionarischen Verkündigung, wahrscheinlich in Jerusalem, begannen“[159].

Aufgrund seiner eigenen Osterzeugenschaft reiht sich Paulus ebenfalls in die Gemeinschaft dieser Zeugen des Anfanges ein. Dabei unterscheidet er sein Zeugenamt nicht wesentlich von dem der anderen, die vor ihm Apostel wurden (Gal 1,17)[160]. Er übernimmt vielmehr mit dem Apostelbegriff eine schon vorgegebene, wenngleich wohl noch nicht völlig geklärte Kategorie. Zu einer präziseren Formulierung der Kriterien des Apostolats kam es bei Paulus wohl erst dort, wo er seinen eigenen Dienst und dessen Legitimität in Frage gestellt sehen musste bzw. wo andere Verkündiger mit einer qualitativ anderen Verkündigung oder in konkurrierender Absicht

---

den Zwölfen repräsentiert sah. D.h. aber auch, dass nach der paulinischen Konzeption die Gesamtheit der Apostel nicht in den Zwölfen zuzüglich Paulus erfasst sein kann.

[158] Vgl. SCHRAGE, Korinther IV (s. Anm. 153), 60.

[159] So J. BLANK, Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung, StANT 18, München 1968, 169.

[160] Der einzige Unterschied zwischen Paulus und den anderen, der nach dem Apostelkonvent benannt wird, ist die Tatsache, dass sich Paulus zu den Heiden gesandt wusste, während der Dienst des Petrus den Beschnittenen gelten sollte (Gal 2,7ff.). In allen anderen Kennzeichen seines Apostolats wie der Osterzeugenschaft, der Beauftragung durch Christus und der Zeugenschaft für das eine Evangelium hebt sich Paulus nicht von anderen Aposteln Jesu Christi ab.

seinem eigenen Wirken entgegentraten, in den sogenannten ‚Kampfbriefen', dem Galaterbrief und dem Zweiten Korintherbrief.[161]

Dabei geht es ihm im *Galaterbrief* um die Betonung der Unmittelbar-| keit seines apostolischen Dienstes. Paulus ist „Apostel nicht von Menschen und nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater" (Gal 1,1). Damit beansprucht er nicht nur, dass ihm der wesentliche Inhalt seines Evangeliums im Zusammenhang seiner Berufung durch Christus selbst erschlossen wurde (Gal 1,11f. 16f.), sondern auch, dass er in der Ausführung seines Dienstes von keiner menschlichen Instanz, auch nicht von einem Jerusalemer Gremium abhängig ist. Er ist gerade kein ‚Gemeindeapostel'[162].

Etwas anders ist der Sachverhalt im *zweiten Korintherbrief*,[163] wo andere Verkündiger sich durch Empfehlungsschreiben (2Kor 3,1; 10,12) und den Hinweis auf ihre judenchristliche Abkunft (2Kor 11,22) Eingang verschafft und durch den Erweis rhetorischer (2Kor 10,10;11,6) und pneumatischer Fähigkeiten (2Kor 12,1.12) gegenüber Paulus hervorgetan hatten. Diese verstanden sich wohl in einem weiteren Sinne selbst als Apostel (2Kor 11,13), als Boten einer sie legitimierenden gemeindlichen Instanz oder als vom Geist autorisierte Apostel und natürlich auch als Diener Christi (vgl. 2Kor 11,23). So besteht letztlich eine Konkurrenz zweier

---

[161] Dafür spricht die Beobachtung, dass Paulus den Titel im frühesten erhaltenen Brief, dem 1Thess einerseits pluralisch und damit eher unspezifisch gebraucht (1Thess 2,7), andererseits gerade nicht in der Formulierung des Präskripts verwendet, wo der Titel ab dem Gal und dem 1Kor zur Kennzeichnung der spezifischen ‚apostolischen' Autorität des Absenders begegnet.

[162] Andererseits zeigt sich gerade dort, wo Paulus „eine präzise Abgrenzung vornimmt, die Zusammengehörigkeit seines Apostelbegriffs mit dem der Jerusalemer Apostel vor ihm" (HAHN, Apostolat [s. Anm. 98], 59). Und letztlich argumentiert er gerade auch damit, dass die Jerusalemer seine eigene Sendung zu den Heiden und damit sein gesetzesfreies Evangelium anerkannt haben (Gal 2,7–10) – freilich nicht im Sinne eines ‚kirchenleitenden Gremiums', sondern als Mitapostel und Brüder, mit denen Paulus die Einheit wahren will. Ob alle Jerusalemer umgekehrt auch seinen Dienst als ‚apostolisch' akzeptierten, bleibt freilich unsicher.

[163] Trotz – oder gerade wegen – der vielfältigen Versuche einer literarkritischen Dekomposition des 2. Korintherbriefes (zuletzt mit Hilfe von kommunikationstheoretischen Reflexionen E.-M. BECKER, Schreiben und Verstehen. Paulinische Briefhermeneutik im Zweiten Korintherbrief, NET 4, Tübingen 2002) interpretiere ich das Schreiben hier in seinem überlieferten Zusammenhang. Keiner der bisherigen Vorschläge vermochte m.E. zwingend zu zeigen, dass die vorliegende Textfassung unmöglich ist, so dass allein eine Textteilung die Probleme zu lösen vermag. Vgl. zu den Problemen SCHNELLE, Einleitung (s. Anm. 59), 91–93.97–106. Vgl. auch HECKEL, Kraft (s. Anm. 154), 327: „Der Wechsel zwischen dem versöhnlichen und dem drohenden Tonfall läßt sich ... schwer als literarkritisches Argument gegen die Einheitlichkeit des 2. Kor veranschlagen, da auch der emotional aufgewühlte Paulus sich in Kapitel 10–13 zu einem stringenten Argumentationsaufbau fähig erweist".

‚apostolischer‘ Ansprüche, wobei sich die Kriterien, die diesen Anspruch begründen, teilweise widersprechen. Die Gegner haben sich wohl konkurrierend neben, ja über den Apostolat des Paulus gestellt und dessen Legitimität und Autorität als Apostel in Zweifel gezogen – etwa aufgrund fehlender pneumatischer Krafterweise oder auch aufgrund des ‚Geburtsfehlers‘, dass Paulus kein Jünger des irdischen Jesus gewesen war. Damit ist Paulus in einer existentiellen Dimension zum Kampf herausgefordert, und es ist aufschlussreich zu beobachten, wie er diesen Kampf führt. |

Den ‚apostolischen‘ Anspruch dieser Konkurrenten konnte er wohl schon deshalb nicht anerkennen, weil sie selbst nicht Verkündiger der ersten Zeit und Zeugen des Auferstandenen, sondern ‚nur‘ Gemeindeboten waren. Aber er verweist gegenüber dem Selbstruhm der ‚Überapostel‘ interessanterweise nicht auf seine eigene Osterzeugenschaft oder andere formale Kriterien. Dem Anspruch pneumatischer Kräfte lässt sich – damals wie heute – nur schwer durch formal-institutionelle Argumente begegnen. Und auf einen Wettstreit pneumatischer Erfahrungen will sich Paulus nicht einlassen, weil der Selbstruhm töricht (2Kor 11,17), ja ‚fleischlich‘ (2Kor 11,18)[164] und zudem der klaren Weisung der Schrift zuwider ist.[165] Nur ironisch, eben in ‚Narrheit‘ betritt er dieses Feld des Rühmens (vgl. 2Kor 11,16ff.; 12,1ff.). Entscheidend sind letztlich andere Aspekte: Das selbstgefällige Auftreten (2Kor 10,12) der Gegner und ihr dem Kriterium der Schrift entgegenstehender Selbstruhm stellen sie letztlich ins Unrecht, erweisen sie als eigennützige Verführer (2Kor 11,3), falsche Apostel (2Kor 11,13) und Satansdiener (2Kor 11,14f.), da ihr Werk die Gemeinde zerstört.

Der Grund für diese scharfe Polemik ist aber nicht allein in der Konkurrenzsituation zu suchen. Paulus argumentiert hier wohlgemerkt nicht mehr mit formalen Gesichtspunkten, mit seiner Osterzeugenschaft, seiner Sendung durch Christus oder gar seiner Anerkennung durch irgendwelche kirchlichen Instanzen, sondern mit inhaltlichen, aus der Schrift bzw. dem Wesen des kreuzestheologisch verstandenen Evangeliums abgeleiteten Kriterien. Im Streit zwischen den verschiedenen legitimierenden Instanzen konnte nur die sachliche Norm, der Bezug auf das Christusevangelium entscheiden, das für Paulus selbst von Anfang an gesetzt war.

[164] Die Wendung κατὰ σάρκα steht hier dezidiert dem κατὰ κύριον gegenüber – d.h. sie steht in einem grundlegenden Gegensatz zu dem Willen ‚des Herrn‘ (vgl. HECKEL, Kraft [s. Anm. 154], 198f.).

[165] Paulus zitiert diese Weisung aus Jer 9,22f. in 1Kor 1,31 und in 2Kor 10,17. Konsequenz des kreuzestheologisch entfalteten Gotteshandelns ist gerade, dass „kein Mensch sich vor Gott rühmen kann“ (1Kor 1,29). Vgl. dazu HECKEL, Kraft (s. Anm. 154), 172ff.; sowie zu 2Kor 10–13 DERS., Jer 9,22f. als Schlüssel für 2Kor 10–13, in: M. Hengel/H. Löhr (Hg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum, WUNT 73, Tübingen 1994, 206–225.

Es zeigt sich also, dass Paulus in den Auseinandersetzungen um das von ihm verkündigte Evangelium auch das Profil seines Apostolatsverständnisses noch einmal entscheidend geschärft hat. Er hatte den Terminus ja zunächst übernommen, in einer gewissen Bandbreite der Verwendung, die von den ‚Aposteln Christi', den Missionaren der allerersten Zeit bis zu den Sendboten einer bestimmten Gemeinde reichen konnte. Und in seiner Frühzeit dürfte Paulus selbst wohl beide Verwendungsweisen nicht nur gekannt, sondern auch selbst noch nicht ganz trennscharf verwendet haben. Er war ja selbst eine gewisse Zeit als antiochenischer Gemeindemis|sionar zusammen mit dem älteren Barnabas – quasi als dessen ‚Juniorpartner' – unterwegs, während er sich aufgrund seiner Christophanie noch als den letzten Osterzeugen in die Reihe der von Christus selbst berufenen Apostel zählte.

Die Kriterien dieses Apostolats – die Osterzeugenschaft, die Berufung durch Christus und die Beauftragung zur ‚grund-legenden' Evangeliumsverkündigung – legitimierten seine Sendung. Doch soweit diese Sendung anerkannt wurde, hat er seinen eigenen Apostolat nicht verabsolutiert oder zur Abgrenzung gegenüber anderen apostolischen Missionaren eingesetzt – Barnabas, Silvanus und sogar Timotheus (der ja kein Zeuge der ersten Zeit war), Andronikus und Junia (von denen keine österliche Christophanie berichtet ist), der Herrenbruder Jakobus und möglicherweise auch der selbständige Missionar Apollos konnten in bestimmten Formulierungen in die Rede von ‚Aposteln' einbezogen werden. In dem ältesten erhaltenen Brief fehlt der Titel im Präskript, weil Paulus mit seinen Begleitern hier keinen Anlass hat, das Gewicht seiner apostolischen Sendung zu betonen (1Thess 1,1; vgl. 2,7). Erst wo seine Sendung – aus welchen Gründen auch immer – in Zweifel gezogen wurde oder wo seinem Evangelium, in dem er sich mit ‚allen Aposteln' eins wusste (1Kor 15,11), ein „anderes Evangelium" entgegengesetzt wurde (Gal 1,6–9), da argumentierte er vehement mit seiner apostolischen Autorität (Gal 1,1ff.; 2Kor). Wo konkurrierende Verkündiger schließlich einem anderen ‚Kanon' des Apostolischen folgten und Paulus durch Hinweis auf gewisse Defizite seines Auftretens oder seiner Legitimation diskreditierten, wo also der Streit mit formalen Kriterien der Legitimität nicht mehr entschieden werden konnte, da konnte Paulus letztlich nur noch den Maßstab des Evangeliums vom gekreuzigten Christus selbst anführen (2Kor 10–13). Die von Christus in Beschlag genommene Existenz, das Leiden des Apostels und die Kraft, die gerade in der Schwachheit gegeben wird (2Kor 12,10), dokumentieren die Bindung an den auferstandenen Gekreuzigten und gerade darin die Vollmacht des Apostels.

Ob Paulus mit dieser Argumentation bei den Korinthern Erfolg hatte, wissen wir nicht. Andere, institutionelle Mittel zur Durchsetzung seines

Anspruchs hatte er nicht, und es ist durchaus fraglich, ob diese der Sache angemessen gewesen wären. Sein sachlicher Anspruch ist jedoch, dass das von ihm verkündigte Evangelium der Maßstab bleibt, weil es ja kein anderes Evangelium geben kann (Gal 1,6f.). Es ist der Grund, den er als „wieser Baumeister" gelegt hat, so dass jeder, der später weiter an diesem Bau arbeitet, zusehen muss, „wie er darauf aufbaue" (1Kor 3,10). Deshalb beansprucht das paulinische Evangelium – in dem er sich mit „allen Aposteln" im Einklang weiß (1Kor 15,11) – der Maßstab auch für die Zeit nach der paulinischen Mission, ja für den weiteren Bestand der Kirche, zu sein. |

3.4.2 Das lukanische Verständnis der Apostel und des Apostolats

Blicken wir von Paulus aus auf Lukas, den zweiten Autor, der dem Apostelbegriff zentrale Bedeutung beimisst. Seine Darstellung bietet nicht nur historisch wesentliche Einblicke in die Traditionen der Frühzeit der Kirche, sondern sie zeigt auch theologisch[166], dass die paulinische Fassung und Präzisierung des Apostolats nicht die einzige im Urchristentum relevante Form der Rede von ‚den Aposteln' darstellte und dass eine sachlich angemessene Interpretation nicht einfach alles an dem vermeintlich paulinischen Verständnis messen darf, sondern die unterschiedlichen Verständnisse und ihre sachlichen Implikationen zu würdigen hat.

Lukas konzentriert die Rede von den ‚Aposteln' weithin, wenn auch nicht völlig konsequent, auf den Kreis der ‚Zwölf' und zeichnet so das wirkungsvolle Bild der ‚zwölf Apostel'. In Apg 1, dem Bericht von der Nachwahl des Matthias, vertritt er eine Position, die von der des Paulus klar abweicht und derzufolge Paulus selbst nicht mehr unter die Apostel gerechnet werden kann. Denn die zum Kreis der (zwölf) Apostel Zugehörigen müssen für das von Lukas übernommene Verständnis notwendigerweise Zeugen des ganzen Wirkens Jesu, d.h. Weggenossen des Irdischen sein (Apg 1,21f.). Nur ein Jünger, der diese Voraussetzung erfüllt, kann den durch das Ausscheiden des Judas freigewordenen Platz im Zwölferkreis neben den übrigen elf Aposteln einnehmen und das hier primär als Osterzeugenschaft bestimmte Amt der ἀποστολή empfangen (Apg 1,25f.). Weil es nach dieser Konzeption in erster Linie um die Bezeugung der Auf-

[166] Die in der (zumeist protestantischen) Forschung lange Zeit vorherrschende Verachtung des ersten Kirchenhistorikers, die sich mit dem Vorwurf des ‚Frühkatholizismus' verband (so bei E. KÄSEMANN, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 109–134; G. KLEIN, Die Zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee, FRLANT 77 N.F. 59, Göttingen 1961) ist in der neueren Forschung einer ausgewogeneren Beurteilung gewichen (vgl. neuerdings auch E. GRÄSSER, Studien zur Acta-Forschung: Rückblick und Ausblick, in: DERS., Forschungen zur Apostelgeschichte [s. Anm. 112], 1–47), in der insbesondere auch dem theologischen Entwurf des Lukas eine gerechtere Würdigung zuteil werden kann.

erstehung Jesu (Apg 1,22), d.h. der Identität zwischen dem Auferstandenen und dem vorösterlichen Jesus geht, gründet für Lukas nicht nur die Zeugenschaft der ‚Zwölf', sondern auch ihre Bezeichnung als ‚Apostel' bereits in der vorösterlichen Zeit.[167]

Allerdings weiß auch Lukas um einen größeren Kreis von Auferstehungszeugen, aus denen auch die in Apg 1 aufgestellten Kandidaten für die Nachwahl stammen. Er berichtet von den Emmausjüngern als Zeugen des Auferstandenen (Lk 24,13ff.) und darüber hinaus von 120 Personen, die nach Apg 1,15 zur frühesten Gemeinde gehören. Er weiß, dass die urchristliche Mission gerade in den Kreisen der sogenannten ‚Hellenisten' | um Stephanus voranschritt, und mit Philippus nach Samarien und schon früh bis Antiochien reichte. Die missionarische Aktivität, die den christlichen Apostolat in seinen Anfängen wesentlich charakterisierte, war daher auch nach Lukas nicht auf den Kreis der ‚Zwölf' bzw. der ‚Apostel' beschränkt. Dies bestätigt letztlich die Angaben der paulinischen Zeugnisse, dass der Kreis der ‚apostolischen' Verkündiger des Anfangs über den Zwölferkreis hinausreichte.

Aber im Unterschied zu Paulus nennt Lukas diese relativ konsequent nicht Apostel. Vielmehr grenzt er den Kreis derer, denen er diesen Titel zubilligt, fast konsequent auf die Zwölf ein. Deren Zahl muss zumindest zu Beginn vollständig sein, so dass für den ausgefallenen Judas Iskariot ein anderer nachberufen werden muss.[168] Der Nachzuwählende muss denselben Kriterien genügen, die auch die anderen Glieder des Zwölferkreises erfüllen. Aber nur der eine, auf den das Los fällt, Matthias, wird dann zu den Zwölfen bzw. Aposteln gerechnet, während der andere, der die Kriterien für dieses Amt gleichermaßen erfüllt hätte, Josef Barsabbas, nicht Apostel genannt wird (Apg 1,23–26). Das ‚Amt' der Apostel hat insofern für Lukas ebenfalls mit einer besonderen göttlichen Berufung zu tun, die durch den irdischen Jesus (Lk 6,13) bzw. in Apg 1,26 durch das Losorakel und damit durch den Erhöhten erfolgt. Analoges gilt im Grunde auch für Paulus (vgl. Apg 9,15–17; 22,15; 26,16–18), der im lukanischen Werk im Grunde mehr als alle Apostel herausragt,[169] doch wird sein Auftrag von

---

[167] Lk 6,13 formuliert abweichend von Markus, dass Jesus seine Jünger zu sich rief und aus ihnen zwölf „erwählte" (Mk: „machte"), „die er auch Apostel nannte".

[168] Dies gilt freilich nur für diesen Fall, am Anfang der Kirche. In späterer Zeit, etwa beim Tod des Zebedaiden Jakobus, begegnet der Gedanke einer ‚Ersetzung' nicht mehr. Daraus lässt sich schließen, dass die Funktion dieses Kreises zu dieser Zeit abgeschlossen und vergangen ist.

[169] Mit Recht stellt JERVELL, Apostelgeschichte (s. Anm. 115), 371, fest: Paulus ist für Lukas „offenbar viel mehr ... als die Zwölf". Vgl. auch P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments II. Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung, der Kanon und seine Auslegung, Göttingen 1999, 198, der Lukas als „Apologet des Apostels in nachpaulinischer Zeit" bewertet.

dem der ‚Apostel' unterschieden, so dass – mit Ausnahme der bereits erwähnten beiden Stellen (Apg 14,4.14) – der Aposteltitel nicht für ihn verwendet wird. Lukas ist damit „dem persönlichen Anspruch des Paulus ... nicht ganz gerecht geworden, hat aber seine einzigartige missionarische Bedeutung treffend herausgestellt"[170].

Auf der anderen Seite zeigt sich, dass das Bild der ‚Apostel' ebenso wie das der ‚Zwölf' im lukanischen Werk gerade nicht vom Aspekt der missionarischen Verkündigung bestimmt ist. In den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte erscheinen sie eher als gemeindeleitendes Gremium (vgl. Apg 6,4), das die Mission des Philippus in Samarien und die Bekehrung des Heiden Kornelius ‚absegnet' und so den Weg des Evangeliums an der Schwelle zur weltweiten Ausbreitung begleitet. Der Auftrag der Verkündigung „bis an die Enden der Erde" (Apg 1,8) wird hingegen von Paulus | ausgeführt, von dem Lukas letztlich mehr berichtet als von all denen, die er ‚Apostel' nennt. Darin wird man sicher nicht nur eine Zufälligkeit der Überlieferungslage sehen dürfen.

Nachdem sich die Jerusalemer Gemeinde konstituiert hat, werden die ‚Zwölf' nicht mehr erwähnt. Letztmals begegnen sie Apg 6,2. Nach dem sogenannten ‚Apostelkonvent' verschwindet auch der Kreis der Apostel, die zuletzt in Apg 16,4 genannt werden. Beide scheinen für Lukas nur als eine Größe der Anfangszeit von Bedeutung zu sein. Auch die Tatsache, dass etwa nach dem Tod des Zebedaiden Jakobus (Apg 12,1f.) nicht mehr an eine erneute Nachwahl gedacht wird, weist auf die zeitlich eingeschränkte Funktion dieses Kreises hin. Dies dürfte nicht nur nach der lukanischen Konzeption der Fall sein, sondern auch mit der historischen Wirklichkeit übereinstimmen.

3.4.3 Divergenzen und Konvergenzen zwischen Paulus und Lukas

In Anbetracht des spezifischen Profils der jeweiligen Begriffsverwendung erscheint die Frage, ob der *auctor ad Theophilum* Paulus den Aposteltitel verweigere und sich darin – wenn überhaupt – als ein schlechter Pauliner ausweise, zumindest *begriffsgeschichtlich* völlig verfehlt.[171] ‚Apostel' ist zumindest in der ‚apostolischen' Zeit noch kein einhellig definierter Titel für einen fest umschriebenen Personenkreis. Dies wird der Begriff erst im Rückblick aus der ‚nachapostolischen' Zeit, wenn dann – in Verbindung der lukanischen und der paulinischen Verwendung, die Zwölf und Paulus als dreizehnter ‚Apostel' genannt werden, während Apollos von den ‚bezeugten Aposteln' beflissentlich unterschieden wird (1Clem 47,4).

---

[170] So STUHLMACHER, Theologie II (s. Anm. 169), 197.
[171] Vgl. JERVELL, Apostelgeschichte (s. Anm. 115), 370f.

Offenkundig sind natürlich die *Divergenzen*: Lukas verwendet den Terminus ἀπόστολος – wohl in Aufnahme einer jerusalemischen Tradition – signifikant anders, als dies bei Paulus geschieht, wobei zu beachten ist, dass das Profil der paulinischen Begriffsverwendung auch erst in den Auseinandersetzungen um seinen eigenen Apostolat geschärft wurde. Die Differenzen betreffen nicht nur den Personenkreis, dem das Attribut zuerkannt wird, sondern auch deren Funktion: Im lukanischen Werk haben ‚die Apostel' eine deutlich andere Aufgabe, als sie Paulus als ‚Apostel Jesu Christi' wahrnimmt. Geht es für Lukas um die Bezeugung der Identität des Auferstandenen mit dem Irdischen und um die Wahrung der Kontinuität der Christusverkündigung zur normativen Jesusüberlieferung selbst, so verbürgt der Apostolat des Paulus die Autorität der vom Auferstandenen autorisierten, Glauben weckenden, gemeindegründenden Verkündigung. Geht es bei Lukas um ein primär in Jerusalem anzutreffendes Gremium der ersten Zeit, dessen Spuren sich später auffällig verlieren, | so ist zumindest Paulus selbst als rastloser Sendbote Jesu Christi unterwegs. Aber auch seine Mitarbeiter Barnabas, Silvanus und Timotheus oder von den anderen namentlich genannten Aposteln vor allem Petrus erscheinen nach den paulinischen Zeugnissen als (zumindest zeitweise) reisende Boten des Evangeliums.

Doch zeigen sich neben den offenkundigen Differenzen auch auffällige *Konvergenzen*: Ebenso wie Lukas hat auch Paulus den Terminus bereits übernommen, so dass auch seine Verwendung des Begriffs für die Zeugen des Anfangs (1Kor 15,7) nach Jerusalem und damit zu den Anfängen der Urgemeinde weist. Sowohl für Paulus[172] als auch für Lukas verbindet sich mit dem Begriff (in seiner engeren Verwendung) bereits ein begrenzter Personenkreis von missionarischen Zeugen der ersten Zeit, aber ebenso wie Paulus kann auch Lukas den Terminus auf ‚Gemeindemissionare' – in diesem Fall Barnabas und Paulus – beziehen (Apg 14,4.14). Insofern wird man auch die Eingrenzung des Kreises der Apostel auf die Zwölf kaum als das zentrale Interesse des Lukas ansehen können.[173] Ebenso kann auch Paulus außer dem Zwölferkreis und sich selbst noch andere Personen in die Rede von ‚Aposteln' einbeziehen. Im Übrigen wissen Paulus und Lukas darum, dass nicht nur der Kreis der Auferstehungszeugen, sondern auch der Kreis der ersten missionarischen Verkündiger weit über den Zwölferkreis hinausreichte.[174]

Auch im Blick auf die Kriterien, die das ‚Amt' eines Apostels bestimmen, lassen sich zwischen Paulus und Lukas wesentliche Übereinstim-

[172] Vgl. die Rede von „allen Aposteln" in 1Kor 15,7.

[173] Zutreffend ROLOFF, Apostolat (s. Anm. 98), 232.

[174] Für Paulus sind hier z.B. Andronikus und Junia zu nennen, für Lukas z.B. die in Apg 6,1ff. genannten ‚Hellenisten'.

mungen festhalten. Dass ein Apostel (im engeren Sinn der Begriffsverwendung) Auferstehungszeuge ist, gilt für beide Autoren als konstitutiv: Nach 1Kor 15,7f. sind „alle Apostel" und Paulus einer solchen Zeugenschaft teilhaftig geworden, nach Apg 1,22 gilt dies – neben der Zeugenschaft des irdischen Wirkens Jesu – als das zweite Kriterium für die Nachwahl in den Kreis der Apostel. Dass ein Apostel von Christus selbst berufen sein muss, gilt für Paulus ebenso wie für Lukas, der einerseits von der ‚Erwählung' der Apostel durch den Irdischen (Lk 6,13) und andererseits von der durch Gebet und Losorakel, d.h. durch den Erhöhten selbst, erfolgenden ‚Beiordnung' (Apg 1,24–26) des Matthias berichtet. Schließlich besteht auch im Blick auf den Inhalt des Apostelamtes, die grundlegende Bezeugung des Christusevangeliums, zwischen Paulus und Lukas eine fundamentale Übereinstimmung. Bezüglich der drei zunächst im Blick auf Paulus formulierten Kriterien des Apostolats, Auferstehungszeugenschaft, Berufung durch Christus selbst und das Christusevangelium als Inhalt, sind zwi|schen beiden neutestamentlichen ‚Hauptzeugen' des Apostelbegriffs weitreichende Konvergenzen festzustellen. An diesen Kriterien und den bei Paulus und Lukas sichtbar werdenden geschichtlichen Konkretionen des Apostolats werden sich die später ausgebildeten Apostelbilder und die Modelle der Orientierung am Dienst der Apostel historisch und theologisch messen lassen müssen.

4. Historische Fragen: Vom Zwölferkreis zum Apostolat der Zwölf

Doch bevor dies geschehen kann, müssen wir noch einen Blick auf einige historische und terminologische Prozesse werfen, die die Herausbildung des christlichen Apostelbegriffs bestimmt haben. Die Probleme lassen sich im vorliegenden Kontext, in dem es primär um die theologischen Grundlagen dessen geht, was später als ‚apostolisch' bezeichnet werden kann, nicht in extenso erörtern. Es kann also nur darum gehen, einige wesentliche Sachverhalte zum historischen Hintergrund und zur Herausbildung des Apostelbegriffs zu benennen. Zugleich ist mit Rudolf Schnackenburg festzuhalten, dass „der Ursprung des Apostolates ..., soviel auch darüber geschrieben wurde und weiter darüber diskutiert wird, auf Grund unserer spärlichen Quellen ein gewisses Dunkel behalten" wird.[175]

---

[175] SCHNACKENBURG, Apostel (s. Anm. 123), 358. Zur älteren Forschungsgeschichte und zu den Hauptlinien der Diskussion um den Apostolat s. die gute Zusammenfassung bei ROLOFF, Apostolat (s. Anm. 98), 9–37; vgl. auch HAHN, Apostolat (s. Anm. 98), 54–56.

4.1 Die radikale Kritik und die Probleme des lukanischen Apostelbildes

Die schärfste Problematisierung der Traditionen über den Zwölferkreis und die ‚zwölf Apostel' erfolgte in der Dissertation von Günter Klein mit dem programmatischen Titel „Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee"[176]. Diese Studie steht im Kontext der radikal kritischen (deutschen) Lukasforschung, die, redaktionsgeschichtlich und tendenzkritisch ausgerichtet, Lukas am Maßstab der paulinischen Theologie zu beurteilen pflegte und dabei nur zu einer Anklage oder gar Verurteilung des ersten christlichen Historikers kommen konnte.[177] Lukas konnte in dieser | Perspektive nur als ein theologisch inferiorer Autor erscheinen, der die urchristliche Eschatologie preisgegeben[178] und eine „frühkatholische Traditions- und Legitimitätstheorie propagiert" hat.[179] Die Arbeit Kleins, die diese These textlich begründen wollte, stand so von vorneherein unter einem systematischen Leitinteresse. Wesentlich ist dabei die dogmatisch motivierte Voraussetzung, dass das frühe Urchristentum am irdischen bzw. ‚historischen' Jesus kein Interesse gehabt hätte, dass vielmehr „die Kontinuität mit dem historischen Jesus" für die Kirche „erst in der Phase der frühkatholischen Neugründung der Apostelidee" als konstitutiv begriffen worden sei.[180] Für Klein ist der Zwölferapostolat daher eine theologische Erfindung des Lukas[181] und ein Symptom der Wandlung der Urkirche zum Frühkatholizismus. Dabei verfolge Lukas zugleich das Interesse, Paulus „nach kirchlich-institutionellen Kategorien in die kirchliche Tradition einzustufen"[182], um ihn so gegen gnostische Vereinnahmungen zu retten.

---

[176] KLEIN, Apostel (s. Anm. 166).

[177] Vgl. die Berichte von W.G. KÜMMEL, Lukas in der Anklage der heutigen Theologie, ZNW 63 (1972), 149–165; GRÄSSER, Acta-Forschung (s. Anm. 112), 188–219, 204ff.; DERS., Studien (s. Anm. 166), 1–47, 15ff. Grundlegend für diese ‚Anklage' waren der tendenzkritische Ansatz von Ferdinand Christian Baur, der die Apostelgeschichte als Quelle den authentischen Paulusbriefen prinzipiell nachordnete und Lukas als ‚frühkatholischen' Autor sehr spät ansetzte, die extrem negative Bewertung der lukanischen Geschichtsschreibung durch Franz Overbeck und schließlich die durch Martin Dibelius (M. DIBELIUS, Aufsätze zur Apostelgeschichte, hg. v. H. Greeven, FRLANT 60, Göttingen 1951), Hans Conzelmann (H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, BHTh 17, Tübingen 1954; DERS., Apostelgeschichte [s. Anm. 108]) und Ernst Haenchen (HAENCHEN, Apostelgeschichte [s. Anm. 108]) begründete redaktionsgeschichtliche Strömung der Lukasforschung.

[178] So insbesondere die Kritik bei E. KÄSEMANN, Neutestamentliche Fragen von Heute, ZThK 54 (1957), 1–21, nachgedruckt in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen ^{2}1965, 11–31, 29f.; DERS., Amt (s. Anm. 166), 130–133; vgl. auch P. VIELHAUER, Zum Paulinismus der Apostelgeschichte, EvTh 10 (1950/51), 1–15.

[179] KÄSEMANN, Amt (s. Anm. 166), 132.

[180] KLEIN, Apostel (s. Anm. 166), 13.

[181] KLEIN, Apostel (s. Anm. 166), 202ff.

[182] So die Charakterisierung bei GRÄSSER, Acta-Forschung (s. Anm. 112), 207.

Kleins radikale Argumentation wurde in der Forschung begreiflicherweise nicht weitergeführt.[183] Der Anklage des Lukas in der (v.a. protestantischen deutschen) Forschung folgte seine Verteidigung und Rehabilitation.[184] Das die protestantische Diskussion nach Bultmann dominierende ‚Frühkatholizismus'-Paradigma ist mittlerweile weithin aufgegeben, und die neuere Forschung gesteht dem *auctor ad Theophilum* nicht nur theologisch sein Eigenrecht zu, sondern rechnet auch wieder in höherem Maß mit historisch auswertbaren Traditionen im Werk des ersten „theologischen Geschichtsschreiber[s]"[185], auch wenn die Rekonstruktion der | Quellen und Einzelüberlieferungen, die in der Apostelgeschichte verarbeitet sind, sprachlich nicht immer sicher gelingt.[186]

Auf der anderen Seite darf man auch nicht verkennen, dass das lukanische Bild der Anfänge in wesentlichen Zügen konstruktiv ist und keinesfalls unkritisch übernommen werden kann. Lukas hat ja nicht allein die Rede von den Aposteln auf den Zwölferkreis konzentriert und damit dem wirkungsvollen Bild der ‚zwölf Apostel' zur Verbreitung verholfen, er hat darüber hinaus gleichermaßen wirkungsvoll den Ursprung des Apostolats in die Zeit des irdischen Jesus verlegt: Lk 6,13 formuliert abweichend von der markinischen Grundlage, dass Jesus seine Jünger zu sich rief und aus ihnen zwölf „erwählte"[187], „die er auch Apostel nannte"[188]. Für Lukas ist damit der Apostolat der Zwölf auch terminologisch schon vorösterlich konstituiert.

Hier lässt sich die historische Kritik am lukanischen Apostelbild kaum vermeiden. Zugleich steht diesem Bild der theologische Anspruch des Paulus entgegen: Träfe das eindrucksvolle und konzeptionell durchdachte Bild der lukanischen Darstellung historisch zu, dann wäre der Apostolat des

---

[183] Die These ist „eine leichte Beute der Kritiker geworden" (BURCHARD, Zeuge [s. Anm. 94], 135 Anm. 315).

[184] Dazu GRÄSSER, Acta-Forschung (s. Anm. 112), 215–219; DERS., Studien (s. Anm. 166), 19ff.

[185] S. dazu grundlegend M. HENGEL, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart ^{2}1984 (dort 54ff. zu „Lukas als theologischem Geschichtsschreiber"); vgl. auch LÜDEMANN, Christentum (s. Anm. 114), 9–24. Vgl. auch GRÄSSER, Studien (s. Anm. 166), 19ff., zur Diskussion um den Geschichtswert der Apostelgeschichte.

[186] S. zu den Problemen SCHNELLE, Einleitung (s. Anm. 59), 312f. Einen durchgehenden Versuch der Rekonstruktion unternimmt LÜDEMANN, Christentum (s. Anm. 114). Doch ist die Zuweisung einzelner Textstücke und Formulierungen zu Tradition bzw. Redaktion nach wie vor heftig umstritten und z.B. für die Formulierungen in Apg 14,4.14 keineswegs einmütig beantwortet.

[187] Bei Mk 3,14 steht ἐποίησεν: Er „machte" zwölf. Die Gründung des Zwölferkreises ist somit als schöpferisches Geschehen gekennzeichnet.

[188] Dieses Textstück ist in Mk 3,14 in zahlreiche Handschriften an zwei unterschiedlichen Stellen eingedrungen, man wird dieses Phänomen aber durch lukanischen Paralleleinfluss erklären müssen, s. PESCH, Markusevangelium I (s. Anm. 89), 203.

Paulus allenfalls noch von abgeleiteter Natur und – gegenüber den ursprünglicheren Zeugen – von minderem Rang. Dann hätte der Völkerapostel Paulus später nur ein Apostel von Jerusalems Gnaden sein können – eine Vorstellung, die er selbst jedenfalls vehement von sich weist. Auf dem Hintergrund der literarisch älteren paulinischen Texte wird deutlich, dass das lukanische Bild in seiner vorliegenden Form auch historisch alles andere als unproblematisch ist. Um hier weiter zu kommen, muss man zwischen dem *Zwölferkreis* einerseits und der Vorstellung des *Apostolats* andererseits differenzieren.

4.2 Die ‚Zwölf' und ihre vorösterliche Funktion

Die *‚Zwölf'* sind literarisch erstmals in 1Kor 15,5 belegt – als diejenigen, die nach Petrus Zeugen des Auferstandenen wurden. Strittig ist dabei, ob die Nennung der Zwölf als Osterzeugen noch zu der hier von Paulus an- | geführten Formel[189] und damit zu der alten, vermutlich in Jerusalem gründenden Tradition gehört. Aber die Tatsache, dass sich οἱ δώδεκα bei Paulus nur hier findet und dass er sich veranlasst sieht, in seiner eigenen Erweiterung der Zeugenliste dann noch einmal „alle Apostel" zu ergänzen, spricht doch dafür, dass die Nennung von Kephas *und* den Zwölf bereits zu der alten, von ihm übernommenen Formeltradition gehörte. Gegen die skeptischen Thesen aus dem Kreis der Bultmann-Schule[190] wird man die-

[189] So u.a. CONZELMANN, Korinther (s. Anm. 128), 296f.; WOLFF, Korinther (s. Anm. 131), 355ff.; J. JEREMIAS, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen ³1960, 96; ROLOFF, Apostolat (s. Anm. 98), 46f.; K. LEHMANN, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1Kor. 15,3–5, QD 38, Freiburg ²1969, 90–96; F. MUSSNER, Zur stilistischen und semantischen Struktur der Formel von 1Kor 15,3–5, in: DERS., Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze, WUNT 111, Tübingen 1999, 190–202, 190f.; M. HENGEL, Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hg.), Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity Tübingen September 1999, WUNT 135, Tübingen 2001, 119–184 (auch in: DERS., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 201, Tübingen 2006, 386–450), 121; skeptischer nehmen G. STRECKER, Das Evangelium Jesu Christi, in: ders. (Hg.), Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann), Tübingen 1975, 503–548, 520 und LINDEMANN, Korintherbrief (s. Anm. 132), 329f. an, dass nur Kephas zur alten Formel gehörte, während die Zwölf hinzugefügt seien, „aber der Bruch in der Satzkonstruktion beginnt erst mit V. 6" (WOLFF, Korinther [s. Anm. 131], 358).

[190] Vgl. insbesondere KLEIN, Apostel (s. Anm. 166), 34–38, der eine nachösterliche Entstehung dieser Tradition „mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nachweisen" zu können meinte (37); SCHMITHALS, Apostelamt (s. Anm. 33), 58–61. S. dagegen jetzt mit ausführlicher und ausgewogener Argumentation J.P. MEIER, The Circle of the Twelve. Did it Exist During Jesus' Public Ministry?, JBL 116 (1997), 635–672, sowie DERS., A Marginal Jew III. Companions and Competitors, ABRL, New York 2001, 125–

sem Kreis aber nicht erst eine Erfindung der nachösterlichen Zeit ansehen dürfen. Vor allem die Rede von Judas als ‚einem der Zwölf' wäre sonst ganz unerklärlich. Vielmehr ist es historisch durchaus wahrscheinlich, dass der irdische Jesus selbst zwölf Männer aus seiner Anhängerschaft auswählte und sie an seiner Verkündigung teilhaben ließ. Insofern wird man die Bezeichnung ‚die Zwölf' „bereits als vorösterlich feststehende Bezeichnung für diese Gruppe verstehen"[191] müssen.

Innerhalb des größeren Kreises der Nachfolger des irdischen Jesus scheinen die Zwölf eine Teilgruppe gebildet zu haben, die in besonderem Maß an seiner Verkündigung und seinem Wirken teilhaben sollten. Die als Zeichenhandlung zu verstehende Einsetzung – nach Mk 3,14 gar ‚Erschaffung' – des Zwölferkreises korrespondiert dem Selbstanspruch des irdischen Jesus,[192] nach dem die von ihm verkündigte Basileia auf die eschato|logische Neukonstitution ganz Israels zielte.[193] Die Zwölf bildeten insofern die zeichenhafte Vorausdarstellung des eschatologischen Gottesvolkes. Nach dem rätselhaften Logion Mt 19,28 par Lk 22,30 sollten sie sogar eschatologische Funktionen übernehmen: „auf Thronen sitzen" und „die

---

197; zuvor bereits B. RIGAUX, Die „Zwölf" in Geschichte und Kerygma, in: H. Ristow/K. Matthiae (Hg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, Berlin 1960, 468–486; W. TRILLING, Zur Entstehung des Zwölferkreises, in: R. Schnackenburg u.a. (Hg.), Die Kirche des Anfangs (FS H. Schürmann), EThSt 38, Leipzig 1977, 201–222; M. TRAUTMANN, Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus, fzb 37, Würzburg 1980, 167–233; W. HORBURY, The Twelve and the Phylarchs, NTS 32 (1986), 503–527.

[191] So mit Recht WOLFF, Korinther (s. Anm. 131), 369f.

[192] Zum Selbstanspruch Jesu s. J. FREY, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in: J. Schröter/R. Brucker (Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven gegenwärtiger Forschung, BZNW 114, Berlin 2002, 273–337 (= Nr. 2 in diesem Band), bes. 299ff.; M. HENGEL, Jesus der Messias Israels, in: DERS./A.M. SCHWEMER, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien, WUNT 138, Tübingen 2001, 1–80. Vgl. auch M. KREPLIN, Das Selbstverständnis Jesu. Hermeneutische und christologische Reflexion. Historisch-kritische Analyse, WUNT 2/141, Tübingen 2001.

[193] Jesus „erhob Anspruch auf das Zwölfstämmevolk Israel, von dem es zu seiner Zeit realiter ‚nur noch zweieinhalb Stämme gab, nämlich Juda, Benjamin und die Hälfte von Levi'; die verschollenen anderen neuneinhalb Stämme zu sammeln und so das Zwölfstämmevolk wiederherzustellen, galt frühjüdisch als Heilswerk Gottes in der Endzeit" (P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments I. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 83, unter Verweis auf J. JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh ^{4}1988, 225). Vgl. auch ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 36f.; DERS., Apostolat (s. Anm. 98), 145–150; MEIER, Marginal Jew III (s. Anm. 190), 148–154.

zwölf Stämme Israels richten"[194]. Der Zwölferkreis und sein ‚Auftrag' steht daher im Rahmen der apokalyptischen Züge des Auftretens und der Verkündigung des irdischen Jesus.

Nach Mk 3,14f. und 6,6-13 wurden die Zwölf in die Verkündigung und das exorzistische Wirken Jesu einbezogen und zumindest zeitweilig selbst zu solchem Wirken ‚ausgesandt'[195]. Insofern fungierten die Zwölf als prophetische Sendboten an Israel, die durch ihre Botschaft die Sammlung des Gottesvolkes zeichenhaft vorwegnahmen.[196] Doch hatte die galiläische Aussendung der Zwölf lediglich „episodenhaften Charakter"[197], mit ihr war kein dauerhafter Auftrag verbunden. Ihr Inhalt ist im Übrigen von dem der nachösterlichen Verkündigung noch weit entfernt, und es lässt sich auch nicht erweisen, dass Jesus selbst diese Jünger bereits mit einem semitischen Äquivalent des Apostelbegriffs angesprochen hätte, wie dies Lk 6,13 abweichend von seiner markinischen Vorlage behauptet.

4.3 Die ‚Apostel' und das Problem der Herleitung des Terminus

Die Bezeichnung ‚Apostel' (ἀπόστολος/ἀπόστολοι) stammt daher sehr wahrscheinlich erst aus frühnachösterlicher Zeit. Für die spezifische Prägung dieses Terminus war wohl entscheidend, dass sich nach Ostern, im Nachgang der Erscheinungen des Auferstandenen, einstige Nachfolger Jesu aufs neue angenommen und beauftragt wussten, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft und darüber hinaus die Kunde von dem jetzt neu erfahrenen Gotteshandeln in der Auferweckung des Gekreuzigten auszubrei- | ten. Die österliche Erfahrung bot eine Bestätigung der von Jesus selbst verkündigten Botschaft der Gottesherrschaft, und sie bot einen neuen Impuls, den Anbruch der eschatologischen Erfüllung in Gottes Handeln an dem Gekreuzigten und damit die Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten zu verkündigen. Sowohl Paulus als auch Lukas stimmen darin überein, dass der Kreis dieser frühen Zeugen des Auferstandenen nicht auf die Zwölf beschränkt war, wenngleich man andererseits damit rechnen kann, dass diese – zumindest partiell und in der Anfangszeit –zum Kreis der Verkündiger der Osterbotschaft gehörten, nachdem sie von Petrus in

---

[194] Vgl. dazu MEIER, Marginal Jew III (s. Anm. 190), 135f. Zu dem Logion s. J. DUPONT, Le logion de douze trônes (Mt 19,28; Lc 22,28–30), Bib. 45 (1964), 355–392; C. GRAPPE, Le logion de douze trônes. Eclairages intertestamentaires, in: M. Philonenko (Hg.), Le trône de Dieu, WUNT 69, Tübingen 1993, 204–212.

[195] S. dazu M. HENGEL, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge, BZNW 84, Berlin 1968, 82ff.

[196] Vgl. dazu MEIER, Marginal Jew III (s. Anm. 190), 154ff.

[197] ROLOFF, Apostolat (s. Anm. 98), 166.

Jerusalem wieder gesammelt und selbst zu Zeugen des Auferstandenen geworden waren.

Diese ersten Zeugen und Verkündiger des neuen Gotteshandelns wurden offenbar schon in sehr früher Zeit mit dem Verbalsubstantiv ἀπόστολοι bezeichnet.[198] Auch wenn dieser Terminus als Übersetzung des hebräischen šālûaḥ / šālîaḥ naheliegen konnte,[199] wurde mit dieser Bezeichnung nicht einfach ein vorgegebenes rechtliches ‚Institut' übernommen. Die Auffassung, der christliche Apostelbegriff gehe unmittelbar auf das jüdische ‚Rechtsinstitut' des šālîaḥ zurück, hat mit Recht wenig Zustimmung erfahren, weil dieser Begriff für jüdische ‚Amtsträger' „erst nach der Zerstörung des 2. Tempels (nach 70 n.Chr.) belegt"[200] ist und es in dem genannten Institut stets um einen klar begrenzten und zeitlich befristeten Auftrag der sendenden Institution (z.B. des Sanhedrin) geht, nie aber um einen Auftrag zur Verkündigung oder Mission. Insofern bietet der urchristliche Apostolat entscheidend Neues gegenüber den Vorstellungen des semitischen Botenrechts und seiner Rede vom šālîaḥ bzw. von šelîḥîm[201]. Dies betrifft weniger die Dauerhaftigkeit des Auftrags – eine solche konnte zumindest auch im Falle alttestamentlicher Prophetenfiguren gesehen werden –, sondern vor allem die missionarische Komponente, die fundamentale Verbindung von Sendung und Evangeliumsverkündigung.[202] Im Hintergrund dieser Neufassung der Gesandtenvorstellung könnte Jes 61,1 gestanden haben, wo es explizit heißt: „er hat mich gesandt (šelāḥanî)*)*, den Armen die frohe Botschaft auszurichten" (εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς | ἀπέσταλκέν με)[203]. Es ist m.E. sehr wahrscheinlich, dass dieses Wort vom prophetischen Gesalbten bereits in der Verkündigung des irdischen Jesus aufgenommen worden war.[204] Im Gefolge der Ostererscheinungen und der

---

[198] Der relativ einheitliche sprachliche Befund könnte auf einen Ursprung des Terminus im Rahmen der griechischsprachigen Urgemeinde in Jerusalem weisen, aber das bleibt unsicher.

[199] Vgl. die Wiedergabe von šālûaḥ in 1Sam 14,6 LXX; dazu RENGSTORF, Art. ἀποστέλλω (s. Anm. 72), 413.

[200] BIENERT, Apostelbild (s. Anm. 4), 8.

[201] Dazu grundlegend RENGSTORF, Art. ἀποστέλλω (s. Anm. 72), 406–448; BÜHNER, Art. ἀπόστολος (s. Anm. 76), 342–351. S. ausführlich zu dem ‚Gesandten'-Institut BÜHNER, Gesandte (s. Anm. 103). Zur Hypothese Rengstorfs s. das Referat bei ROLOFF, Apostolat (s. Anm. 98), 10–15.

[202] Vgl. HAHN, Apostolat (s. Anm. 98), 69f.: „Die zahlreichen jüdischen Missionare jener Zeit werden nirgendwo šālîaḥ oder šālûaḥ genannt, umgekehrt haben die Bevollmächtigten religiöser Instanzen des damaligen Judentums keinen Auftrag, der mit der Ausbreitung der eigenen Religion zusammenhängt."

[203] Vgl. dazu HAHN, Apostolat (s. Anm. 98), 70f.

[204] Es könnte im Hintergrund der authentischen Seligpreisungen Mt 5,3–5 stehen; vgl. dazu W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew I. Introduction and Commentary on Matthew 1–7, Edin-

damit verbundenen Erfahrung des eschatologischen Geistes hat die Urgemeinde mit dieser Verkündigung begonnen und damit auch die Verkündigung des irdischen Jesus unter neuen Verhältnissen angeschlossen.

Es ist somit deutlich, dass die urchristliche Rede von den ‚Aposteln' als Zeugen des Auferstandenen sachlich etwas anderes meint als lediglich Abgesandte oder Bevollmächtigte einzelner Gemeinden. Der sogenannte ‚wiete' Apostelbegriff dürfte viel eher dem korrespondieren, was sich auch im Judentum als das Institut des bevollmächtigten Gesandten, des šālîaḥ, herausgebildet hat.[205] In beiden Fällen ist die Sendung je auf einen konkreten Auftrag beschränkt, in dessen Ausführung der Abgesandte den ihn Sendenden vollmächtig und rechtsgültig repräsentiert. Der christliche Apostolat, der – jedenfalls nach Paulus – eine uneingeschränkte, dauerhafte Zeugenschaft beinhaltet[206] – trägt demgegenüber doch ein anderes und neuartiges Gepräge.[207]

4.4 Die ‚Zwölf' und die ‚Apostel'

Die Verbindung der Apostel-Bezeichnung mit dem Kreis der ‚Zwölf' muss sich – unter nicht mehr ganz zu klärenden Umständen – schon sehr früh ereignet haben. Sie ist freilich alles andere als selbstverständlich. Dies wird an der Tatsache deutlich, dass Paulus in 1Kor 15,5.7 noch zwischen den Zwölf und „allen Aposteln" differenzieren kann. Es ist nicht auszuschließen, dass auch die Rede von einer österlichen Erscheinung Jesu vor „allen Aposteln" (1Kor 15,7) traditionell war[208] und von Paulus dann der in 1Kor 15,3–5 rezipierten Zeugenliste angefügt wurde. Aber auch im pau-| linischen Text ist noch keine Identifikation beider Gruppen vorgenommen, vielmehr erscheinen die Zwölf als Untergruppe „aller" Apostel. Ob dies für alle Glieder des Zwölferkreises historisch zutrifft, muss jedoch offenblei-

---

burgh 1988, 436–439. Vgl. auch die Rezeption dieser tritojesajanischen Heilsaussagen in der (vom Herausgeber E. Puech so genannten) ‚messianischen Apokalypse' 4Q521, einem Text, der auffällige Parallelen zu Jesu Antwort an den Täufer (Lk 7,22f. par.) aufweist. Die Taten Gottes in der Heilszeit wurden offenbar auch in der Jesusverkündigung in Anlehnung an die biblischen Heilsbilder z.B. des Jesajabuches formuliert.

[205] Vgl. HAHN, Apostolat (s. Anm. 98), 69.

[206] Dies dürfte wohl für die meisten der anderen Zeugen der ersten Zeit gleichermaßen gelten. Andronikus und Junia finden wir später als verantwortliche Christen in Rom, Barnabas und Silvanus sind ebenso wie Petrus und der Herrenbruder Jakobus weiterhin im Dienste des Evangeliums tätig. Jakobus und Johannes, die Zebedaiden, übernehmen Mitverantwortung in der Urgemeinde, Jakobus wird – wie später Petrus, Paulus und der Herrenbruder, Blutzeuge. Von anderen verliert sich freilich die Spur, so dass wir über sie nichts mehr wissen.

[207] Interessanterweise verwendet Paulus nur dafür das Abstraktum ἀποστολή (Röm 1,5; 2Kor 9,2; Gal 2,8).

[208] Gründe dafür bietet KLEIN, Apostel (s. Anm. 166), 41.

ben. Von der Mehrzahl der Mitglieder dieses Kreises sind uns keine weiteren Nachrichten aus der Frühzeit überliefert.[209] Daher bleibt unklar, ob sie sich alle nach Ostern der missionarischen Verkündigung widmeten und deshalb auch ‚Apostel' genannt wurden oder ob sie z.T. auch andere Funktionen wahrnahmen oder gar nach einiger Zeit doch wieder in ihr bisheriges Leben zurückkehrten. Die terminologische Verbindung lässt sich freilich dann am ehesten verstehen, wenn zumindest ein wesentlicher Teil der dem Zwölferkreis zugehörigen Personen in der frühnachösterlichen Zeit tatsächlich mit der missionarischen Verkündigung befasst war.

Freilich ist das Bild der ‚zwölf Apostel' auch nicht erst eine Schöpfung des Lukas. Bereits Markus nennt in 6,30 die ‚zwölf Jünger aus Mk 6,7 unvermittelt ἀπόστολοι. Aus diesem sprachlichen ‚Ausrutscher' lässt sich zumindest folgern, dass der älteste Evangelist den Bezug des Titels auf die Zwölf ebenso kannte wie Paulus, der ja in 1Kor 15 auch schon die Zwölf als Teilmenge ‚aller' Apostel zu verstehen scheint. Dies lässt auf die Existenz einer älteren, wohl in Jerusalem entsprungenen und gepflegten Tradition schließen, in der insbesondere die Zwölf als ἀπόστολοι angesprochen wurden.[210] Die anfängliche Differenz zwischen den beiden Größen, der Gruppe der Zwölf und dem Kreis der missionarisch wirksamen Sendboten des Auferstandenen, die sich hinter der Terminologie in 1Kor 15,5.7 noch erkennen lässt, wurde erst im Lauf der Zeit abgeschliffen. Lukas hat dieses inzwischen vereinheitlichte Bild der Zwölf als Apostel aufgenommen und damit die Jerusalemer Auffassung vom Apostelamt wirkungsvoll verbreitet.

Lukas grenzt deshalb den Kreis derer, die er Apostel nennt, nahezu konsequent auf die Zwölf ein.[211] Deren Zahl muss nach dem Ausscheiden des Judas nach bestimmten Kriterien ergänzt werden. Aber die anderen bzw. der andere, der für dieses Amt ebenfalls noch in Frage gekommen wäre, also in gleicher Weise Zeuge des Wirkens und der Auferstehung Jesu war, Josef Barsabbas, wird nicht zu den Aposteln gerechnet (Apg 1,23–26). Ebensowenig Paulus, mit der erwähnten Ausnahmen (Apg 14,4.14), und mit der Einschränkung, dass der Heidenmissionar in ganz anderer Weise | zur Hauptfigur der Apostelgeschichte wird. Hingegen ist das Bild der zwölf Apostel in diesem Werk gerade nicht mehr primär von dem Aspekt der Mission bestimmt. Sie erscheinen eher als eine gemeindeleitendes

[209] Nicht einmal die Mitglieder dieses Kreises lassen sich unzweideutig benennen, da die vier Zwölferkataloge (Mk 3,16–19; Mt 10,2–16; Lk 6,14–16; Apg 1,13) „kaum lösbare überlieferungsgeschichtliche Probleme auf[werfen]" (ROLOFF, Apostel / Apostolat / Apostolizität I [s. Anm. 94], 434).

[210] S. dazu ROLOFF, Apostel / Apostolat / Apostolizität I (s. Anm. 94), 442, der auf Mk 6,30; Mt 10,2 und Apk 21,14 verweist.

[211] Zur Erklärung des Befundes in Apg 14,4.14 s.o. Abschnitt 3.4.2.

Gremium (vgl. Apg 6,4), das die Mission des Philippus in Samarien und die Taufe des Heiden Kornelius letztlich ‚absegnet', während der Auftrag der Verkündigung „bis an die Enden der Erde" (Apg 1,8) prototypisch von Paulus ausgeführt wird. Von diesem ‚dreizehnten Zeugen' erfahren wir daher mehr als von allen anderen, die Lukas Apostel nennt.

Nachdem sich die Jerusalemer Gemeinde konstituiert hat, erwähnt die Apostelgeschichte die Zwölf nicht mehr. Zuletzt begegnen sie in Apg 6,2. Nach dem ‚Apostelkonzil' verschwindet dann auch der Kreis der Apostel, die Apg 16,4 letztmals erwähnt werden. Im weiteren Verlauf der Darstellung spielen sie keine Rolle mehr, so dass die Funktion des Vertreters der urchristlichen Tradition, ja die Rolle des „prototypischen Amtsträgers" auf Paulus übergeht (vgl. Apg 20,17–38) – bemerkenswerterweise jedoch „ohne dass eine Funktionsübertragung seitens der Zwölf stattgefunden hätte"[212]. Insofern es in der Apostelgeschichte „hinsichtlich der Funktionen ... zu einer faktischen Gleichstellung des Paulus mit den Zwölfen" kommt, ist Lukas „in sachlicher Hinsicht zum Urheber der späteren Vorstellung von ‚den Aposteln' als ‚den Zwölfen plus Paulus' geworden"[213].

4.5 Der Bedeutungsverlust des Zwölferkreises und der Aufstieg des Jakobus

Die erwähnten Beobachtungen zeigen andererseits, dass der Zwölferkreis für den Autor Lukas bereits eine längst vergangene Größe ist. Historisch betrachtet, dürften die Zwölf nach Ostern nur noch eine relativ kurze Zeit von Bedeutung gewesen sein. Schon Paulus traf ja bei seinem ersten Jerusalembesuch nur Petrus und Jakobus, sonst keinen der Apostel an (Gal 1,19). Ob die anderen missionarisch unterwegs waren oder ob sie einfach für Paulus keine Bedeutung (mehr) hatten, bleibt offen. Petrus hat später jedenfalls mit seiner Frau zusammen (1Kor 9,5) Reisen unternommen, zunächst wohl innerhalb von Palästina, dann nach Antiochien (Gal 2,11ff.), vielleicht nach Korinth[214] und zuletzt wohl nach Rom, so dass er | in Jerusalem bald nur noch sporadisch präsent gewesen sein dürfte.[215] Der Zebedaide Jakobus wurde im Jahr 43/4 getötet (Apg 12,2), sein Bruder Johan-

---

[212] ROLOFF, Apostel / Apostolat / Apostolizität I (s. Anm. 94), 443.

[213] ROLOFF, Apostel / Apostolat / Apostolizität I (s. Anm. 94), 443.

[214] Darauf weist die Existenz einer ‚Kephaspartei' in Korinth (1Kor 1,12) und die anschließende Argumentation des Paulus (1Kor 3,22) sowie die Notiz 1Kor 9,5 hin. Vgl. C. BÖTTRICH, Petrus. Fischer, Fels und Funktionär, BG 2, Leipzig 2001, 189ff.; J. GNILKA, Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten, Freiburg 2002, 92; C.K. BARRETT, Cephas and Corinth, in: O. Betz u.a. (Hg.), Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel (FS O. Michel), AGSU 5, Leiden 1963, 1–12; P. VIELHAUER, Paulus und die Kephaspartei in Korinth, NTS 21 (1975), 341–352.

[215] Zur missionarischen Tätigkeit des Petrus s. GNILKA, Petrus (s. Anm. 214), 86ff.; BÖTTRICH, Petrus (s. Anm. 214), 161ff.183ff.

nes ist noch beim ‚Apostelkonzil' im Jahr 48 präsent und eine der ‚Säulen' der Gemeinde (Gal 2,9), dann verlieren sich auch seine Spuren.[216] Dass bei diesem Treffen als Repräsentanten der Jerusalemer Gemeinde nur die drei „Säulen" genannt werden, darunter zwei Glieder des Zwölferkreises neben dem nun eindeutig an erster Stelle agierenden Herrenbruder Jakobus[217], lässt erkennen, dass die Zwölf schon zu dieser Zeit, wohl 18 Jahre nach den Osterereignissen, keine aktuelle Bedeutung mehr hatten.

Für den Zebedaiden Jakobus war schon kein Ersatzmann mehr nachgewählt worden – eine persönliche Nachfolge im ‚Amt' des (Zwölfer-)Apostels wurde hier – in der Jerusalemer Gemeinde – offenbar nicht für erforderlich gehalten. Da sich die Spuren der anderen Glieder des Zwölferkreises im Dunkel verlieren,[218] lässt sich über sie wenig sagen. Einige Jahre nach dem ‚Apostelkonzil', beim Kollektenbesuch des Paulus (56/57 n.Chr.), ist der Herrenbruder Jakobus der einzige, der Paulus empfängt – neben ihm stehen weder Mitglieder des Kreises der Zwölf noch irgendwelche „Apostel" oder andere „Säulen", sondern nur noch „Älteste" (πρεσβύτεροι). Hier, in der Jerusalemer Gemeinde, zeigen sich somit erstmals Züge einer ‚monepiskopalen' Führungsstruktur,[219] und *cum grano salis* könnte man den gesetzesstrengen Herrenbruder – nach einem Aufsatztitel von Martin Hengel – als den „erste[n] Papst" bezeichnen.[220] Dieser Episkopat des Jakobus wird in einer späten Nachricht in den Hypotyposen des Clemens von Alexandrien seinerseits wieder auf die Wahl durch die Apos-

---

[216] Zu den Traditionen über den Tod des Zebedaiden Johannes ‚durch die Juden', die historisch wohl der anderen, später beherrschenden Tradition über seine späte Wirksamkeit in Ephesus vorzuziehen sind, s. HENGEL, Frage (s. Anm. 105), 88ff.

[217] Die Führungsrolle des Jakobus bezeugen übereinstimmend Gal 2,9, wo Jakobus an der Spitze der ‚Säulen' steht, und Apg 15, 13–21, wo der entscheidende Lösungsvorschlag von ihm kommt.

[218] BÖTTRICH, Petrus (s. Anm. 214), 184 Anm. 177 nimmt an, dass der Zwölferkreis im Ganzen zur Wandermission übergegangen sei, weil sich ebenso der Bedeutungsverlust in Jerusalem erklären lässt. Auch das bleibt allerdings eine Vermutung.

[219] Vgl. bereits A. V. HARNACK, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten, Leipzig 1910, 26; vgl. auch E. STAUFFER, Zum Kalifat des Jacobus, ZRGG 4 (1952), 193–214; M. HENGEL, Jakobus der Herrenbruder – der erste „Papst"?, in: E. Grässer u.a. (Hg.), Glaube und Eschatologie (FS W.G. Kümmel), Tübingen 1985, 73–104 (auch in: DERS., Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III, WUNT 141, Tübingen 2002, 549–582). Zu Jakobus s. auch W. PRATSCHER, Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition, FRLANT 139, Göttingen 1987, 39–102; J. PAINTER, Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition, Studies on Personalities of the New Testament, Minneapolis 1999, 42–58.

[220] HENGEL, Jakobus (s. Anm. 219); s. zum Wechsel der Führung in Jerusalem s. dort S. 100ff.

tel Petrus, Jakobus und Johannes zurückgeführt.[221] Nach dem Martyrium des Herrenbruders im Jahr 62 n.Chr. soll nach einer | ebenfalls bei Euseb erhaltenen Nachricht[222] sogar eine Art Personalsukzession durch Glieder der Familie Jesu stattgefunden haben – die noch lebenden Apostel und Jünger des Herrn hätten Simon, den Sohn des Klopas auf den Jerusalemer Thron gesetzt.[223] Offenbleibt allerdings, wie diese Tradition mit den Nachrichten über die Flucht der Urgemeinde nach Pella[224] und anderen judenchristlichen Überlieferungen zu verbinden ist.

Durchaus im Einklang mit der hier nur skizzierten historischen Entwicklung schreibt auch Lukas den „Zwölf" bzw. den „Aposteln" ausschließlich eine Bedeutung in der Frühzeit der Jerusalemer Gemeinde zu. Sie bilden die Brücke zwischen dem irdischen Wirken Jesu und der späteren Kirche.[225] Sie sollen als Augenzeugen die Gewähr dafür bieten, dass Theophilus und mit ihm die Kirche auf „sicherem Grund" (Lk 1,4) stehen und „in der Apostel Lehre" bleiben (Apg 4,42). Das lukanische Bild der Apostel ist also bereits in dem Interesse gestaltet, in einer späteren, nachapostolischen Zeit die Frage nach der Kontinuität der Kirche zu beantworten, und diese Kontinuität wird eben durch die Apostel und die Orientierung an ihrem Zeugnis gewährleistet. Das lukanische Apostelbild systematisiert und idealisiert dazu die historischen Sachverhalte: Die „Zwölf" sind mit den „Aposteln" identisch (was für Paulus nach 1Kor 15,5.7 noch nicht der Fall war), und ihre Vollzahl ist – zumindest für den Anfang der Kirche – wesentlich. Andere Personen, die Paulus noch Apostel nennen konnte, werden von Lukas nicht mehr mit diesem Titel bezeichnet. Außerdem agieren die Zwölf bzw. die Apostel zumeist als geschlossenes Gremium, was vielleicht auf der Tatsache beruht, dass Lukas von vielen einzelnen keine eigenen Traditionen verfügbar waren, doch wird dadurch

---

[221] Eusebius, hist. eccl. 2,1,3 (vgl. dazu HENGEL, Jakobus [s. Anm. 219], 83). In den Pseudoclementinen (Rec 1,43,3) wird die Einsetzung des Jakobus als *episcopus* sogar auf den Herrn selbst zurückgeführt (s. dazu HENGEL, ebd.).

[222] Eusebius, hist. eccl. 3,11,1; vgl. PAINTER, James (s. Anm. 219), 144ff.

[223] Vgl. die ‚Bischofsliste' Eusebius, hist. eccl. 4,5,1–4.

[224] Eusebius, hist. eccl. 3,5,3. Zur historischen Beurteilung dieser Nachrichten s. kritisch G. LÜDEMANN, The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity. A Critical Evaluation of the Pella Tradition, in: E.P. Sanders (Hg.), Jewish and Christian Self-Definition I. The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries, Philadelphia 1980, 161–173; DERS., Paulus der Heidenapostel II. Antipaulinismus im frühen Christentum, FRLANT 130, Göttingen 1983, 256–286; anders C. KOESTER, The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition, CBQ 51 (1989), 90–106; vgl. auch J. CARLETON PAGET, Jewish Christianity, in: W. Horbury/W.D. Davies/J. Sturdy (Hg.), The Cambridge History of Judaism III. The Early Roman Period, Cambridge 1999, 731–775, 746–748.

[225] Diese Funktion der (nicht mehr mit Namen genannten) ‚Apostel' ist später in 1Clem 42,1–4 und 44,1f. aufgenommen.

zugleich das idealisierende Bild der Einhelligkeit und Einmütigkeit der Apostel und damit auch der Urgemeinde verstärkt.

Alle diese Beobachtungen zeigen, dass Lukas mit seiner Rede von ‚den Aposteln' bereits in wirkungsvoller Weise die Orientierung an der apostolischen Zeit bzw. an dem, was ihm aus dieser Zeit überkommen war, | praktiziert und damit schon seinerseits das Kriterium der ‚Apostolizität' zur Geltung bringt.

5. Das Ringen um ‚Apostolizität' in der nachapostolischen Zeit

Doch mit den eben skizzierten Jerusalemischen Traditionen ist unmittelbar die Frage angestoßen, wie die Kontinuität der Kirche, der konstitutive Rückbezug auf die ‚apostolischen' Traditionen in der nachapostolischen Zeit, nach dem Tode der Gründergestalten Petrus, Paulus und Jakobus gewährleistet werden konnte. Wie konnte ‚Apostolizität' in der Zeit der zweiten oder dritten Generation bestimmt und mit welchen Mitteln konnte sie gesichert werden? Inwiefern und in welcher Funktion wurden die Grundstrukturen der apostolischen Zeit in späteren Generationen rezipiert und aktualisiert? Was leisteten die unterschiedlichen Modelle und wo lassen sich Defizite erkennen?

Zur Erörterung dieser Fragestellung sollen im Folgenden nicht nur die Zeugen einbezogen werden, in denen der Begriff der Apostel auch terminologisch hervortritt. Damit wären ja nur einzelne Segmente des frühen Christentums, vor allem das lukanische und deuteropaulinische berücksichtigt. Ich möchte vielmehr versuchen, verschiedene Modelle des Rückbezugs auf die Zeit und die Traditionen des Anfangs skizzenhaft nebeneinander zu stellen und auf ihre Leistungsfähigkeit hin zu befragen. Auch wenn hier nicht überall von Aposteln die Rede ist und das Attribut ‚apostolisch' im Neuen Testament noch gar nicht begegnet, zeigt sich m.E. in allen Schriften der nachapostolischen Zeit das Ringen um den Erhalt der Kontinuität zum Anfang und insofern die Frage nach der ‚Apostolizität' der christlichen Überlieferung und der Gestalt der Kirche.

5.1 ‚Apostolizität' in der geschichtlich verbürgten Überlieferung von Jesus: Das lukanische Werk

Lukas, dessen Apostelbild wir eben betrachtet haben, ist das erste Beispiel für dieses Bemühen um Kontinuität mit den Anfängen. Für ihn ist die Apostolizität der Kirche in erster Linie dadurch gewährleistet, dass die Kirche auf einer – auch geschichtlich – möglichst gesicherten, durch die Zeugen des Anfangs verbürgten *Tradition* basiert. Dabei haben die Zwölf bzw. die mit ihnen identifizierten Apostel als Augenzeugen eine grundle-

gende Funktion. Im Wissen um den Abstand von dem ‚Urgeschehen‘[226] | wird dies gerade nicht vergegenwärtigend erzählt, sondern in seiner Distanz belassen und – aufgrund der Überlieferung der „Augenzeugen und Diener des Wortes“ (Lk 1,2) sowie eigener Recherchen wohlgeordnet dargeboten.

Man sollte über dieses Bemühen des Historikers Lukas nicht die Nase rümpfen, wie dies lange unter dem Anspruch historisch-kritischer Forschung und im Banne eines existentialtheologischen Zeit- und Geschichtsverständnisses geschehen ist. Wo stünden wir heute, wenn nicht Evangelisten wie Lukas die ihnen verfügbaren Traditionen einfach gesammelt hätten? Aber Lukas ist mehr als ein bloßer Sammler: Er verbindet paulinische und markinisch-petrinische bzw. palästinisch-judenchristliche Traditionen zu einem Entwurf, den er natürlich auch nach seinen eigenen theologischen Einsichten und im Blick auf seine Adressaten hin gestaltet hat.[227] Ohne theologisch in jeder Hinsicht mit Paulus übereinzustimmen, reiht er sich selbst in die Paulusschule ein[228] und gibt dem ‚dreizehnten Zeugen‘ die zentrale Rolle im zweiten Teil seines Doppelwerks. Als „Apologet“ des Paulus[229] vermittelt er zugleich – für unser heutiges Verständnis sicher allzu sehr harmonisierend – zwischen der paulinischen Tradition „und den Führern der Urgemeinde und ihren auch im Westen verbreiteten Anhängern“[230], und man kann davon ausgehen, dass dem *auctor ad Theophilum* eine solche Apologie zu seiner Zeit – noch nicht allzu lange

---

[226] Dies kommt im Proömium Lk 1,1–4 wesentlich klarer als bei Mk oder auch dann bei Mt zum Ausdruck. Nur das vierte Evangelium findet analoge (aber andere) Formen, diesen Zeitabstand zum Ausdruck zu bringen und hermeneutisch auszuwerten.

[227] Lukas ist „bewußt *theologischer Erzähler*“ (M. HENGEL, Der Jude Paulus und sein Volk. Zu einem neuen Acta-Kommentar, ThR 66 [2001], 338–368 [auch in: DERS., Studien zum Urchristentum [s. Anm. 59], 212–241], 366, in Zustimmung zu JERVELL, Apostelgeschichte [s. Anm. 115], 91). Vgl. zur Theologie des lukanischen Werks neuerdings HAHN, Theologie I (s. Anm. 13), 547–583; STUHLMACHER, Theologie II (s. Anm. 169), 174–199. P. POKORNÝ, Theologie der lukanischen Schriften, FRLANT 174, Göttingen 1998; A. WEISER, Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie der Evangelien, KStTh 8, Stuttgart 1993, 117–152; weiter F. BOVON, Lukas in neuer Sicht. Gesammelte Aufsätze, BThSt 8, Neukirchen-Vluyn 1985; J.A. FITZMYER, Luke the Theologian. Aspects of His Teaching, London 1989; G. SCHNEIDER, Lukas. Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk, BBB 59, Königstein 1985.

[228] Dies gilt trotz der bekannten Differenzen zur paulinischen Christologie, Soteriologie, Anthropologie und Eschatologie (s. das überscharfe Dictum von P. VIELHAUER, Zum ‚Paulinismus‘ der Apostelgeschichte, in: DERS., Aufsätze zum Neuen Testament I, ThB 31, München 1965, 9–27, 26, der Verfasser der Apg sei „in seiner Christologie vorpaulinisch, in seiner natürlichen Theologie, Gesetzesauffassung und Eschatologie nachpaulinisch“, es finde sich „bei ihm kein einziger spezifisch paulinischer Gedanke“). Trotz der Zustimmung zu diesem Urteil kann GRÄSSER, Studien (s. Anm. 166), 30, feststellen: Lukas „hat dem einzigartigen Lebenswerk des Paulus ein unauslöschliches Denkmal gesetzt“.

[229] So STUHLMACHER, Theologie II (s. Anm. 169), 198.

[230] M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels, WUNT 108, Tübingen 1998, 17.

nach dem Tod des Paulus[231] – sinnvoll und notwendig erschien. Dabei ist zu | bedenken, dass der Erzähler Lukas „keine in sich geschlossene, widerspruchsfreie Systematik anstrebt“[232]. Noch viel weniger lässt sich der Wert seiner erzählten Theologie davon abhängig machen, „wie authentisch er die paulinische Theologie interpretiert“[233].

Der Inhalt der Botschaft, für die die Zwölf als Zeugen aufgerufen werden, gruppiert sich um zwei Brennpunkte: Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft[234] und das Zeugnis seiner Auferstehung. Beides wird durch die Zwölf bzw. die Apostel als Augenzeugen verbürgt (Apg 1,21f.; vgl. Lk 1,2) und auf der Basis ihres Zeugnisses und der eigenen Recherchen des Autors in einer ‚wohlgeordneten‘ (Lk 1,3) Zusammenstellung dargeboten. Die Sammlung und Komposition der apostolischen Traditionen über Jesus von Nazareth, sein Wirken, sein Leiden und seine Auferstehung ist – nicht erst für Lukas, sondern *in nuce* schon bei seinen literarischen Vorgängern– der erste und gewichtigste Schritt zur Bewahrung der Lehre und damit zugleich der Apostolizität der auf diese Lehre gegründeten Kirche.[235]

Dabei wird man Lukas nicht die Meinung unterstellen dürfen, die Kirche könne durch bloße historische Tradition lebendig bleiben. Kaum zufällig betont er wie neben ihm nur noch Johannes die Bedeutung des Heiligen Geistes. Dieser ist im lukanischen Werk neben den Zwölf das zweite Ele-

---

[231] Das lukanische Werk ist sicher älter als das Matthäusevangelium und daher wohl noch in die 80er Jahre des ersten Jahrhunderts einzuordnen. Vgl. dazu HENGEL, Gospels (s. Anm. 90), 186; HENGEL/SCHWEMER, Paulus (s. Anm. 230), 12. Dieses Urteil ist valide ungeachtet der Frage, ob man – mit Hengel – den Autor des Doppelwerks historisch als Paulusbegleiter identifiziert oder nicht. Der Vergleich der Bezüge auf die Tempelzerstörung in Lk 21,20–24 und Mt 22,7f. zeigt m.E. sehr eindeutig, dass Lukas noch näher bei den Ereignissen steht und noch weniger von ihrer theologischen Deutung bestimmt ist.

[232] So HENGEL, Jude (s. Anm. 227), 366, zustimmend zu JERVELL, Apostelgeschichte (s. Anm. 115), 91. Vgl. in diesem Sinne auch die Interpretation von H. KLEIN, Das Lukasevangelium, KEK 3, Göttingen 2006.

[233] POKORNÝ, Theologie (s. Anm. 227), 23, gegen die Position Vielhauers; zustimmend GRÄSSER, Studien (s. Anm. 166), 30 Anm. 162.

[234] Lukas setzt in seiner summarischen Einleitung zur Apostelgeschichte zugleich voraus, dass der Auferstandene den Aposteln (Apg 1,2) in den 40 Tagen zwischen Ostern und Himmelfahrt im Blick auf die Gottesherrschaft Weisung gegeben hatte (Apg 1,3). Darin unterscheidet sich der dritte Evangelist deutlich von Mt 28,18–20, wo ausschließlich die Lehre des Irdischen zum Maßstab wird. Doch wird man für Lukas keine Alternative zwischen der Unterweisung durch den Auferstandenen und dem Zeugnis vom Irdischen sehen dürfen.

[235] Mochte zu Beginn die Mündlichkeit ein Kennzeichen des ‚Evangeliums‘ sein, mochten auch mündliche Traditionen noch länger umgelaufen sein, so ist doch die Verschriftung der Jesusgeschichte in der Zeit nach dem Tod der großen Gründergestalten der wirkungsvollste Akt zur Sicherung der ‚apostolischen‘ Traditionen. Nur so konnten diese erhalten und vor der Zersagung und Verwilderung bewahrt werden. Ein Blick auf die apokryphen Traditionen des 2. Jh.s zeigt zur Genüge, wie schnell die Jesusüberlieferung in ihrem Charakter verändert werden konnte.

ment der grundlegenden Kontinuität zwischen der Zeit des Wirkens Jesu und der späteren Kirche.[236] Der Geist, der auf Jesus selbst ruhte (Lk | 3,22; 4,18f.; vgl. Lk 1,35), ihn führte (Lk 4,1.14) und erfüllte (Lk 10,21[237]), wird nach seiner Verheißung (Lk 24,49; Apg 1,4.8) auch den ‚Aposteln' bzw. der christlichen Gemeinde gegeben (Apg 2,4), er gründet sie und trägt all ihre Lebensvollzüge, als Initiator (Apg 8,29; 11,12; 13,2) und Subjekt (Apg 16,7) ihrer Mission und Urheber wichtiger kirchlicher Entscheidungen (Apg 10,44; 15,28; 20,28). Durch diese beiden kontinuitätsstiftenden Elemente, die geschichtlich verbürgte „Lehre der Apostel" (Apg 2,42) und den in der Gemeinde wirksamen Geist sieht Lukas die Kirche trotz des eingetretenen und weiterhin wachsenden zeitlichen Abstandes zur Zeit des Wirkens Jesu und zur Urgemeinde mit ihrem geschichtlichen Grund verbunden.

An weitergehenden institutionellen Absicherungen dieser Tradition zeigt Lukas allerdings nur eingeschränktes Interesse. Die Funktion der Zwölf bzw. der Apostel ist auf eine bestimmte geschichtliche Epoche eingegrenzt – was ja durchaus dem geschichtlichen Sachverhalt entspricht: Zur Zeit des Lukas waren sie längst keine aktuelle Größe mehr. Die Aufgabe der Zwölf „als Übermittler der für die Verkündigung maßgeblichen Tradition" ist „in dem Augenblick erfüllt, in dem die Kirche in Jerusalem den Geist empfangen und sich sichtbar konstituiert hat."[238] Als ‚Apostel' bilden sie dann – ohne dass ihre Zwölfzahl noch wesentlich wäre – eine Zeit lang eine Art „Koordinierungsinstanz für die Anfänge der Heidenmission", durch die „die Einheit der sich nun weiter ausbreitenden Kirche sichergestellt wird"[239]. Nach dem sogenannten Apostelkonvent treten sie schließlich völlig zurück. Daher können die ‚(zwölf) Apostel' nach der lukanischen Konzeption nicht als „maßgebliches Modell einer zentralistischen Kirchenleitung" gelten.[240] Die Ansicht, der Zwölferapostolat sei im

---

[236] Insofern ist die auf Hans Conzelmann zurückgehende These von der Zeit Jesu als der ‚Mitte der Zeit' nicht mehr unmodifiziert zu übernehmen. Während zwischen der Zeit von ‚Gesetz und Propheten' und dem Wirken Jesu nach wie vor eine deutlichere Trennung zu sehen ist, ganz gleich ob nach Lk 16,16 der Täufer noch zur ‚Vorgeschichte' oder bereits zur Heilszeit gehört, bestehen zwischen der Zeit Jesu und der Zeit der Kirche viel engere Entsprechungen. S. dazu SCHNELLE, Einleitung (s. Anm. 59), 297f.; BROER, Einleitung 1 (s. Anm. 59), 143f. Zur Bedeutung des Geistes im lukanischen Werk s. WEISER, Theologie II (s. Anm. 227), 144–146; HAHN, Theologie I (s. Anm. 13), 569f.

[237] An dieser Stelle ist die Differenz zu Mt 11,28 aufschlussreich; s. dazu WEISER, Theologie II (s. Anm. 227), 143.

[238] So mit Recht ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 215. ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 215: „Weil die Kirche des Anfangs in Jerusalem für Lukas das vollendete Israel ist, darum hat mit ihrer sichtbaren Konstitution die Funktion der ‚zwölf Apostel' als geschlossenes Gremium ihr geschichtliches Ziel erreicht."

[239] ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 216.

[240] Vgl. ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 216.

lukanischen Werk Ausdruck einer tendenziell frühkatholischen Amtstheologie[241], hat an den Texten deshalb keine hinreichende Grundlage.[242] Eine Weitergabe ihrer zunächst ganz eschatologisch bestimmten und auch für Lukas im strengen Sinne einmaligen Funktion ist daher innerhalb der lukanischen Konzeption gerade nicht denkbar. |

Was ekklesiologisch-amtstheologisch am Beispiel der Jünger Jesu bzw. der späteren Apostel vermittelt wird, sind freilich einige der Normen, die auch für das Verhalten gemeindlicher Amtsträger in späterer Zeit gelten sollen: Jesu Wort vom Dienen und Machtverzicht wird bei Lukas kaum zufällig den Jüngern während des letzten Mahls gesagt (Lk 22,26f. vgl. Mk 10,43f.), und die Weisungen über das Verhalten von Sklaven und Verwaltern in einem Hauswesen (Lk 12,35–48) sind bei Lukas gleichfalls an die Jünger bzw. die Apostel adressiert (Lk 12,22.41). Das bedeutet, dass sich auch die Amtsträger späterer Zeiten dieser apostolischen Norm des Dienens zu unterstellen haben.[243]

Die einzige Stelle, an der es im lukanischen Werk zu einer Art Übertragung bzw. Weitergabe von Ämtern zu kommen scheint, berichtet interessanterweise gerade nicht von denen, die Lukas sonst ‚Apostel' nennt, sondern von dem ‚dreizehnten Zeugen', Paulus: Es ist die Abschiedsrede des Paulus in Milet an die Ältesten der von ihm besonders lange betreuten Gemeinde von Ephesus (Apg 20,17–38)[244]. Wo der lukanische Paulus sich von der vertrauten Gemeinde für immer verabschiedet (Apg 20,25.29; vgl. 20,37) und die Leiter der Gemeinde in ihre Aufgaben einweist, lassen sich Grundaspekte des gemeindeleitenden Dienstes im lukanischen Verständnis erkennen. „Die Miletrede enthält in der Intention des Lukas auch eine entscheidende Weisung für die Amtsträger der nachapostolischen Zeit, die auf

---

[241] So als Vorwurf z.B. bei KÄSEMANN, Amt (s. Anm. 166), 132; vgl. auch KLEIN, Apostel (s. Anm. 166), 205.210, demzufolge der Zwölferapostolat als „Institut der Kirche" (210) fungiere.

[242] Vgl. auch die Kritik von GRÄSSER, Acta-Forschung (s. Anm. 112), 208ff.

[243] So zutreffend, ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 216f.

[244] Zu diesem Text s. außer den Kommentaren H.J. MICHEL, Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20,17–38. Motivgeschichte und theologische Bedeutung, StANT 35, München 1973; F. PRAST, Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20, 17–38) im Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung, FzB 29, Stuttgart 1979; L. AEJMELAEUS, Die Rezeption der Paulusbriefe in der Miletrede (Apg 20,18–35), STAT/AASF B.232, Helsinki 1987; W. THIESSEN, Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe, TANZ 12, Tübingen 1995; H. SCHÜRMANN, Das Testament des Paulus für die Kirche Apg 20,18—35, in: DERS., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 310–340, sowie den Überblick bei G. BALLHORN, Die Miletrede – ein Literaturbericht, in: Horn (Hg.), Ende (s. Anm. 30), 37–47.

das von Paulus verkündigte Evangelium und letztlich auf das Wort Jesu selbst verpflichtet werden“[245].

Sicher gehört „das gemeindliche Leitungsamt ... nach Meinung des Lukas zum Wesen der Kirche“[246], wie Lukas auch in Apg 14,23 von der Einsetzung von Ältesten in den Missionsgemeinden durch Barnabas und Paulus berichtet. Andererseits zeigen die von Lukas gebrauchten Termini, dass er zwar in den ihm bekannten Gemeinden leitende Funktionen kennt, aber noch keine definierten und fixierten Ämterstrukturen. Die ephesinische Gemeinde scheint von einem Kollegium von „Ältesten“ (πρεσβύτεροι) geleitet zu werden (Apg 20,17), die Paulus zum Abschied nach Milet ruft. | In der anschließenden Rede wird dann zwar gesagt, dass diese Ältesten zu „Aufsehern“ (ἐπίσκοποι) eingesetzt und mit dem Weideauftrag betraut seien (Apg 20,28), doch ist ἐπίσκοποι in diesem Zusammenhang noch keine spezifische Amtsbezeichnung[247], es bezeichnet lediglich die Funktion der πρεσβύτεροι, die durch Hinweis auf den Weideauftrag präzisiert wird.[248] Doch werden beide Bezeichnungen auf denselben Personenkreis angewandt, die Glieder des Leitungskollegiums der Gemeinde, sie bezeichnen also hier noch nicht voneinander unterschiedene Ämter.

Inwiefern aus diesem Befund Rückschlüsse auf die Entwicklung der Gemeindestrukturen (in Ephesus oder in anderen, Lukas vertrauten Gemeinden) gezogen werden können, ist schwer zu klären. Steht hinter der Terminologie die „Verschmelzung des auf jüdische Wurzeln zurückgehenden Ältestenamtes mit dem in hellenistischer Umwelt entstandenen Aufseheramt“[249], wie dies vielleicht später aus Tit 1,7 hervorgeht, oder wird der Terminus ἐπίσκοποι deshalb gewählt, weil sich durch ihn der Bezug auf die rettende ‚Heimsuchung‘ Gottes herstellen lässt?[250] Hervorgehoben ist hier nur die Verbindung des Terminus mit dem biblischen

[245] Vgl. PESCH, Apostelgeschichte II (s. Anm. 108), 208.

[246] So mit Recht ROLOFF, Apostelgeschichte (s. Anm. 108), 305.

[247] Vgl. JERVELL, Apostelgeschichte (s. Anm. 115), 512. Nach A. WEISER, Die Apostelgeschichte II. Kapitel 13–28, ÖTK 5/2, Gütersloh 1985, 578, ist es eine „Funktionsbezeichnung“; vgl. C.K. BARRETT, A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles II. Introduction and Commentary on Acts 15–28, ICC, Edinburgh 1998, 975.

[248] CONZELMANN, Apostelgeschichte (s. Anm. 108), 119; vgl. BARRETT, Acts II (s. Anm. 247), 975. Nach WEISER, Apostelgeschichte II (s. Anm. 247), 578, ist es kein „Amtstitel“, sondern eine „Funktionsbezeichnung“.

[249] Vgl. ROLOFF, Apostelgeschichte (s. Anm. 108), 304f.; vgl. DERS., Kirche (s. Anm. 83), 220: „Zu vermuten steht ferner, daß seine [sc. des Lukas] Kirche von der alten palästinischen Ältestenverfassung (vgl. Apg 14,23) herkommt und im Begriff ist, diese durch Verbindung mit der in den paulinischen Gemeinden beheimateten Episkopen- und Diakonenverfassung umzugestalten“.

[250] Vgl. ἐπισκέπτεσθαι Lk 1,68.78; Apg 7,23; 15,36. S. dazu BARRETT, Acts II (s. Anm. 247), 975.

Hirtenmotiv. Eindeutig ist zugleich, dass die Ältesten in der vorliegenden Szene kein neues Amt erhalten, dass also nicht wirklich von einer Amtseinsetzung oder gar -übertragung durch Paulus die Rede sein kann.[251] Der Text hat vielmehr eher die Funktion einer Amtsträgerparänese. Auch von einer Handauflegung ist in der vorliegenden Szene gerade nicht die Rede. Vielmehr werden die genannten Personen lediglich ermahnt und durch die Fürbitte des Paulus (Apg 20, 36) gesegnet für den Dienst, in den sie eingesetzt sind.

Dabei ist es charakteristischerweise wieder der Heilige Geist – nicht Paulus – der die Ältesten „eingesetzt hat zu Episkopen“ und ihnen ihren Weideauftrag gegeben hat (20,28)[252]. Ihr Dienst ist somit dem Geist unter- | geordnet, gleichermaßen dann auch dem Wort Gottes, dem die Leiter „anbefohlen“, „übergeben“ werden und das Macht hat, „sie aufzubauen“ (20,32). Diese Aussagen enthalten sowohl für das Verständnis kirchlicher Ämter als auch für das Verständnis des Wortes Gottes eine fundamentale Wesensbestimmung: Es verhält sich nach Lukas nicht so, dass das Amt die Wirksamkeit des Geistes zu garantieren hätte, vielmehr ist es „selbst im Wort der gegenwärtigen Macht des Geistes unterstellt“[253]. Und dieses Wort ist auch nach Lukas kein festes Lehrgefüge, auch nicht die Summe der verbürgten Tradition, sondern eine unverfügbare, von Gott her mächtige und für die Gemeindemitarbeiter bestimmende Instanz. Insofern vertritt auch Lukas eine „Theologie des Wortes“[254].

Aus diesen Beobachtungen folgt aber auch, dass weder das ‚Amt‘ des Paulus noch die Ämter der ‚Apostel‘ im Sinne einer personalen oder strukturellen *successio* weitergegeben werden. Gewiss ist die Einsetzung der Sieben in Apg 6,1–6 ein Versuch des Lukas, deren ‚Amt‘ – vermutlich entgegen dem geschichtlichen Sachverhalt – noch stärker an die Autorität der Zwölf zu binden.[255] Doch die Sieben übernehmen jedenfalls nach Lu-

---

[251] Vgl. ROLOFF, Apostelgeschichte (s. Anm. 108), 305: V. 28 kann „nicht im Sinn einer Amtsübertragung verstanden werden“.

[252] Auch die naheliegende Vorstellung, dass Paulus während seiner Wirksamkeit in Ephesus eine solche Einsetzung vorgenommen hätte (vgl. Apg 14,23), wird im vorliegenden Kontext auffälligerweise nicht aufgenommen.

[253] ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 219; z.B. gegen die Auffassung von KÄSEMANN, Amt (s. Anm. 166), 131, der polemisch formulierte, Lukas meine: „Nur die Kontinuität der apostolischen Kirche gewährt den Geist.“

[254] So mit Recht ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 219.

[255] Vgl. zu den historischen Problemen grundlegend M. HENGEL, Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten“, die „Sieben“ und Stephanus (Apg 6,1–15; 7,54–8,3), ZThK 72 (1975), 151–206 (auch in: DERS., Paulus und Jakobus [s. Anm. 219], 1–56), der in den Sieben die Leiter des griechischsprachigen Teils der Jerusalemer Gemeinde sieht, die Lukas dann – gegen den geschichtlichen Befund – zu ‚bloßen‘ Armenpflegern macht. Wenn dies zutrifft, dann könnten die Sieben durchaus in einer Zeugenfunktion gestanden

kas gerade nicht die Aufgabe der ‚Zwölf', sondern eine von deren Auftrag unterschiedene Funktion. Und wenn innerhalb der Apostelgeschichte ab Kapitel 15 neben den ‚Aposteln' die πρεσβύτεροι begegnen (Apg 15,2.4.6. 22f.), die später neben Jakobus die Funktion des Leitungsgremiums ausüben (Apg 21,18), dann ist doch gerade nicht von einer Übertragung des Amtes der ‚Zwölf' bzw. der ‚Apostel' auf diese ‚Ältesten' die Rede.

Gewiss müssen die apostolischen Funktionen in der Kirche weitergehen, und Lukas denkt sich nach Apg 14,23 wohl auch, dass die Ältesten der Missionsgemeinden durch Paulus in ihr Amt eingesetzt sind – eine Vorstellung, die dann in 1Clem 42,2 im aktuellen Interesse wieder aufgenommen wird.[256] Aber im Kontext der paulinischen Abschiedsrede „spielt dieser Gedanke ... gerade keine Rolle"[257]. Man wird daher in der Amts|trägerparänese von Apg 20,28 ebensowenig wie in der Einsetzung der Sieben in Apg 6,6 einen Reflex eines spezifischen Aktes der Ordination sehen können,[258] auch wenn natürlich nicht auszuschließen ist, dass Lukas bereits bestimmte Formen der Amtseinsetzung und -übergabe aus den ihm bekannten Gemeinden vor Augen hatte.[259]

Als Maßstab für den Dienst der ephesinischen Presbyter-Episkopen und damit für den gemeindeleitenden Dienst im Ganzen gilt letztlich Paulus selbst (vgl. Apg 20,31.33–35), auf dessen Vorbild die ephesinischen Ältesten verwiesen werden, hinsichtlich der Verkündigung wie auch hinsichtlich der Lebensführung, insbesondere der Uneigennützigkeit (Apg 20,27.34f.). Über sein Vorbild hinaus gilt das Wort Jesu (Apg 20,35) selbst als Maßstab für den Dienst der Amtsträger in der nachapostolischen Zeit. In dem durch die Augenzeugen verbürgten und in der lukanischen Darstellung des Wirkens Jesu erhaltenen Wort Jesu und in dem Zeugnis der Apostel und des paradigmatischen Missionars und Gemeindegründers Paulus ist für Lukas der „sichere Grund" (Lk 1,4) gegeben, auf dem die Kirche auch in der nachapostolischen Zeit bestehen kann und an dem sich auch die Leitenden der späteren Gemeinden zu orientieren haben. Die Apostolizität der

---

haben, die der der ‚Zwölf' nahe kommt. Vielleicht wurden manche unter ihnen in der ersten Zeit auch zu den Aposteln gerechnet.

[256] Von der in 1Clem 44,2 erwähnten „Anweisung, daß wenn sie entschliefen, andere bewährte Männer ihren Dienst übernehmen sollten", steht im lukanischen Werk allerdings nichts. Analoges findet sich erst in den Pastoralbriefen.

[257] So ROLOFF, Apostelgeschichte (s. Anm. 108), 305.

[258] Gegen ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 221, der dies aus den motivlichen Berührungen mit 1Tim 4,14 und 2Tim 1,6 erschließt. Doch sind diese Texte deutlich jünger und nicht ohne weiteres mit Apg 20,28 zu verbinden.

[259] Als Beleg für ein Ordinationsverständnis bleibt allein Apg 6,6, die Einsetzung der Sieben durch „die Apostel" – doch geht es hier nach der lukanischen Konstruktion gerade nicht um die Weitergabe eines gemeindeleitenden Amtes, sondern nur um die Einsetzung einer innergemeindlichen Armenfürsorge.

Kirche ist damit weniger durch eine spezifische Gestalt der Leitungsdienste gesichert als vielmehr durch den konstitutiven Bezug auf das ‚apostolisch' verbürgte Zeugnis der Anfänge, die „Lehre der Apostel" (Apg 2,42).

5.2 ‚Apostolizität' in der pneumatischen Erinnerung an Jesus: Die johanneischen Schriften

Ein ganz anderes Modell der Sicherung der Kontinuität und wesenhaften Identität des christlichen Glaubens in fortschreitender Zeit liegt in der johanneischen Tradition vor. Während der geschichtliche Abstand vom ‚Urgeschehen' bei Lukas wahrgenommen und beibehalten wird, erzählt das Johannesevangelium Jesu Geschichte in programmatisch vergegenwärtigender Neuinterpretation. Auch hinter diesem Modell steht eine bewusste Wahrnehmung des Abstandes von der Zeit und Geschichte Jesu,[260] doch wird dieser in ganz anderer Weise als bei Lukas aufgenommen. Bei allen offenkundigen Veränderungen in der sprachlichen und theologischen | Gestalt der Jesusüberlieferung sieht die johanneische Tradition die Kontinuität, ja die wesenhafte Identität ihrer Verkündigung mit der Botschaft Jesu Christi im Wirken des österlich gegebenen Geist-Parakleten gewährleistet. Auch dieses Verständnis ist als ein – sehr eigenständiges – Modell anzusehen, die ‚Apostolität' des Glaubens und der Verkündigung zu gewährleisten.

Freilich sollte man diesen Terminus im Blick auf die johanneischen Schriften nur mit Vorsicht gebrauchen. Es wurde ja bereits darauf hingewiesen, dass im vierten Evangelium der titulare Apostelbegriff völlig fehlt[261] und auch sonst Aspekte der kirchlichen Ämterstruktur stark zurücktreten.[262] Man darf diesen Befund nicht überinterpretieren: Der Apostelbegriff fehlt, weil Christus selbst der paradigmatische Gesandte ist,[263] und das Fehlen spezifischer Amtsbezeichnungen wird durch die wirkungs-

---

[260] Vgl. dazu und zum johanneischen Umgang mit Zeit und Zeitbezügen FREY, Eschatologie II (s. Anm. 106), 154–268, bes. 221ff.230ff.

[261] Joh 13,20 bezeichnet nur allgemein einen ‚Gesandten'. S. dazu o. Abschnitt 3.1.b.

[262] Zur Diskussion um die joh. Ekklesiologie s. H. KLEIN, Die Gemeinschaft der Gotteskinder. Zur Ekklesiologie der johanneischen Schriften, in: W.-D. Hauschild u.a. (Hg.), Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit (FS G. Kretschmar), Stuttgart 1986, 59–67; KLAUCK, Gemeinde ohne Amt? (s. Anm. 84); U. SCHNELLE, Johanneische Ekklesiologie, NTS 37 (1991), 37–50; E. SCHWEIZER, Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes, in: DERS., Neotestamentica. Deutsche und Englische Aufsätze 1951–1963, Zürich 1963, 254–271; U. WILCKENS, Der Paraklet und die Kirche, in: D. Lührmann/G. Strecker (Hg.), Kirche (FS G. Bornkamm), Tübingen 1980, 185–203; ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 290ff., sowie jetzt HECKEL, Hirtenamt (s. Anm. 67).

[263] Dieser Sachverhalt wird allerdings – der johanneischen Sprache gemäß – überwiegend verbal ausgedrückt, durch ἀποστέλλειν und πέμπειν (vor allem in der Formel vom ‚Vater, der mich gesandt hat').

volle Verwendung ekklesiologischer Metaphorik wenigstens teilweise aufgewogen.[264] Von einem Mangel an ekklesialem Bewusstsein sollte man daher auch im Blick auf die johanneische Schule[265] nicht reden.

Signifikant für die johanneische Perspektive ist, dass die Jünger Jesu am | Ostertag vom Auferstandenen angehaucht, mit dem verheißenen Geist begabt und ausgesandt werden, um das Werk Jesu in Vollmacht weiterzuführen (Joh 20,22f.): „Welchen ihr die Sünden erlaßt, denen sind sie erlassen, welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten" (Joh 20,23)[266]. Als Zeugen des Auferstandenen sind die Jünger also wie Jesus selbst Gesandte – freilich nicht „Apostel". Für das Verständnis ist aber wesentlich, dass dieser Auftrag nach Johannes nicht einer repräsentativen Einzelperson wie Petrus (Mt 16,19) oder einem bestimmten Kreis von Jüngern (vgl. Mt 18,18), sondern im Bild der österlichen Jüngerschar letztlich allen Glaubenden gegeben ist, deren Wirken eine Fortsetzung, ja sogar eine Steigerung des eschatologisch-vollmächtigen Wirkens Jesu bilden soll. Zwar ist die Aussendung zur Weiterführung des Werkes Jesu in Joh 20,22f. textintern an die in der österlichen Szene präsenten Jünger adressiert, doch gilt diese Sendung aufgrund der durchgehenden Offenheit des johanneischen Jüngerbildes im Grunde allen Glaubenden, der ganzen Kirche. Der Kreis der mit dem Geist Bevollmächtigten ist nämlich nach johanneischer Auffassung nicht auf die beim letzten Mahl oder am Ostertag Anwesenden, schon gar nicht auf ‚die Zwölf' oder ‚die Apostel'

---

[264] Darauf hat SCHNELLE, Ekklesiologie (s. Anm. 262), mit Recht hingewiesen. Vgl. zur ekklesiologischen Terminologie auch HAHN, Theologie I (s. Anm. 13), 688. Vgl. zur Bedeutung des Hirtenbildes bei Johannes HECKEL, Hirtenamt (s. Anm. 67) und R. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10, WUNT 171, Tübingen 2004.

[265] Der Begriff ‚johanneische Schule' bezeichnet hier die Christen aus den ‚johanneischen Gemeinden', „die aktiv an der joh. Theologiebildung beteiligt waren" (U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig 1998, 3). Zur johanneischen Schule s. weiter SCHNELLE, a.a.O., 1–3; HENGEL, Frage (s. Anm. 105), 164f.218–224 u.ö. Die Frage, inwieweit aus dem vierten Evangelium soziologische Rückschlüsse auf die Gestalt der hinter ihm stehenden Gemeindekreise gezogen werden können, wird inzwischen von vielen Autoren wieder vorsichtiger beantwortet, weil insbesondere die ‚sektenhaft'-abgeschlossene Gestalt des johanneischen Kreises zutiefst fraglich geworden ist. Programmatisch in dieser Richtung votieren die Autoren in R. Bauckham (Hg.), The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences, Grand Rapids 1998. Dahinter steht die sicher richtige Annahme, dass die Abfassung und Verbreitung einer Evangelienschrift kaum nur mit Blick auf einen eingeschränkten Gemeindekreis erfolgt sein dürfte, sondern von vorneherein eine weitere Verbreitung, wenngleich noch kaum eine gesamtkirchliche Rezeption, intendierte.

[266] Vgl. zu dieser Passage M. RODRIGUEZ RUIZ, Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie, fzb 55, Würzburg 1987, 257–276; ONUKI, Gemeinde (s. Anm. 106), 85–91.

eingeschränkt[267] – vielmehr besitzen nach 1Joh 2,20.27 alle wahren Glaubenden „die Salbung“, und nach dem Schriftzitat in Joh 6,45 sollen sie „alle von Gott gelehrt sein“ (vgl. Joh 14,26; 16,13–15). Die Gemeinde ist nach Johannes „gleichsam als ganze das Amt für die Vergebung und Festhaltung der Sünden in der Welt“[268].

In den für die Situation der nachösterlichen Gemeinde besonders transparent gestalteten Abschiedsreden[269] formuliert der johanneische Jesus gleichermaßen offen: „Wer an mich glaubt, der wird die Werke auch tun, die ich tue, und er wird noch größere als diese tun, denn ich gehe zum Vater“ (Joh 14,12; vgl. 5,20). Diese „größeren Werke“ sind nicht noch größere Wundertaten als etwa die Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1–44). Vielmehr bezieht sich diese Wendung auf das von Jesus selbst ausgeführte ‚Werk‘ der Verkündigung, die Glauben wirkt und Leben vermittelt, aber im Falle des Unglaubens auch richterliche Vollmacht ausübt (Joh 5,21f.)[270]. | Dieses eschatologische ‚Werk‘ Jesu geht nach Ostern auf die vom Geist bevollmächtigte und gesandte Jüngergemeinde über. So geschieht das Heilswerk Jesu in der nachösterlichen Zeit durch die Verkündigung der Gemeinde, in universal entschränkter Form, auch unter den ‚Griechen‘ (Joh 7,35; 12,20ff.)[271].

Darin zeigt sich der spezifische Charakter der johanneischen Darstellung des Wirkens Jesu, insofern hier Jesu Geschichte nicht als eine abgeschlossene Geschichte aus einer vergangenen Zeit erzählt wird, sondern so ausgestaltet ist, dass die Adressaten des Evangeliums sich in einzelnen Gestalten der Geschichte Jesu wiederfinden und darin dem gelesenen bzw. gehörten Wort Jesu gleichzeitig werden konnten. Der zeitliche Abstand, der den Evangelisten vom Urgeschehen trennt, wird hier – ganz

---

[267] Die Listen der in Joh 1 und Joh 21 genannten Jünger unterscheiden sich von den Jüngerlisten der Synoptiker signifikant. Die Zwölf begegnen zwar (Joh 6,66f.70; 20,24), sie sind eine aus der Tradition bekannte Größe, aber sie haben keine besondere Bedeutung. Zu den Jüngerlisten HENGEL, Frage (s. Anm. 105), 80ff.

[268] ONUKI, Gemeinde (s. Anm. 106), 90.

[269] Vgl. dazu J. FREY, Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117, Tübingen 2000, 104f.; zur nachösterlichen Perspektive in den Abschiedsreden s. programmatisch C. HOEGEN-ROHLS, Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium, WUNT 2/84, Tübingen 1996.

[270] Vgl. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 269), 156f.352–354; s. auch C. DIETZFELBINGER, Die größeren Werke (Joh. 14,12f.), NTS 35 (1989), 27–47, und bereits W. THÜSING, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, NTA 21, Münster ^{3}1979, 60f.114f.

[271] Vgl. dazu J. FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium, in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hg.), Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden, WUNT 70, Tübingen 1994, 228–268.

anders als bei Lukas – durch die Verschmelzung der Zeithorizonte[272] programmatisch überbrückt. So kann sich der irdische Jesus vollmächtig in seinem „Ich bin“ den Hörern einer späteren Zeit präsentieren, wie er umgekehrt selbst ganz in der Diktion der johanneischen Gemeinde spricht. Hinter diesem Phänomen steht ein kühner Prozess der sprachlichen und auch theologischen Umformung der älteren Evangelientradition, die an einzelnen Stellen noch hinter dem sprachlich sonst recht homogenen Gewand des vierten Evangeliums zu erkennen ist.[273] So wird z.B. die für den irdischen Jesus zentrale Rede von der Gottesherrschaft bei Johannes nur noch in einem zweifach (Joh 3,3.5) verwendeten Logion aufgenommen[274] und dann terminologisch präzise überführt in die Rede von dem ‚ewigen Leben‘ (vgl. Joh 3,15f.36a), dem für die johanneische Theologie zentralen Heilsbegriff.[275] Doch wird in der johanneischen Tradition nicht nur die Sprache der Verkündigung Jesu einer fundamentalen Transformation unterzogen, auch der Umgang mit der geschichtlichen Überlieferung ist auffällig frei, wenn der Evangelist z.B. die Perikope der Tempelreinigung | programmatisch an den Anfang des Wirkens Jesu stellt (Joh 2,14–22), und auch theologisch wird die ältere Tradition z.T. ausgesprochen kritisch rezipiert, wie etwa die Abwehr der Tradition des Gebetes Jesu in Gethsemane (Mk 14,32–42) in Joh 12,27f. und 18,11 zeigt.[276]

Dabei legt sich – nicht erst heute – die Frage nahe, wie ein solcher Übersetzungsprozess zu rechtfertigen ist. Besteht hier nicht die Gefahr einer Verfälschung der ursprünglichen Tradition? Kann die Verkündigung nicht ihre Basis verlieren, als eigenmächtig erscheinen wenn sie zu progressiv voranschreitet und den Wortlaut oder auch die geschichtlichen Sachverhalte der älteren Tradition preisgibt? Das Johannesevangelium bietet eine aufschlussreiche Reflexion der hier zugrundeliegenden Vorgänge: Es hält fest, dass die Jünger Jesu vor Ostern Jesu Worte und Taten wie auch die Schrift nicht verstanden, dass sie sich vielmehr erst nach seiner

---

[272] S. dazu FREY, Eschatologie II (s. Anm. 106), 247–268; vgl. auch HOEGEN-ROHLS, Johannes (s. Anm. 269); grundlegend ONUKI, Gemeinde (s. Anm. 106), 34ff.

[273] Vgl. dazu J. FREY, Das vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker, in: T. Söding (Hg.), Johannesevangelium. Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen, QD 203, Freiburg 2003 (auch in: J. FREY, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den johanneischen Schriften I, hg. v. J. Schlegel, WUNT 307, Tübingen 2013, 239–294).

[274] Zur Überlieferungsgeschichte dieses Logions s. THEOBALD, Herrenworte (s. Anm. 82), 60ff.; FREY, Eschatologie III (s. Anm. 269), 248–250.

[275] S. dazu FREY, Eschatologie III (s. Anm. 269), 254ff.; DERS., Evangelium (s. Anm. 273); zur Rezeptionsgeschichte der Gethsemane-Tradition s. DERS., Leidenskampf und Himmelsreise. Das unbekannte Berliner Evangelium (Papyrus Berolinensis 22220) und die Gethsemane-Tradition, BZ 43 (2002), 71–96.

[276] Vgl. ausführlich FREY, Evangelium (s. Anm. 273).

Auferstehung „erinnerten“ (Joh 2,17.22;12,16) und dass ihnen erst dadurch Jesu Worte, Taten und Geschick in ihrem eigentlichen Sinn, d.h. im Lichte seines Todes und seiner Auferstehung, verständlich wurden. Dieser hermeneutisch grundlegende, für die ‚johanneische Sehweise‘[277] entscheidende Prozess der verdeutlichenden ‚Erinnerung‘ bzw. ‚Anamnesis‘ wird in den johanneischen Abschiedsreden dem Heiligen Geist zugeschrieben: „... der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,26), „der wird euch in aller Wahrheit leiten“ (Joh 16,13). Damit liegt im vierten Evangelium ein ganz eigenständiges Modell der Gewährleistung von Kontinuität und Identität vor. Nicht die historische Recherche und Absicherung der Tradition durch Augenzeugen wie bei Lukas, nicht die wortwörtliche Weitergabe alles dessen, was Jesus geboten hat, wie bei Matthäus (Mt 28,18f.), sondern die geistgeleitete, von Ostern her geprägte Übersetzung der Tradition in eine neue Situation wird praktiziert.

Aus einzelnen Stellen des Evangeliums lässt sich erkennen, dass auch in den johanneischen Gemeinden die Frage aufgekommen sein muss, ob hier nicht in allzu kühner Weise Neues gesagt, ja Fremdes eingeführt wurde. Die johanneische Verkündigung legitimiert demgegenüber ihr Verfahren mit einem Jesuswort über den Geist: „von dem Meinen wird er es nehmen“, und „er wird mich verherrlichen“ (Joh 16,14f.). D.h., die Umformung der Tradition erfolgt unter dem Anspruch, dass der Geist Christi in dieser Wahrheit, in Christus selbst erhalten und die Identität der Verkündigung, ja die Identität der Kirche Christi gewährleisten wird.

Die theologische Leistung dieses Modells ist gewiss, dass es ein außer-| ordentliches Adaptions- und Aktualisierungspotential besitzt. Seine Grenze zeigt sich allerdings dort, wo es offenbar in den johanneischen Gemeinden selbst zu Spaltungen über der Christusverkündigung gekommen ist, wo einzelne zu weit ‚voranschritten‘ (2Joh 9) und Aspekte des Bekenntnisses vernachlässigten, so dass das Schulhaupt, der Presbyteros der Johannesbriefe (2Joh 1; 3Joh 1), rigide einschreitet und am Kriterium des Christusbekenntnisses die Scheidung von den Sezessionisten feststellt.

Damit sind wir bei der Frage einer ‚amtlichen‘ Gewährleistung der Tradition im johanneischen Kreis. Hier liegt eine gewisse Aporie der Forschung, scheint doch die johanneische Gemeinde eine „Gemeinde ohne Amt“ zu sein,[278] in der alle von Gott Gelehrten (Joh 6,45) im Besitz des Geistes sind (1Joh 2,20.27) und somit keiner irdischen Belehrung mehr bedürfen. Das Faktum der johanneischen Schriften spricht bereits gegen

---

[277] Der Terminus stammt von F. MUSSNER, Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus, QD 28, Freiburg 1965.

[278] Vgl. KLAUCK, Gemeinde ohne Amt? (s. Anm. 84); zuvor bereits sehr nachdrücklich SCHWEIZER, Kirchenbegriff (s. Anm. 262).

eine solche Auffassung, denn hier wird immerhin in effizienter Weise christologisch-soteriologische Lehre praktiziert. Bei näherem Hinsehen erkennt man auch in diesen Schriften nicht nur ekklesiologische Metaphern, die zur Instruktion von Leitenden geeignet sind, wie z.B. das Bild Christi als des guten Hirten (Joh 10) oder des wahren Weinstocks (Joh 15), sondern auch konkretere Funktionen und Strukturen der Leitung, die allerdings in der johanneischen Schule in spezifischer Gestalt vorliegen:

Nach dem Zeugnis der Briefe übt der in 2Joh 1 und 3Joh 1 genannte πρεσβύτερος[279] in den mit ihm verbundenen Gemeinden eine gewichtige überörtliche Autorität aus, die allerdings weniger als Amts-, denn als Personalautorität zu charakterisieren ist. Sein ‚Ehrentitel' ὁ πρεσβύτερος, den er in absoluter Form, ohne weitere Namensnennung gebraucht, unterscheidet sich charakteristisch von allen anderen Erwähnungen von Presbyter-‚Ämtern' im frühen Christentum.[280] Es handelt sich somit nicht um einen Amtsträger im Rahmen einer lokalen Ämterhierarchie, sondern um einen Lehrer, dem der Beiname „der Alte" aus uns nicht mehr ganz zu erhellenden Gründen zugekommen war. Dabei scheint das Verhältnis zwischen diesem bekannten ‚Alten' und örtlichen Gemeindeleitern (wie z.B. | Diotrephes in 3Joh 9) noch nicht ‚rechtlich' geklärt zu sein, so dass an dieser Stelle Konflikte entstehen konnten. Offenbar konnten sich einzelne Individuen auch der Personalautorität des ‚Alten' entziehen, und diesem bleibt nichts anderes als das Wort, der Appell an die ihm verbundenen Gemeinden und Individuen und der Verweis auf die Tradition ‚von Anfang'(1Joh 2,7.24; 3,11; 2Joh 5f.). Dabei schreibt der ‚Alte' als autoritativer Lehrer und nennt dem vorauszusetzenden Autoritätsverhältnis entsprechend seine Schüler oder die von ihm beeinflussten Gemeindeglieder „Kinder"[281]. Er gibt das christologische Kriterium vor, an dem rechte und falsche Lehre zu erkennen sind (2Joh 7; 1Joh 2,18.22; 4,2) – wenngleich die Aufgabe, die

[279] Dieser ist sicher auch der Autor des 1. Johannesbriefs. Die Beziehung der Briefe zum Johannesevangelium ist stärker umstritten. Da sprachlich zwischen dem ersten Brief und dem Evangelium nicht eindeutig unterschieden werden kann, halte ich den Autor der Briefe zugleich für den Autor des Evangeliums (ohne Kap. 21). S. dazu J. FREY, Die johanneische Eschatologie I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1997, 429–455; DERS. Eschatologie III (s. Anm. 269), 46–60; vgl. weiter HENGEL, Frage (s. Anm. 105).

[280] Analogien bestehen eher zu den großen jüdischen Lehrern der vortannaitischen Zeit wie Hillel, Schammai oder Gamaliel I; vgl. dazu H.L. STRACK/P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte. Erläutert aus Talmud und Midrasch, München 1924, 636–639; HENGEL, Frage (s. Anm. 105), 107.

[281] Vgl. 3Joh 4 an Gaius; weiter die Anrede τεκνία bzw. παιδία 1Joh 2,1.12.14.18; 28; 3,7.18; 4,4; 5,21. Vgl. zum Ausdruck eines analogen Autoritätsverhältnisses die Anrede des (pseudepigraphischen) Paulus an seine Schüler 1Tim 1,2.18; 2Tim 1,2; 2,1; Tit 1,4. Vgl. dazu HENGEL, Frage (s. Anm. 105), 153 mit Anm. 4.

Geister zu unterscheiden, allen Gliedern des Kreises obliegt (1Joh 4,1). Dieser herausgehobene Lehrer scheint im Übrigen die Tradition (der Schule) – oder überhaupt die frühchristliche Tradition –„von Anfang an" zu überschauen und insofern in seiner Person deren Kontinuität zu verbürgen.

Dies deckt sich letztlich mit der Funktion, die dem ‚Lieblingsjünger' im vierten Evangelium zukommt, der als Zeuge der alten Zeit nach Joh 21,22f. sogar den Glauben geweckt hat, er selbst werde bis zur Parusie Christi am Leben bleiben. Sein schließlich doch eingetretener Tod scheint die johanneische Schule dann doch in eine tiefgreifende Krise gestürzt, ja vielleicht zum Zerfall derselben geführt zu haben.[282] Zwar wird das auf ihn zurückgeführte Werk von Schülern herausgegeben (vgl. Joh 21,24f.), aber die personale Autorität dieses Zeugen scheint keine wirkliche Nachfolge gefunden zu haben. Der geliebte Jünger ‚bleibt' letztlich nur durch sein Zeugnis, in seinem Buch. Eine *successio* dieses ‚Amtes' lässt sich nirgendwo erkennen. Die Annahme einer Reihe aufeinanderfolgender Schulhäupter in der johanneischen Schule lässt sich textlich nicht belegen.[283]

Mit Joh 21 stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis des ‚geliebten Jüngers' und damit des johanneischen Kreises zu Petrus. Dieser erscheint im vierten Evangelium oft in einem wenig günstigen Licht. Er ist zwar Sprecher des Jüngerkreises (Joh 6,68f.), hat aber auch Teil an der Unver-| ständigkeit der vorösterlichen Jünger und wird selbst ‚Opfer' eklatanter Missverständnisse (Joh 13,7.36–38). Hinter dem ‚Jünger, den Jesus liebte', dem paradigmatisch Glaubenden, steht er in allen Szenen, in denen beide zusammen auftreten, zurück: beim letzten Mahl, wo er nur durch Vermittlung des ‚Lieblingsjüngers' die Identität des Verräters erfahren kann (Joh 13,23–25), unter dem Kreuz, wo nur jener ausharrt (Joh 19,26f.), ebenso beim österlichen Gang zum Grab, wo nicht Petrus, sondern der ‚Lieblingsjünger' zuerst glaubt (Joh 20,2–10). In Kapitel 21 scheint sich das Bild etwas zu wandeln. Das Martyrium des Petrus wird vorausgesetzt (Joh 21,18; vgl. 13,38), während der ‚geliebte Jünger' eines natürlichen Todes gestorben ist. Petrus bekundet – ganz johanneisch – seine Liebe zu Jesus,

---

[282] S. dazu FREY, Eschatologie I (s. Anm. 279), 446–451; DERS., Eschatologie III (s. Anm. 269), 14–18.

[283] Wo dieses Bild gezeichnet wird, ist es letztlich ein Kunstprodukt, das aus den Differenzierungen, die in der Forschung hinsichtlich der Verfasserschaft der johanneischen Schriften vorgenommen werden, entstanden ist. Aber wie diese Vorgänge historisch konkret vorzustellen sind, wie der ‚geliebte Jünger', der Evangelist, ein oder mehrere Redaktoren, ein oder mehrere Briefautoren zusammengehören oder in schneller Abfolge nacheinander aufgetreten sein sollen, bleibt dann völlig offen. M.E. ist dies eher ein Anlass, an der Richtigkeit dieser überscharfen Differenzierungen zu zweifeln. S. dazu auch HENGEL, Frage (s. Anm. 105), 252ff.

erweist sich darin als wahrer Jünger und wird mit dem Weideauftrag betraut (Joh 21,15–17).

Manche Ausleger wollen in diesem Kapitel eine späte Annäherung des johanneischen Kreises „an die werdende Großkirche" sehen.[284] Freilich lässt sich der Einfluss ‚petrinisch'-synoptischer Tradition nicht erst im ‚Nachtragskapitel' Joh 21, sondern schon im Werk des Evangelisten erkennen.[285] Außerdem hat Petrus den Felsennamen schon von seiner Berufung an (Joh 1,42)[286], letztlich spiegelt sich im ganzen Werk eine kritische Rezeption, aber zugleich grundlegende Akzeptanz der durch Petrus repräsentierten Traditionen. Vom Ende her kommen sich die beiden Jünger jedoch besonders nahe. Petrus ist auf die Glaubenserkenntnis des geliebten Jüngers angewiesen (Joh 21,7), und er erhält den Weideauftrag, weil und insofern er in der Liebe zu Jesus bleibt. Dieser Auftrag hat zudem seinen Maßstab in der Hirtenrede Jesu, die nun zum eigentlichen Kanon der Dienste der Gemeindeleitung wird.

‚Amtstheologisch' bleibt die johanneische Tradition dennoch wenig ergiebig. Etwa die Frage, wer in diesen Kreisen taufte oder wer die – natürlich auch hier gefeierte – Herrenmahlsfeier leitete, treten hier völlig hinter die eigentlich theologischen bzw. christologischen Fragen zurück. Neben den Funktionen von Lehrern und Verkündigern[287] wissen wir lediglich von einem Leiter einer Hausgemeinde[288], der auf andere offenbar einen gewissen Einfluss ausübte, ja eine ‚Amtsgewalt' wahrnahm (3Joh 10) – was im konkreten Fall den Streit mit dem ‚Alten' hervorrief. Im Übrigen ist nur die auf einen größeren Kreis von Hausgemeinden bezogene Per|sonalautorität des Briefautors greifbar. Ihr entspricht die Autorität des ‚wahren Zeugen', des ‚Lieblingsjüngers', im Evangelium. Im johanneischen Kreis scheinen daher noch Verhältnisse vorzuliegen, die sonst gegen Ende des 1. Jh.s bereits durch eine entwickeltere Ämterstruktur abgelöst sind.[289]

Historisch muss man ja annehmen, dass die johanneisch beeinflussten Gemeindekreise an einzelnen Orten – nicht zuletzt in Ephesus – neben anderen standen, in denen andere Traditionen einflussreicher waren und an-

---

[284] So etwa ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 294.

[285] S. die eingehende Begründung bei FREY, Evangelium (s. Anm. 273).

[286] Es ist völlig unbegründet, wenn GNILKA, Petrus (s. Anm. 214), 172 Anm. 52, deshalb einen ‚nachjohanneisch'-redaktionellen Einfluss auf Joh 1,42 vermutet.

[287] Vgl. dazu KLAUCK, Gemeinde ohne Amt? (s. Anm. 84), 206ff.

[288] Hier begegnet auch einmal der Terminus ἐκκλησία – für eine Hausgemeinde. Vgl. zum Sachverhalt H.-J. KLAUCK, Der zweite und dritte Johannesbrief, EKK 23/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1992, 105.

[289] Vgl. dazu HECKEL, Hirtenamt (s. Anm. 67), 175–187, der diese Struktur noch der ‚zweiten Generation' der frühen Christenheit zuordnet – die sich vielleicht aufgrund des Einflusses und Lebensalters des Schulhauptes hier länger erhalten hat.

dere Strukturen vorherrschten. Von einem verwirklichten ‚Monepiskopat' kann also weder in den johanneischen Gemeinden selbst noch in den Orten, in denen diese ansässig waren, die Rede sein. Auch die johanneischen Petrus-Belege erlauben nicht, auf die letztendliche Akzeptanz einer solchen Struktur oder gar des „pastoralen Primat[s] der petrinischen Kirche"[290] zu schließen. Die Frage einer Nachfolge des ebenfalls längst verstorbenen Petrus bzw. einer Instanz, die seine Funktion übernehmen könnte, wird ja gerade nicht gestellt.[291] Vielmehr mündet der Weideauftrag an Petrus in den erneuten Ruf in die Nachfolge, so dass auch hier der Auftrag der Hirten – am Beispiel des Petrus – für andere Glaubende offen bleibt und im Bild des einen Hirten seinen christologischen Maßstab behält.[292]

Dass es eines Hirtendienstes bedarf, ist im Johannesevangelium jedenfalls deutlich, und seine Notwendigkeit lässt sich nicht zuletzt aus der Geschichte des johanneischen Kreises selbst erkennen, dessen Spuren sich sehr bald nach der Herausgabe der johanneischen Schriften verlieren, während die dort geformten Traditionen im 2. Jahrhundert in sehr unterschiedlichen Regionen der Kirche – nicht nur in Kleinasien – rezipiert wurden.[293] Die in den Johannesbriefen dokumentierte Krise zeigt, dass der Zusammenhalt der Gemeinde in der Spannung zwischen pneumati|scher Dynamik und christologischer Rückbindung nicht auf Dauer aufrechterhalten werden konnte. So ist die von Jesus erbetene Einheit (Joh 17,21) nicht eine durch organisatorische Mittel zu erreichende „‚Leistung' der Gemeinde", sondern „ganz und gar göttliche Gabe"[294]. Der Maßstab für die Existenz der

---

[290] Vgl. KLAUCK, Gemeinde ohne Amt? (s. Anm. 84), 218. Die Rede von einem solchen ‚pastoralen Primat' ist anachronistisch. Einen solchen gab es zur Zeit der Herausgabe des Johannesevangeliums sicher noch nicht. Vgl. zur Kritik HECKEL, Hirtenamt (s. Anm. 67), 177–179.

[291] Auch KLAUCK, Gemeinde ohne Amt? (s. Anm. 84), 218, sieht, dass „die Kontinuität nicht über eine Einzelperson hergestellt wurde". Gegen R. PESCH, Die biblischen Grundlagen des Primats, QD 187, Freiburg 2001, 45, der aus konfessionalistischen Gründen deutlich über das exegetisch Sagbare hinausgeht. Das Büchlein des sonst verdienten Exegeten markiert einen bedauerlichen Rückfall in der exegetischen Diskussion.

[292] S. zu diesem Wechselverhältnis HECKEL, Hirtenamt (s. Anm. 67), 164–174.

[293] Vgl. zur Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jh. HENGEL, Frage (s. Anm. 105), 9–95, sowie neuerdings T. NAGEL, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur, ABG 2, Leipzig 2000.

[294] So J. BLANK, Das Evangelium nach Johannes II, GSL NT 4, Düsseldorf 1977, 282; aufgenommen bei ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 309. Dies wird außer im Johannesevangelium insbesondere im Epheserbrief verdeutlicht. Vgl. dazu U. HECKEL, Die Einheit der Kirche im Johannesevangelium und im Epheserbrief. Ein Vergleich der ekklesiologischen Strukturen, in: J. Frey/U. Schnelle (Hg., unter Mitarbeit von J. Schlegel), Kontexte

Gemeinde wie für den Dienst der Hirten ist freilich nach johanneischer Überzeugung in dem schriftlich hinterlassenen Evangelium zu finden, im Zeugnis des in seinem Buch ‚bleibenden' Zeugen,[295] das die Orientierung an den ‚apostolischen' Anfängen in Gestalt der durch den österlichen Geist vermittelten Christuserkenntnis gültig verbürgt.

5.3 ‚Apostolizität' in der pseudepigraphischen Orientierung an Paulus: Die deuteropaulinische Tradition

Eine viel unmittelbarere Thematisierung ekklesiologischer Sachverhalte findet sich in der deuteropaulinischen Tradition, die zumindest teilweise in temporaler und lokaler Nachbarschaft zur johanneischen Tradition ausgebildet wurde.[296] D.h., unterschiedliche ekklesiologische Modelle standen gegen Ende des 1. Jh.s an einzelnen Orten noch unmittelbar nebeneinander.

Allein die Tatsache, dass es ‚deuteropaulinische' Schriften gibt, die in dezidiertem Anschluss an die epistolographische Praxis, aber auch an die Theologie und Biographie des Paulus konzipiert wurden, zeigt das Bewusstsein, dass dieser Apostel für Christen einer späteren Zeit zum „Garanten der Wahrheit" geworden ist.[297] „Als Norm für die Bindung an Christus erscheint somit das durch Paulus verbürgte Apostolische."[298]. Ebenso wie im Fall des lukanischen Werks wäre es kaum angemessen zu erwarten, dass die paulinische Theologie in diesen Schriften vollständig und unverändert rezipiert würde. Natürlich gibt es Verschiebungen der | Akzente, selektive Wahrnehmungen, Missverständnisse und auch impliziten Widerspruch. Dennoch wird der Anschluss an den Apostel gesucht, wenn z.B. der Epheserbrief weithin im Anschluss an Formulierungen aus den älteren Paulusbriefen (und dem Kolosserbrief) formuliert und auch seine eigene Weiterinterpretation häufig primär aus der Kombination pau-

---

des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, WUNT 175, Tübingen 2004, 613–640.

[295] Nach Joh 21,22f. ‚bleibt' der ‚Lieblingsjünger' letztlich zwar nicht am Leben, aber doch in dem auf seinem Zeugnis basierenden Buch.

[296] Es wäre lohnend, den möglichen Bezügen z.B. zwischen den johanneischen Gemeindebildern und den Traditionen des Epheserbriefs nachzugehen. S. dazu HECKEL, Einheit (s. Anm. 294).

[297] So M. GESE, Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief, WUNT 2/99, Tübingen 1997, 12. Zur Bedeutung des Apostels Paulus für die deuteropaulinischen Schriften s. LINDEMANN, Paulus (s. Anm. 26), 114–149; K. Kertelge (Hg.), Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament, QD 89, Freiburg 1981.

[298] SCHNELLE, Einleitung (s. Anm. 59), 359; H.R. BALZ, Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum, ZThK 66 (1969), 403–436, 420.

linischer Wendungen gewinnt.[299] Eine solche Form der Rezeption paulinischer Tradition findet sich auch in den Pastoralbriefen[300], wo Paulus zudem als Person und durch seine vorbildhafte Existenz maßstäbliche Bedeutung erlangt. Mit dieser Rezeption werden die älteren Paulusbriefe ansatzweise ‚kanonisiert', und es ist zu vermuten, dass sich deren Sammlung auch im Zusammenhang mit der Komposition paulinischer Pseudepigrapha ereignete (vgl. schon Kol 4,16)[301]. Zu fragen ist nun, wie die Norm des Apostolischen im Epheserbrief und in den Pastoralen zur Sprache kommt.

5.3.1 Die Apostel und Propheten als Fundament der Kirche: Die Verallgemeinerung des Apostelbildes im Epheserbrief

Eine „bewußte Reflexion über die nachapostolische Situation"[302] zeigt sich in der Ekklesiologie des Epheserbriefes, dessen Verfasser die paulinische Konzeption in „in einer höchst beachtenswerten Weise ... weitergeführt" hat.[303]

Abgesehen von dem apostolischen Anspruch des (fiktiven Autors) Paulus im Präskript (Eph 1,1) spricht der Epheserbrief insgesamt dreimal von ‚*den* Aposteln und Propheten' (Eph 2,20; 3,5; 4,11). Die Apostel gelten dabei – ganz im Einklang mit der paulinischen Auffassung des Apostolats[304] – als die ersten, grundlegenden Zeugen. Sie bilden das Fundament, | auf dem der Bau der Kirche beständig ruht und durch das er der Gefähr-

---

[299] Vgl. dazu GESE, Vermächtnis (s. Anm. 297), 54ff.; zur Verbindung mit dem Kolosserbrief s. SCHNELLE, Einleitung (s. Anm. 59), 355f. Die Rezeption der paulinischen Tradition und des Kolosserbriefs in der Struktur des Epheserbriefs zeigt übersichtlich G.H. VAN KOOTEN, Cosmic Christology in Paul and the Pauline School. Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology, with a New Synopsis of the Greek Texts, WUNT 2/171, Tübingen 2003.

[300] Vgl. P. TRUMMER, Die Paulustradition der Pastoralbriefe, BET 8, Frankfurt a.M. 1978; DERS., Corpus Paulinum – Corpus Pastorale. Zur Ortung der Paulustradition in den Pastoralbriefen, in: Kertelge (Hg.), Paulus (s. Anm. 297), 122–145. G. LOHFINK, Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe, a.a.O., 70–121; M. WOLTER, Die Pastoralbriefe als Paulustradition, FRLANT 146, Göttingen 1988.

[301] Vgl. dazu SCHNELLE, Einleitung (s. Anm. 59), 396–399. Schon 2Kor 10,10 deutet auf ein frühes Sammeln von Paulusbriefen hin; Kol 4,16 belegt den Austausch von Briefen in nachpaulinischer Zeit, und 2Thess 2,2 rechnet mit der Existenz von gefälschten oder echten Paulusbriefen bei den Adressaten. Spätestens bei den Pastoralbriefen muss man eine solche Sammlung voraussetzen, der zweite Petrusbrief nennt sie dann ausdrücklich (2Petr 3,15f.).

[302] So HAHN, Theologie I (s. Anm. 13), 365.

[303] HAHN, Theologie I (s. Anm. 13), 365.; vgl. in diesem Sinne auch GESE, Vermächtnis des Apostels (s. Anm. 297).

[304] Vgl. P. POKORNÝ, Der Brief des Paulus an die Epheser, ThHK 10/2, Leipzig 1992, 134. Gerade die Beschreibung des Apostels lässt sich „vollständig auf die Verarbeitung von Briefstellen aus den echten Paulinen sowie aus dem Kolosserbrief zurückführen" (GESE, Vermächtnis [s. Anm. 297], 241).

dung durch vielerlei und trügerische Menschenlehren trotzen soll (Eph 4,14). Dabei zeigt die Baumetapher in Eph 2,20 im Vergleich mit 1Kor 3,10f. interessante Modifikationen: War dort Christus das Fundament und Paulus als weiser Baumeister derjenige, der dieses Fundament gelegt hatte, so erhalten nun die Apostel und Propheten ihrerseits ‚fundamentale' Bedeutung. Damit wird im Bild des Baus die Differenzierung zwischen dem ersten, grundlegenden Eckstein (vgl. Jes 28,16) und dem weiteren Fundament erforderlich:[305] Christus behält schlechterdings grundlegende Bedeutung. Er ist – in der hier rezipierten Tempelmetaphorik – „der Nabel der Welt", auf dem Gott seinen Tempel errichtet.[306] Wenn nun Apostel und Propheten ihrerseits ‚fundamentale' Bedeutung erlangen, bedeutet dies sachlich, dass ihre Verkündigung zur verbindlichen Basis für spätere Generationen wird.[307]

Dabei fällt auf, wie allgemein von ‚den Aposteln' geredet wird. Konkrete Einzelpersonen (außer dem in die Rolle des fiktiven Autors gerückten Paulus) werden nicht mehr genannt, wie auch die Adressaten des Traktats merkwürdig blass bleiben.[308] Name und Zahl der Apostel sind damit unwesentlich geworden, und auch ihre Autorisation, die ja zur Zeit des Paulus noch Gegenstand heftigen Streites war, braucht nicht mehr diskutiert oder gar historisch verifiziert zu werden. Die Apostel sind einfach von Gott „gegeben" (Eph 4,11), sie gehören als Urzeugen zur Offenbarung und erhalten so das Attribut „heilig" (Eph 3,5). Die Differenz zur lukanischen Konzeption aber auch zur konkreten Rede von einzelnen ‚Aposteln' in der urchristlichen Zeit ist hier deutlich.

Zu fragen ist auch nach dem Verhältnis zwischen Paulus und ‚den Aposteln', da abgesehen vom Präskript Eph 1,1 zwischen beiden Größen keine explizite Zuordnung vorgenommen wird. Einerseits ist Paulus der „Repräsentant des Evangeliums"[309], der paradigmatische Zeuge und Fürbitter (Eph 1,15–19; 3,14–21), der auch in seinem Leiden der Gemeinde dient | (Eph 1,24f.; 3,13), er ist zugleich der spezifisch mit der Verkündi-

---

[305] S. zu dieser Verschiebung A.C. MAYER, Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene, WUNT 2/150, Tübingen 2002, 161f. Zur Bedeutung von ἀκρογωνιαῖος s. GESE, Vermächtnis (s. Anm. 297), 195, 200f.

[306] So GESE, Vermächtnis (s. Anm. 297), 200.

[307] Dies ist durchaus im Sinne des von Paulus selbst in 1Kor 3,10 formulierten Anspruchs, demzufolge seine gemeindegründende Evangeliumsverkündigung Maßstab sein soll für alle, die auf dieses Fundament aufbauen, d.h. später in die Arbeit in der Gemeinde eintreten.

[308] Vgl. zum Problem der Adresse des Briefs SCHNELLE, Einleitung (s. Anm. 59), 352f.; G. SELLIN, Adresse und Intention des Epheserbriefes, in: M. Trowitzsch (Hg.), Paulus, Apostel Jesu Christi (FS G. Klein), Tübingen 1998, 171–186; zuletzt MAYER, Einheit (s. Anm. 305), 35–38.

[309] ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 233.

gung an die Heiden beauftragte Bote (Eph 3,8)[310]. Aber indem sich die aus Juden und Heiden geformte Kirche – und gerade auch die heidenchristlichen Adressaten (Eph 2,11) – auf Paulus bezieht, bezieht sie sich zugleich auf die Gesamtheit ‚der Apostel'. Mit der so erreichten ‚Gesamtapostolizität' erreicht die theologische Anschauung des Epheserbriefs zugleich einen Gewinn an ‚Katholizität'[311]. Dies kann freilich nur gelingen in Ausblendung der geschichtlichen Überlieferung, in der das Verhältnis zwischen Paulus und ‚den Aposteln' bekanntlich keineswegs spannungsfrei war.

Interessant ist auch die Doppelbezeichnung „Apostel und Propheten". Literarisch nimmt sie die beiden ersten Funktionen der Charismenliste von 1Kor 12,28 auf, wodurch nun auch „die Propheten" neben den Aposteln zum Fundament gerechnet werden. Man könnte daraus die Sichtweise erschließen, dass das prophetisch-pneumatische Element zur ‚apostolischen' Struktur der Kirche gehört,[312] aber vielleicht spiegelt sich darin auch nur die Erfahrung, dass die Prophetie faktisch in der Gemeinde zurückgetreten ist. Jedenfalls werden die Apostel und Propheten in Eph 4,11 als Größen der ‚apostolischen Zeit' von den drei Ämtern der kirchlichen Gegenwart, der Trias von Evangelisten, Hirten und Lehrern, abgehoben.[313]

So wenig damit eine vollständige Aufzählung der kirchlichen Dienste intendiert ist, so sehr wird man doch gegenüber den paulinischen Charismenlisten eine Verringerung der erwähnten Dienste feststellen müssen. Möglicherweise ist diese Reduktion darin begründet, dass nur die „ekklesiologisch bedeutsamen Charismen" benannt werden sollten.[314] Dabei stehen neben den vielleicht übergemeindlich tätigen Evangelisten die beiden innergemeindlichen Funktionen der Hirten und Lehrer,[315] wobei man zumindest fragen kann, ob sich in diesem Begriffspaar bereits Konturen ei-

---

[310] Vgl. Gal 1,16; 2,7, aber auch Kol 1,28, wo der Auftrag des Paulus universaler formuliert ist.

[311] Vgl. in diesem Sinne ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 233.

[312] So pointiert R. SCHNACKENBURG, Der Brief an die Epheser, EKK 10, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1982, 123.

[313] So ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 247.

[314] So H. MERKLEIN, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief, StANT 33, München 1973, 383.

[315] Die paulinische Reihe der Propheten und Lehrer (1Kor 12,18f.) ist damit aufgebrochen. Ob die Evangelisten – wie häufig zu lesen – wirklich als übergemeindlich tätige Prediger zu verstehen sind, muss offen bleiben. Timotheus, der in 2Tim 4,5 so bezeichnet wird, ist nach der Fiktion des 2. Timotheusbriefs nicht mehr übergemeindlich tätig. Die Bezeichnung des Siebenerkreises (Apg 6,5) und des Philippus (Apg 21,8) führt für diese Frage wenig weiter. Unproblematisch ist die Identifikation der Evangelisten von Eph 4,11 als Wandermissionare (im Anschluss an Eusebius. hist. eccl. 3,37,2) jedenfalls nicht. „Dass von einem Evangelisten im Neuen Testament nur an zwei Stellen die Rede ist, weckt daher Zweifel, ob es sich bei dieser Bezeichnung um ein fest eingeführtes Amt handelt" (so Ulrich Heckel, brieflich am 22.7.2003).

nes | sich herausbildenden Episkopenamtes zeigen.[316] Vielleicht stand dem Autor auch keine genaue Differenzierung vor Augen, so dass man in der Reihung „eher eine allgemeine Typisierung als eine Aufzählung konkret vorhandener Ämter sehen“[317] kann. Jedenfalls ist deutlich, dass auch nach dem Epheserbrief die Leitung der Gemeinden durch das Wort erfolgt, und zwar auf dem Fundament der Apostel und Propheten, an das die späteren Dienste gebunden sind. Diese haben ihrerseits im Rahmen der Vielzahl der gottgegebenen Gaben (Eph 4,8)[318] einen „herausgehobenen Rang“: „Sie geben gleichsam den Rahmen vor, dessen die Charismen der übrigen Gemeindeglieder bedürfen, um ihrerseits sinnvoll zum Aufbau des Leibes Christi eingesetzt werden zu können“[319] (vgl. Eph 4,12).

Die Legitimation dieser späteren kirchlichen Dienste ist aber auffälligerweise im Epheserbrief keine lediglich abgeleitete. Die Evangelisten, Hirten und Lehrer stehen nach Eph 4,7f. gerade nicht in der Nachfolge der Apostel (oder gar der „Apostel und Propheten“), vielmehr sind sie wie die beiden Grundfunktionen der Apostel und Propheten von Christus selbst „gegeben“. Damit sind *alle* Ämter, die ‚fundamentalen‘ Ämter der „Apostel und Propheten“ wie die zeitgenössischen Leitungsämter, gleichermaßen ‚christusunmittelbar‘[320], und gleichzeitig eingebunden in die ‚Gnade‘, die allen Christen gegeben ist (Eph 4,7f.). Eine hierarchische Gliederung scheint hingegen nicht im Interesse des Autors zu liegen. Im Blick auf eine spezifische Legitimation des Episkopenamts ist Eph 4,11 daher auch wenig ergiebig.

Auch andere Fragen des kirchlichen Lebens und seiner Gestaltung bleiben in dem allgemeinen Duktus des Epheserbriefs völlig offen: Kann sich der Autor noch – wie Paulus – Frauen unter den Aposteln oder in prophetischen Funktionen vorstellen? Wer sollte für die Durchführung von Taufe, für die Eucharistie oder für andere kirchliche Handlungen zuständig sein? Erst in Anbetracht solcher Fragen wird deutlich, dass das Schreiben doch kaum Detailantworten für die aktuellen Fragen der Gestaltung kirchlicher

---

[316] So ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 248. Doch hat bereits H. SCHLIER, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf [5]1965, 197, festgestellt: „Die Identität ihrer Person und ihres Amtes oder Dienstes kann ... durch die vorliegende Formulierung nicht bewiesen werden. In der Praxis mag ihre Funktion oft vereinigt gewesen sein.“

[317] So ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 247.

[318] Hier klingt die paulinische Charismenlehre (1Kor 12,28–31) in modifizierter Terminologie noch nach.

[319] ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 248.

[320] Vgl. A. VÖGTLE, Exegetische Reflexionen zur Apostolizität des Amtes und zur Amtssukzession, in: DERS., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge, Freiburg 1985, 221–279, 224f.

Ämter bietet.[321] Wesentlicher ist, dass die in nachapostolischer Zeit sich entwickelnden Strukturen in einen theologischen Kontext ge|stellt werden: Sie sind gebunden an Christus und an das apostolische Fundament und funktional hingeordnet auf das Ziel des Wachstums und der Einheit des Christusleibes, der Kirche.

Der Epheserbrief bietet so eine wesentliche Grundlage dafür, dass die Apostolizität in späterer Zeit zu den wesentlichen Aspekten der Kirche gehört: Die Kirche ist auf den Grund der Apostel (und Propheten) erbaut. Wie sich diese Apostolizität sich aber im Konkreten äußern soll, wird im Epheserbrief nicht gesagt. Dem Autor geht es eher darum, die faktisch vorhandenen Dienste und Ämter in ihren theologischen Rahmen einzuordnen und in ihrem fundamentalen Christusbezug sowie ihrer Hinordnung auf die Kirche zu charakterisieren.

5.3.2 Die geordnete Weitergabe von Leitungsdiensten und apostolischer Überlieferung: Das Modell der Pastoralbriefe

Kommen wir von hier aus zu den noch etwas später entstandenen Pastoralbriefen, dann fällt auf, dass das Interesse an einzelnen Ämtern, an den Voraussetzungen für die Amtsträger und an ihrer geordneten Einsetzung sehr viel stärker geworden ist. Dies mag daran liegen, dass Kirche weniger ‚von oben her‘, weniger als übergemeindliche Wirklichkeit beschrieben wird – obwohl der Autor auch diese wahrnimmt (vgl. 1Tim 3,15) –, sondern konkreter im Blick auf die Lebensgestalt der einzelnen Ortsgemeinden. In den Herausforderungen seiner Zeit agiert der Autor als „Vollstrecker des kirchenordnenden Willens des Paulus“[322], deshalb gibt er seinen Anordnungen das Gewand einer apostolischen Weisung, ja eines Testaments (2Tim). Dabei wird Paulus selbst – und er allein – zum „Urbild des urchristlichen Apostolats“[323]. Hier besteht zur Sichtweise des Epheserbriefs eine wesentliche Differenz.

Institutionell ist gegenüber dem Epheserbrief eine deutliche Weiterentwicklung zu erkennen. Allerdings ist auch hier die gegenseitige Zuordnung der erwähnten Ämter noch nicht geklärt, ein dreigliedriges Amt im späteren Sinne liegt daher noch keinesfalls vor. Tit 1,5f. lässt die Rede von ‚Ältesten‘ in die von ‚Episkopen‘ übergehen. Dies zeigt, dass die Grenze zwischen beiden Funktionen noch fließend war, und man kann hier noch eher als im lukanischen Werk vermuten, dass in den betroffenen Gemeinden die ältere Ältestenordnung im Übergang zur Episkopenordnung begrif-

---

[321] „Ephesians does not supply guide-lines for the modern ministry“ (E. BEST, A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians, ICC, Edinburgh 1998, 394).

[322] ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 251.

[323] BIENERT, Apostelbild (s. Anm. 4), 9.

fen war.[324] Aus der stets singularischen Verwendung des Terminus ἐπί-|σκοπος lässt sich wenigstens eine Tendenz zum Monepiskopat hin erkennen, die sich wohl vor allem aus der Übernahme des Verständnisses der Gemeinde als Großfamilie bzw. als geordnetes ‚Haus' nahelegte.[325]

Die Apostolizität der Kirche kommt nur in wenigen grundsätzlichen Aussagen zur Sprache: Die Kirche ist „Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1Tim 3,15). Dieses Sprachbild ist nicht leicht zu deuten: Soll die Kirche selbst das Fundament sein, auf dem die Wahrheit ruht? Möglicherweise ist eher das Bild umgekehrt gemeint, dass nämlich die Kirche als Tempel und hochaufragende Säule auf die Wahrheit gegründet ist,[326] d.h., dass die Wahrheit so an der Kirche erkennbar sein soll, dass Menschen zur Erkenntnis dieser Wahrheit kommen (vgl. 1Tim 2,4). Es geht also um die werbende Funktion der Kirche in der Welt, zugleich um Unanstößigkeit (vgl. 1Tim 6,1) gegenüber der heidnischen Gesellschaft.[327]

In diesem Interesse werden auch Anweisungen übernommen, die – in Anlehnung an die antike Ökonomik – die Kirche als Hauswesen mit einer gegliederten sozialen Struktur und klaren Verhältnissen der Über- und Unterordnung bestimmen. In diesem situativen Interesse erfolgt auch Zurückdrängung von Frauen aus der Mitwirkung in der kirchlichen Öffentlichkeit (1Tim 2,8–12), für deren Begründung der Autor nur eine recht fragwürdige Begründung nachschieben kann (1Tim 2,13–15)[328]. Allerdings geht es dem Autor der Pastoralbriefe – anders als dem 1. Clemensbrief (1Clem 20; 37f.) – nicht darum, diese Strukturen aus einer ‚natürlichen' oder kosmischen Ordnung herzuleiten. Er argumentiert eher pragmatisch, „vom Gedanken der werbenden Lebensführung der Christen aus"[329]. Dabei lässt sich allerdings bei einzelnen seiner Anordnungen die kritische Frage nicht

---

[324] ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 261f. will „die Absicht des Verfassers" erkennen, „die Ältesten, mit deren Vorhandensein er in den angeschriebenen Gemeinden mindestens teilweise rechnet, mit Episkopen gleichzusetzen, um so das Ältestenamt inhaltlich auf das Episkopenamt hin zu interpretieren."

[325] ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 262. Doch ist ein Monepiskopat hier wie auch in den Ignatianen noch keineswegs Realität.

[326] So ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 253f.; s. DERS., Pfeiler und Fundament der Wahrheit. Erwägungen zum Kirchenverständnis der Pastoralbriefe, in: Grässer u.a. (Hg.), Glaube (s. Anm. 219), 229–267.

[327] S. dazu M. REISER, Bürgerliches Christentum in den Pastoralbriefen?, Bib 74 (1993), 27–44.

[328] Die Argumentation, die sowohl den Text von Gen 2-3 als auch die paulinische Interpretation der Sündenfall-Erzählung (Röm 5,12–21; 7,7–25) verfehlt. S. dazu ROLOFF, Timotheus (s. Anm. 59), 139f.; M. KÜCHLER, Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum, NTOA 1, Freiburg (CH)/Göttingen 1986.

[329] So ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 257.

abweisen, ob hier nicht wesentliche apostolische Einsichten, z.B. dass die im gesellschaftlichen Leben trennenden Unterschiede ‚in Christus' ihre bestimmende Kraft verloren haben (vgl. Gal 3,28), preisgegeben werden. Die Zurückdrängung des Witwenamtes (1Tim 5,11ff.) und überhaupt die Weisungen an die Frauen (1Tim 2,11f.; 5,14; Tit 2,11) oder auch die Ermahnung an die christlichen Sklaven (1Tim 6,1; Tit 2,9f.) weisen deutlich in diese Richtung. |

Grundlegender noch als die Organisationsstruktur der Kirche erscheint jedoch das, was den Apostelschülern Timotheus und Titus im Blick auf ihr eigenes Amt weitergegeben wird. Als Schüler des Apostels bekommen sie Anteil an dem apostolischen Auftrag der Gemeindeleitung. Sie sind Vertreter des paradigmatischen Gemeindeleiters Paulus und insofern auch gebunden an die von dem Apostel selbst vorgeprägte Verhaltensnorm. Sie sind berufen, diese Norm als Vorbild in Wort, Wandel, Liebe, Glaube und Reinheit (1Tim 4,13) weiterzugeben. Hier findet sich vor allem ein Spiegel für spätere Amtsträger, die zur Verantwortung gerufen werden. Neben der Lebensführung soll vor allem die rechte Lehre das Wirken der Apostelschüler prägen. Sie ist die Hinterlassenschaft, die der Apostel ihnen anvertraut und die sie – wie alle Amtsträger – gegen Entstellungen zu verteidigen haben (1Tim 6,20). Der Apostelschüler ist wie der Apostel Tradent und Wächter zugleich und dabei auf den Beistand des Geistes angewiesen (2Tim 1,14). Die Pastoralbriefe vertreten somit „noch entschiedener als der Epheserbrief ... das Prinzip Leitung durch Lehre"[330]. Insofern ist auch dort, wo die Amtsstrukturen detailliert hervortreten, die Lehre das primäre Mittel der Sicherung apostolischer Überlieferung.

Umgekehrt ist nach der Auffassung des Autors zur Bewahrung der Kontinuität und Identität der christlichen Lehrüberlieferung auch eine „Kontinuität kirchlicher Amtsträger" erforderlich, „die – wie die Apostelschüler Timotheus und Titus – zur treuen Bewahrung des Erbes der Apostel unter der Leitung des Geistes eingesetzt sind"[331]. Nach der fiktiven Briefsituation könnte man hier erstmals die Vorstellung einer Kette oder Sukzession von Amtsträgern erkennen. Timotheus und Titus sind nach 1Tim 1,3 und Tit 1,5 von Paulus in Ephesus und Kreta zurückgelassen worden, um bis zu seiner Rückkehr dort das Werk der Gemeindeleitung fortzuführen, doch ist, wie die Leser längst wissen, Paulus dorthin nie mehr zurückgekommen. Nun werden sie selbst in dem Brief beauftragt, ‚Älteste' bzw. ‚Episkopen' und Diakone (1Tim 3,1ff.; Tit 5,5f.) einzusetzen, die das Werk der Apostelschüler in ihrem Kontext fortsetzen. Insofern sind „die gemeindeleitenden Ämter" nach der Überzeugung des Verfassers

[330] ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 264.
[331] So ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 264.

„Manifestationen der Apostolizität" der Kirche.[332] Diese gegenüber frühen paulinischen Mission verstärkte Institutionalisierung der Leitungsfunktionen[333] wurde offenbar in der dritten Generation, angesichts der Herausforderung durch problematische Lehrentwicklungen, erforderlich.

In Verbindung mit diesen Leitungsämtern wird nun auch erstmals ex- | plizit ein Akt der Amtseinsetzung erwähnt,[334] der – nach alttestamentlichen Vorbildern (Num 11,24f.; Num 27,18–23) – mit Handauflegung verbunden ist, ja terminologisch gerade durch diesen Akt der Handauflegung (ἐπίθεσις τῶν χειρῶν) charakterisiert werden kann (1Tim 4,14, 2 Tim 1,6) und dadurch als Übermittlung der Gabe des Geistes (χάρισμα) bestimmt ist.[335] Freilich wird im Blick auf Timotheus und Titus selbst nicht von einer solchen Einsetzungshandlung gesprochen – für die Briefsituation ist nur das gemeindeleitende Wirken dieser beiden Paulusschüler und damit die mögliche Einsetzung späterer Amtsträger im Blick. Diese Handlung ist – über den bloßen Fürbitt- und Segenscharakter hinaus – offenbar ein liturgisch-gottesdienstlicher Akt und zugleich als spezifische Autorisation verstanden, so dass vor einer übereilten Handauflegung oder vor der Einsetzung von Neugetauften gewarnt wird (1Tim 3,6; 5,22). Eine solche liturgisch geordnete und ekklesial autorisierende Handlung dürfte zur Zeit der Briefe bereits in den paulinischen Gemeinden üblich gewesen sein.

Dabei ist die Form – und damit die Struktur der Autorisierung – variabel. Spricht 2Tim 1,6 von einer Einsetzung des Timotheus durch seinen ‚geistlichen Vater' Paulus, so weiß 1Tim 4,14 von einer Handauflegung durch die Ältesten, was den faktischen Gemeindeverhältnissen vermutlich eher entsprochen haben dürfte.[336] Als „Wirkursache"[337] erscheint dabei in 1Tim 4,14 das prophetische Wort (προφητεία), das man nicht nur auf die „bei der Ordination gesprochene[n], als geistgewirkt verstandene[n] Wor-

---

[332] So ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 261.

[333] Vgl. dazu HAHN, Theologie II (s. Anm. 12), 614–616.

[334] Die Aussagen in Apg 20,28 lassen sich noch nicht als Hinweis auf eine praktizierte Ordination verstehen; die Rede von der Einsetzung der ‚Sieben' in Apg 6,6 spricht – jedenfalls nach der Intention des Lukas – noch nicht von gemeindeleitenden Diensten. S. dazu o. Abschnitt 5.1. Vgl. zur Ordination ROLOFF, Kirche (s. Anm. 83), 265f.; DERS., Timotheus (s. Anm. 59), 263–281; HAHN, Theologie II (s. Anm. 12), 616–618; U. HECKEL, Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick, WUNT 150, Tübingen 2002, 336–341; H. V. LIPS, Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen, FRLANT 122, Göttingen 1979, 183–288; G. KRETSCHMAR, Die Ordination im frühen Christentum, FZPhTh 22 (1975), 35–69.

[335] Vgl. zu den Vorbildern Röm 12,3; 15,15; 1Kor 3,10; Gal 2,9 und auch Eph 3,2.7f.

[336] Vgl. auch Did 15,1f.: Die Gemeinde soll Episkopen und Diakone wählen.

[337] So HECKEL, Segen (s. Anm. 334), 339.

te“[338] beziehen darf. Im Hintergrund dürfte vielmehr auch wie in der Apostelgeschichte die Urheberschaft des Geistes bei der Auswahl (Apg 13,2; vgl. 1,26) und Einsetzung (Apg 20,28) der Verantwortlichen stehen. Der Geist und – in Gestalt der ‚Ältesten‘ – die Gemeinde sind daher an der Autorisierung der Amtsträger beteiligt, so dass eine streng hierarchische Struktur der Unterordnung der Ältesten unter den Episkopos (wie sie die | Ignatiusbriefe fordern) nicht im Sinne der Pastoralbriefe ist.[339] Die Pastoralbriefe zeigen zwar aufgrund der Übernahme der Denkmodelle der antiken Ökonomik eine Tendenz zum Monepiskopat, aber das Verhältnis zwischen Ältesten (1Tim 5,17f.) und Episkopen (1Tim 3,1ff) ist noch nicht eindeutig geregelt.

D.h. aber, die richtige Ausführung des Leitungsdienstes und damit die Wahrung der Apostolizität ist nicht an eine bestimmte Konkretion der Ämterstruktur gebunden. Die in den Pastoralbriefen entwickelte Ämterordnung verdankt sich ihrerseits den spezifischen historischen Gegebenheiten im paulinischen Einflussbereich und weiteren pragmatischen Gründen. In manchen Einzelheiten lassen sich zugleich problematische Verschiebungen gegenüber Grundeinsichten der älteren apostolischen Tradition erkennen. In der Betonung der Lehre hingegen bleiben die Pastoralbriefe und mit ichnen die ganze deuteropaulinische Tradition in der Kontinuität dessen, was dem Apostel Paulus selbst zentrales Anliegen war.

5.4 ‚Apostolizität‘ im Rekurs auf Glaubenstradition oder urchristliche Schriften: Perspektiven der Entwicklung in den katholischen Briefen (Judas/2Petrus)

5.4.1 Das Traditionsargument im Judasbrief und seine Probleme

Ein letztes Schlaglicht soll auf den Bereich der sogenannten katholischen Briefe geworfen werden. Dort zeigt sich ein Bemühen um den Rekurs auf die Anfänge besonders im *Judasbrief*. Sein Autor – der sich in das Gewand des Herrenbruders hüllt[340] – will eine aktuelle Irrlehre abwehren, die of-

---

[338] So V. LIPS, Glaube – Gemeinde – Amt (s. Anm. 334), 246; vgl. ROLOFF, Timotheus (s. Anm. 59), 258: „den verkündigenden, tröstenden und mahnenden Zuspruch, in dem der Amtsauftrag übermittelt, inhaltlich entfaltet und verpflichtend zugesprochen wurde“. S. auch HECKEL, Segen (s. Anm. 334), 338.

[339] Sie ließe sich auch kaum als Folge bzw. als weiterer Schritt der ‚Entwicklung‘ auffassen, sondern beruht auf einem grundsätzlich anderen, konkurrierenden Denkmodell, das von der ‚Monarchie‘ Gottes ausgeht und den Geist noch weiter in den Hintergrund drängt.

[340] Vgl. zu den Einleitungsfragen J. FREY, Der Judasbrief zwischen Judentum und Hellenismus, in: W. Kraus/K.-W. Niebuhr (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (FS T. Holtz und N. Walter), WUNT 2/162, Tübingen 2003, 180–210,

fenbar v.a. den Glauben an die Engel, aber damit wohl zugleich das kommende Gericht geleugnet hat und deren Vertreter deshalb scharf angegriffen werden. Gegenüber diesen Lehrern, deren Profil in dem kurzen Brief nur relativ undeutlich zutage tritt – die Adressaten kannten sie ja – mahnt der Autor seine Leser „für den Glauben kämpferisch einzutreten, der den Heiligen ein für allemal gegeben wurde“ (Jud 3). Am Ende des Schreibens wird auf die „von den Aposteln unseres Herrn Jesus Christus“ gesprochenen Worte verwiesen: Die „Apostel unseres Herrn Jesus Christus“ (Jud 17) hätten bereits – wie die alttestamentlichen Propheten – das Auftreten von Spöttern und Spaltungen in der letzten Zeit vorhergesagt, und diese Situation sieht der Autor nun gegeben. |

Der nachapostolische Standort des Schreibens ist damit offenkundig. Der Autor blickt selbst auf ‚die Apostel‘ zurück, wenngleich er sich fiktiv – nicht ganz konsequent – in das Gewand eines Zeitgenossen der Apostel hüllt. In der Gegenwart der Adressaten ist das von den Aposteln einst Vorhergesagte jetzt in Erscheinung getreten. Daher gilt es, den einst und einmal (ἅπαξ) empfangenen Glauben festzuhalten. In dem allen aufgetragenen Kampf um die Bewahrung des ursprünglichen Glaubens geschieht hier das Ringen um die ‚Apostolizität‘ des Glaubens der Adressatengemeinde.

Der hier ausgesprochene Gedanken des einmal überlieferten Glaubens bietet eine Parallele zu der aus dem antiken Depositalrecht übernommenen Rede von der παραθήκη des Paulus in den Pastoralbriefen (1Tim 6,20; 2 Tim 1,12) erkennen.[341] Anders als dort besteht jedoch im Judasbrief kein besonderes Interesse an kirchlichen Amtsstrukturen. Das Eintreten für den überlieferten Glauben ist vielmehr – wie im johanneischen Kreis – allen „Heiligen“ und „Berufenen“, d.h. der ganzen Gemeinde aufgetragen. Verfehlt ist daher der Vorwurf Ernst Käsemanns, hier sei das „kirchliche Lehramt Besitzer des ‚Amtsgeistes‘ geworden“[342]. Aber auch die Einschätzung Karl Hermann Schelkles, hier erscheine „das katholische Traditionsprinzip ... geradezu fertig ausgebildet“, und die Kirche könne nur noch „das anvertraute Glaubensgut entfalten“[343], trägt ekklesiale Strukturen ein,

---

sowie umfassend jetzt meinen Kommentar J. FREY, Der Judasbrief und der zweite Petrusbrief, ThHK 15/2, Leipzig 2015.

[341] Freilich geht es dabei nicht um eine irgendwie fixierte Form der „Glaubenslehre“ (gegen E. KÄSEMANN, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche, EvTh 11 [1951/52], 13–21, abgedruckt in DERS., Exegetische Versuche I [s. Anm. 166], 214–223, 220f.). Vielmehr wird der hier nur knapp bezeichnete, „einmal überlieferte Glaube“ in Jud 20–22 durchaus im Sinne der Dimensionen lebendiger Glaubensexistenz wie etwa der Trias ‚Glaube – Liebe – Hoffnung‘ gesehen. Der ‚Glaubensinhalt‘ lässt sich auch hier vom ‚Glaubensvollzug‘ nicht trennen.

[342] KÄSEMANN, Kanon (s. Anm. 341), 220f.

[343] K. H. SCHELKLE, Die Petrusbriefe, der Judasbrief. Auslegung, HThK 13/2, Freiburg [3]1970, 150.

die in dem Schreiben gerade nicht thematisiert werden.[344] Die hier erwähnte πίστις ist noch kein ‚sakrosanktes', formelhaft abgeschlossenes ‚Glaubensgut'.[345] Gewiss ist der Terminus primär im Sinne des Glaubens*inhalts* verstanden. Aber der von den Adressaten geforderte Einsatz für den „Glauben" beschränkt sich schließlich nicht auf die dogmatisch-polemische oder intellektuell-apologetische Dimension, sondern schließt die tätige Sorge um die Mitchristen und die eigene existentielle Verankerung mit ein (V. 20–23). Das einmal überlieferte Glaubensgut gilt | freilich als das verbindliche und letztlich unüberbietbare, und die fiktive Abfassung des Schreibens durch Judas, also einen Jesus selbst und dem Herrenbruder Jakobus nahestehenden Zeugen der Frühzeit, verleiht dieser Auffassung zusätzlichen Nachdruck.

Prinzipiell besteht darin allerdings kein Gegensatz zu der auch von Paulus vertretenen Auffassung, dass das von ihm vermittelte Evangelium das Fundament sei, an dem sich alle weiteren Entwicklungen messen lassen müssen (1Kor 3,10). Dass ein solcher Selbstanspruch nicht unproblematisch ist und zur Lösung der Fragen der nachapostolischen Zeit nicht hinreicht, wird deutlich, wenn man bedenkt, welche Auffassungen dem Autor des Judasbriefs wesentlich sind und was seine Gegner leugnen. Es scheint nämlich, als läge die nächste Parallele für die Auffassung der Irrlehrer beim Autor des Kolosserbriefs, der die Verehrung von Engeln ebenfalls mit Nachdruck ablehnt (2,15.18f.), während die Position des Verfassers des Judasbriefs den im Kolosserbrief bekämpften Lehren nahekommen könnte.[346] Leider bleibt in diesem kurzen Schreiben vieles undeutlich. Doch ob die hier bekämpften Gegner nicht auch respektable Argumente aus der paulinischen Tradition vertraten und ob die vom Autor des Judasbriefs praktizierte Heranziehung jüdischer Traditionen aus dem Henochbuch (Jud 5,14) und der Assumptio Mosis (Jud 9) wirklich theolo-

[344] Wahrscheinlich ist das Schreiben ja nur an einen kleinen Kreis von Gemeinden gerichtet, in denen spezifische Probleme auftraten. Man wird daher für seine Entstehungszeit – wohl kurz nach 100 – noch nicht die Vorstellung eines gesamtkirchlich organisierten Lehramts voraussetzen (vgl. A. VÖGTLE, Der Judasbrief. Der zweite Petrusbrief, EKK 22, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1994, 24).

[345] Dies gilt auch trotz der auffälligen Rede vom „allerheiligsten Glauben" in Jud 20.

[346] S. dazu FREY, Judasbrief (s. Anm. 340), 206ff. R. HEILIGENTHAL, Zwischen Henoch und Paulus. Studien zum theologiegeschichtlichen Ort des Judasbriefs, TANZ 6, Tübingen 1992, 120, will Kol und Jud geradezu „spiegelbildlich" positioniert sehen. Das ist m.E. zu schematisch. Vgl. jedoch G. SELLIN, Die Häretiker des Judasbriefes, ZNW 77 (1986), 206–225: „Die kolossische Philosophie hat natürlich kaum mehr etwas mit dem orthodoxen Verfasser des Judasbriefes zu tun. Wohl aber könnte es Verbindungslinien geben zwischen dem Verfasser des Kolosserbriefes, der gegen die Engel-Verehrer polemisiert, und den Häretikern des Judasbriefes."

gisch angemessen ist, das lässt sich mit dem Argument, dies sei der überlieferte Glaube, nicht definitiv entscheiden.

Wir wissen auch nicht, ob sich der Autor mit seinem polemischen Anschreiben Geltung verschaffen konnte, ob er die Gegner aus den Adressatengemeinden vertreiben oder sie gewinnen und zurückführen konnte. Aber im Vergleich der unterschiedlichen, im Neuen Testament vorliegenden Akzentuierungen zeigt sich, dass das Traditionsargument an sich kein besonders starkes Argument ist.

5.4.2 ‚Petrus', Paulus und die Schrift: Die Anfänge kirchlicher Hermeneutik im 2. Petrusbrief

Daher müssen wir noch einen Schritt weitergehen, zum *Zweiten Petrusbrief*, der wohl jüngsten Schrift des neutestamentlichen Kanons. Dieses Schreiben, das den Judasbrief rezipiert, aber in einer anderen Situation | entstanden ist und wohl auch mit anderen Gegnern ringt, ist in einer sehr eindrücklichen pseudepigraphischen Fiktion (2Petr 1,1.16–19; 3,1) programmatisch als Testament des Petrus gestaltet und erwähnt am Ende ausgerechnet „alle" Briefe des Paulus (2Petr 3,15f.), was offenbar bereits das Vorliegen einer Sammlung paulinischer Briefe im Einflussbereich des Autors voraussetzt.[347]

Man kann vermuten, dass die Gegner, die der Autor bekämpft, sich ihrerseits auf paulinische Aussagen bezogen haben.[348] Gegenüber ihrer Position, die vor allem die Parusiehoffnung in Zweifel zieht, kann der Autor nicht einfach nur polemisieren – auch wenn er dies hinlänglich tut (2Petr 2). Er verweist vielmehr positiv auf drei wesentliche Faktoren:

Zunächst führt er in pseudepigraphischer Ich-Rede (2Petr 1,16–18) das Augen- und Ohrenzeugnis der Apostel, konkret von der Verklärung Jesu auf dem Berg (vgl. Mt 17,1–5) an. Das Wissen um die Sohneswürde und die Doxa Jesu – deren Offenbarung in der Parusie Christi erwartet wird – beruhen somit auf dem verbürgten Zeugnis der ‚apostolischen' Augenzeugen, als deren Sprecher ‚Petrus' hier fungiert. Mit diesem Hinweis auf die geschichtlich verbürgte Überlieferung der Augenzeugen nimmt der Autor ein Begründungselement auf, das v.a. im lukanischen Werk von Bedeutung ist.

Im unmittelbaren Anschluss daran (2Petr 1,19–21) verweist der Autor auf „das prophetische Wort", d.h. die inspirierten Weissagungen der

[347] Schon 2Thess 2,2; 3,17 rechnet mit der Zirkulation von Paulusbriefen in den Gemeinden; vgl. Kol 4,16. Die Pastoralbriefe dürften im Zusammenhang mit der Sammlung eines *Corpus Paulinum* stehen (vgl. TRUMMER, Corpus Paulinum [s. Anm. 300], 133). S. zu den hier vorauszusetzenden Vorgängen den Überblick bei SCHNELLE, Einleitung (s. Anm. 59), 395ff.

[348] Ein Streit um paulinische Briefe ist bereits 2Thess 2,2.15 belegt.

Schrift, deren Verheißungsinhalt durch die urchristliche Offenbarung der Herrlichkeit Christi umso mehr bekräftigt erscheint (2Petr 1,19: βεβαιότερον).[349] Der Inspirationsgedanke (2Petr 1,20f.; vgl. 2Tim 3,16) impliziert zugleich die Forderung, dass diese Schriften in demselben Geist, dem sie sich verdanken, und „nach der Analogie des Glaubens" (Röm 12,6), d.h. „im Lichte der von den Aposteln begründeten Glaubenstradition"[350] zu lesen sind. Freilich bietet dieses Argument noch kein handhabbares Kriterium gegen die Häretiker, denen eigenmächtige Auslegung vorgeworfen wird. Der Hinweis auf den Geist vermag – wie nicht zuletzt die hinter den johanneischen Schriften zu erkennenden Prozesse zeigen – in | theologischen Streitigkeiten kaum zwingende Entscheidungen zu begründen.

Nicht zufällig wird daher am Ende des Briefs eine dritte Instanz eingeführt, die Briefe „unseres lieben Bruders Paulus" (2Petr 3,15), die schwer verständlich seien und von den Unwissenden und Leichtfertigen verdreht würden. Der pseudepigraphische Autor des zweiten Petrusbriefs weist damit auf das nun schon in einer ‚protokanonischen' Sammlung vorliegende Christuszeugnis, das nun seinerseits – neben dem ‚apostolischen' Bericht der Augenzeugen und der alttestamentlichen Schrift zum Gegenstand der Auslegung werden kann. Mit diesem Dreiklang von inspirierten ‚Schriften', urchristlichen Schriftzeugnissen und apostolischer Glaubenstradition bietet 2Petr 1,16–21 und 3,14–16 „den ersten Entwurf einer kirchlichen Hermeneutik der Bibel"[351]. Diese wird zwar im aktuell polemischen Interesse formuliert und soll insbesondere die Validität der Parusiehoffnung begründen, aber es zeigt sich hier in spät nachapostolischer Zeit ein Weg, mit Hilfe dessen die Apostolizität der christlichen Botschaft erhalten werden kann.

Das letzte Schreiben des neutestamentlichen Kanons, in dem die mit Petrus verbundene Tradition die Sammlung der paulinischen Briefe respektvoll aufnimmt, bietet insofern einen Anhaltspunkt zur kanonischen Lektüre der apostolischen Zeugnisse. Hier wird nicht mehr nur auf die Tradition verwiesen, sondern ein Diskurs über die Schrift werdende urchristliche Tradition selbst begonnen. Wer die apostolische Tradition missversteht oder verdreht und wer sie in angemessener Weise aufnimmt, kann nun auf der Basis der vorliegenden Schriftzeugnisse erörtert werden. Damit wird die Aufgabe nicht leichter, sie verschiebt sich darüber hinaus auf

---

[349] Im Blick auf die Parusieerwartung kann an Dan 7,13f.; Num 24,17 oder auch Ps 2,9 gedacht werden. Der Autor lässt den Bezug jedoch mit Bedacht in der Schwebe, so dass die ‚Schrift' in ihrer Gesamtheit gemeint sein kann (vgl. H. PAULSEN, Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief, KEK 12/2, Göttingen 1992, 120).

[350] So P. STUHLMACHER, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, GNT 6, Göttingen ^{2}1986, 54; vgl. DERS., Theologie II (s. Anm. 169), 329.

[351] So STUHLMACHER, Theologie II (s. Anm. 169), 329.

ein anderes Feld, die Hermeneutik. Aber ihre Basis klärt sich: die apostolischen Zeugnisse des werdenden neutestamentlichen Kanons.

Damit aber schließt sich der Kreis zu den Modellen des Lukas und des Johannes, nach denen das jeweilige Ur-Zeugnis, die geschichtliche Verankerung und die theologische Durchdringung ‚im Buch' vorgelegt wird, und zur Paulusschule, die die Briefe des Apostels sammelt und implizit bereits kanonisiert und Leitung in erster Linie in der an Paulus orientierten Lehre verankert wissen will. Die großen neutestamentlichen Traditionslinien konvergieren offenbar in dem Wissen darum, dass die Apostolizität der Kirche letztlich nur zu wahren ist in dem bleibenden Bezogensein auf das verbindliche apostolische Zeugnis von Jesus Christus, das in den Schriften der verschiedenen neutestamentlichen Traditionslinien niedergelegt und im neutestamentlichen Kanon vereint ist. Das Traditionsargument an sich stößt an seine Grenzen, weil die Traditionen in einer späteren Zeit nur noch an den schriftlichen Zeugnissen gemessen und kontrolliert | werden können. Auch die zur institutionellen Absicherung des kirchlichen Glaubens notwendig gewordenen Ämter sind ihrerseits an die apostolische Überlieferung das Vorbild Christi oder des Paulus und an das im Buch bleibende Zeugnis der apostolischen Zeit zurückgebunden. Andererseits ist die Lektüre der Schrift – nach der hermeneutischen Regel des zweiten Petrusbriefs – ihrerseits wieder auf den Geist angewiesen, der der Kirche geschenkt ist.

6. Thesen

Im Anschluss an diesen Durchgang durch ausgewählte Modelle der Kontinuitätssicherung in der nachapostolischen Zeit lassen sich einige zusammenfassende Thesen zur Entstehung und Bedeutung des Apostelamtes und zu den Kriterien von Apostolizität formulieren:

Zur theologischen Grundlegung:

1. Die frühe Kirche hat sich – im Grunde seit Lukas und den Deuteropaulinen – auf *die Botschaft und das Vorbild der Apostel als Norm für ihre Verkündigung und ihre Lebensgestalt* berufen. Dies wurde notwendig, als die grundlegenden Zeugen des Christusgeschehens nach und nach verstorben waren und durch innere Entwicklungen oder äußere Einflüsse Lehrstreitigkeiten entstanden, so dass die Frage nach der Authentizität der Verkündigung und der Lebensgestalt der Kirche durch die Berufung auf das Zeugnis der ersten Zeugen entschieden werden musste.

2. Diese Berufung hat ihren *theologischen Grund* darin, dass das *Christusgeschehen*, Jesu Auftreten und Wirken, Leiden und Auferstehen, *ein*

konkretes, in Zeit und Raum wahrgenommenes und von Zeugen bezeugtes Geschehen ist und dass der Glaube an Jesus Christus allein im *stetigen Rückbezug auf diese in den neutestamentlichen Schriften bezeugte Geschichte* seine Identität bewahren kann.

3. Es existieren vielfältige, wirkungsgeschichtlich bedeutsame Bilder von den ‚Zwölf Aposteln' bzw. von den ‚Zwölf Aposteln und dem dreizehnten Zeugen' (Lukas), von den Aposteln als einer Koordinationsinstanz für die früheste Mission (Lukas) oder Urbild eines dem einen Bischof untergeordneten Presbyteriums (Ignatius), als Vorbilder christlichen Asketentums (Apostelakten) oder als Missionare in zwölf Teilen der Welt (Thomasakten, syr. Didaskalie, Origenes) und als Bindeglied zwischen Christus und den kirchlichen Amtsträgern (1Clemens) etc. Sie beruhen auf einem Prozess der *sukzessiven Idealisierung und legendarischen Aus|gestaltung der Traditionen über die Apostel*, in dem nach Bedarf je unterschiedliche Aspekte älterer Apostelbilder aufgenommen, andere ausgeblendet und die geschichtlich belegbaren Informationen über die apostolische Zeit überformt und z.T. preisgegeben wurden. Gegenüber diesen späteren Phänomenen hat eine verantwortliche Rückfrage nach Kriterien des Apostolischen historisch und theologisch auf die neutestamentlichen Texte und die in ihnen erkennbaren Ursprungsphänomene und Interpretationslinien zu rekurrieren. In diesem Vorgehen wird die *Kanonizität* der neutestamentlichen Schriften ernst genommen.

Zum Terminus ‚Apostel':

4. Die *urchristliche Begriffsprägung* ἀπόστολος, die im Griechentum nur spärliche, im religiösen Bereich praktisch keine Parallelen besitzt, lässt sich zumindest sprachlich, in gewissem Sinne auch kulturgeschichtlich aus der hebräischen bzw. aramäischen Rede von Gesandten erklären: sprachlich aus der Aufnahme des Ptz. Pass. šālûaḥ bzw. des abgeleiteten Nomens šālîaḥ, kulturgeschichtlich aus der für einen sehr weiten Kulturkreis aufweisbaren, im Grunde schon bei alttestamentlichen Propheten vorliegenden, freilich institutionell erst in der rabbinischen Zeit nachweisbaren Auffassung, dass ein Gesandter bevollmächtigter und vollgültiger Vertreter dessen ist, der ihn gesandt hat.

5. Im urchristlichen Apostolat wurde freilich kein jüdisches Rechtsinstitut übernommen. Ein solches ist quellenmäßig erst aus späterer Zeit belegt, außerdem unterscheidet sich das Gesandtenwesen vom urchristlichen Apostolat darin, dass šelîḥîm stets nur für einzelne Aufträge bevollmächtigt waren, die ‚Apostel' genannten christlichen Urzeugen sich aber durch ihren Auftrag ganzheitlich und dauerhaft für die missionarische Verkündigung in Anspruch genommen sahen.

Als Modelle für eine solche Sendung konnten gleichfalls die alttestamentlichen Propheten oder – aus der prophetischen Tradition – der m^{e}baśśer von Jes 61,1f. dienen – eine Stelle, die wohl schon in der Verkündigung Jesu (vgl. Mt 5,3ff. par.) und dann auch für die nachösterliche Rede vom ‚Evangelium' b^{e}śôrā) von Bedeutung war.

6. Der Terminus ‚Apostel' (ἀπόστολος) scheint allerdings erst auf der griechischen Sprachebene gebildet worden zu sein. Eine Verwendung dieser Begrifflichkeit oder auch des šālî^{a}ḥ-Begriffs durch den irdischen Jesus ist nicht zu erweisen. Allerdings hat Jesus unter seinen Nachfolgern den *Zwölferkreis* als Vorausdarstellung des endzeitlich erneuerten Israel konstituiert und die Zwölf an seiner Verkündigung und seiner exorzistischen Wirksamkeit beteiligt. Von der zeitweiligen Aussendung zu solchem Wir-|ken führt aber noch keine unmittelbare Brücke zur Aussendung dieser Zwölf als ‚Apostel'.

7. Konstitutiv für den urchristlichen Apostolat ist vielmehr, dass Zeugen des Auferstandenen nach Ostern sich zu einer neuen Verkündigung der Heilsbotschaft ausgesandt sahen. Darin verband sich die Erinnerung an Jesu Wirken und Geschick mit dem Zeugnis eines neuen, als Gottes eschatologisches Heilshandeln verstandenen Geschehens. Diese ersten Zeugen wussten sich von Christus selbst zum Zeugendienst und zur Ausbreitung der Heilsbotschaft gesandt und wurden vermutlich sehr früh als ἀπόστολοι bezeichnet.

Zum Kreis der ‚Apostel' und zu den Kriterien des Apostolats:

8. Der *Kreis dieser ersten Zeugen* und der Bereich ihrer ersten Wirksamkeit ist nicht mehr exakt zu bestimmen. Vermutlich war ihr Wirken zunächst auf Jerusalem und die Umgebung beschränkt. Zu ihnen gehörten sicher Petrus zusammen mit anderen aus dem Zwölferkreis (ohne Judas), daneben ein unbestimmter Kreis weiterer Osterzeugen und Missionare der ersten Zeit, vielleicht auch aus der griechischsprachigen Urgemeinde Jerusalems (den später sogenannten ‚Hellenisten'). Nach Röm 16,7 scheint der Kreis auch nicht auf Männer beschränkt gewesen zu sein, wenn die später in Rom weilende Junia zusammen mit ihrem Mann von Paulus unter die Apostel gezählt wird. Andererseits waren nicht alle Zeugen des Auferstandenen *eo ipso* Apostel, sondern nur diejenigen, die ihre Zeugenschaft zugleich als Sendung erfahren hatten und missionarisch wirksam geworden waren.

9. Der literarisch älteste Zeuge dieser Sachverhalte, *Paulus*, hat sich selbst als letzten Osterzeugen unter die Apostel gezählt und damit wohl den in der Urgemeinde bereits vorgeprägten Begriff übernommen.

Zur *Herausbildung präziserer Kriterien* für den von ihm repräsentierten ‚Christusapostolat' kommt es aber auch bei Paulus erst im Kontext der

Auseinandersetzungen über die Legitimität einzelner Verkündiger bzw. den Wahrheitsanspruch ihrer Verkündigung, d.h. im Disput mit den Galatern und Korinthern.

Dabei hat sich Paulus auf seine eigenständige Osterzeugenschaft, die Unmittelbarkeit seiner Berufung durch Christus und auf den Charakter des ihm geoffenbarten Evangeliums berufen. Er erhob den Anspruch, dieses Evangelium im Einklang mit ‚allen Aposteln' zu verkündigen und auch für seine Sendung zu den Heiden die Anerkennung der Jerusalemer ‚Säulen' zu genießen, ohne freilich von diesen in irgendeiner Weise inhaltlich oder institutionell abhängig zu sein. |

10. In einem *weiteren Sinne* wurden daneben (bzw. später) auch die von einzelnen Gemeinden ausgesandten Missionare als *(Gemeinde-)Apostel* bezeichnet. Sprachlich war die Übernahme dieses Begriffs der ‚Gesandten' ohne weiteres möglich. Paulus hat diesen Sprachgebrauch an einzelnen Stellen ebenfalls aufgenommen, zumal er selbst zeitweise als antiochenischer Gemeindemissionar tätig war.

11. In *Jerusalem* scheint sich eine Einschränkung der Verwendung des Begriffs auf ‚die Zwölf' durchgesetzt zu haben, die aber gerade damit einherging, dass dieser Kreis auch in der Jerusalemer Gemeinde seine anfängliche Bedeutung verloren hatte und zu einer geschichtlichen Größe geworden war.

12. Lukas hat hingegen das vermutlich in Jerusalem entstandene Bild übernommen, nach dem vornehmlich die Zwölf als Apostel angesehen wurden. Er hat den Apostolat der Zwölf gegen die ältere Tradition bereits in der vorösterlichen Jüngerberufung verankert und Paulus gegen dessen eigenen Anspruch den so bestimmten Aposteltitel (mit wenigen Ausnahmen) nicht zuerkannt.

Freilich hat er Paulus auf andere Weise den Rang des wichtigsten urchristlichen Missionars und des maßgeblichen Christuszeugen gesichert und so das synthetische Bild von den ‚zwölf Aposteln' *und* Paulus als dem ‚dreizehnten Zeugen' geschaffen.

13. Die *Kriterien des Christusapostolats* sind in apostolischer Zeit mithin nicht eindeutig zu bestimmen. Unter den verschiedenen Prozessen der kriterialen Eingrenzung verdient freilich der paulinische Rekurs auf den Maßstab der Orientierung am Evangelium vom Gekreuzigten den Vorzug gegenüber der rein formalen Einschränkung auf einen geschichtlich ohnehin nicht sehr lange wirksamen Kreis von zwölf Garanten der Urtradition.

14. In der Konvergenz der paulinischen und der lukanischen Zeugnisse (die im Neuen Testament auch zahlenmäßig dominieren) lassen sich *Osterzeugenschaft, Beauftragung durch Christus selbst und Bindung an das Evangelium als gemeinsame Komponenten des Apostolats* benennen.

a) Das lukanische Kriterium der Zugehörigkeit zum Jüngerkreis des Irdischen konnte nicht nur von Paulus, sondern auch von anderen früh zum Apostelkreis gerechneten Gestalten wie z.B. Jakobus oder auch Andronikus und Junia nicht erfüllt werden.

b) Die paulinische Forderung, dass auch *das persönliche Auftreten von Verkündigern in sachlicher Entsprechung zum Christusevangelium zu erfolgen hat* (und letztlich am Wirken des Paulus selbst gemessen werden | kann), wird demgegenüber nicht nur im 2. Korintherbrief, sondern auch bei Lukas (Apg 20), in der johanneischen (Joh 10) und in der deuteropaulinischen Tradition zum Maßstab apostolischer Dienste.

Zur Kontinuitätssicherung in nachapostolischer Zeit:

15. In der Zeit nach dem Ausscheiden der wichtigsten Gestalten der Urkirche, Petrus, Paulus und Jakobus, nach dem Jüdischen Krieg und im Prozess der langsamen Ablösung der immer stärker heidenchristlichen Kirche vom Judentum zeigt sich in unterschiedlicher Weise das Bestreben, die Traditionen der apostolischen Zeit zu sichern, um in der Orientierung an ihnen die Identität der christlichen Gemeinden zu sichern. Dies wurde zudem erforderlich durch innergemeindliche Streitigkeiten und neue Lehrentwicklungen.

16. Die Sicherung der Identität des Glaubens wurde in nachapostolischer Zeit auf unterschiedliche Weise angestrebt:

a) durch die Verschriftung der Jesusüberlieferung (z.B. in der Abfassung erster Evangelien durch Apostelschüler (Markus, Lukas), die Sammlung der Paulusbriefe (in der Paulusschule) und die Abfassung ‚apostolischer' Pseudepigraphen, in denen durch Rezeption älterer (z.B. paulinischer) Formulierungen und Theologumena der Anschluss an die apostolische Tradition erreicht wurde,

b) durch ‚historische' Recherche und den Versuch, die Geschichte des Anfangs in möglichst verbürgter Form niederzulegen und weiterzugeben,

c) durch die Formulierung von (in erster Linie christologischen) Bekenntnissen, die als Kriterium gegenüber problematischen Lehrentwicklungen dienen konnten (im johanneischen Kreis),

d) durch die Herausbildung von Strukturen der Gemeindeleitung und Lehre und die Ersetzung der alten, stärker charismatisch-funktional (Paulus) oder an autoritativen Einzelgestalten orientierten (Johannes) Leitungsfunktionen, durch eine stärker institutionalisierte Ämterordnung (Pastoralbriefe).

17. Diese unterschiedlichen Modelle stehen im neutestamentlichen Kanon nebeneinander und ergänzen sich. Dadurch wird deutlich, dass auch die theologische Frage nach der *Apostolizität des Glaubens* bzw. der Kirche *eine Pluralität von Aspekten* in sich schließen muss.

18. In verschiedenen Bereichen zeigt sich eine Spannung *zwischen der Orientierung an den Anfängen und der zunehmend erforderlichen Anpassung an neue Herausforderungen*.

Dies ist am deutlichsten im Blick auf die *Jesustradition*, für die das In-| sistieren auf einer wortwörtlichen Weitergabe nicht genügte. Vielmehr war bereits seit den Anfängen ein fortschreitender Prozess der *Übersetzung, Neuinterpretation und Aktualisierung* im Gang. Dieser zeigt sich bereits in den kanonischen Evangelien, am stärksten im Johannesevangelium.

19. Die Dynamik der theologischen Weiterentwicklung lässt sich in der paulinisch-deuteropaulinischen Tradition und im johanneischen Kreis besonders deutlich erkennen. Die dabei aufkommende Frage, ob in aller Umformung noch die Identität des ursprünglichen Glaubens erhalten bleiben kann, wird in der johanneischen Tradition (aber in nuce auch im lukanischen Werk) durch den Hinweis auf den *Geist* beantwortet. Doch scheint dieses hermeneutisch sehr leistungsfähige Modell der johanneischen Tradition die von ihr geprägten Gemeinden nicht vor Spaltungen bewahrt zu haben. Vielmehr wurde angesichts der auftretenden Krisen zugleich die Formulierung konkreter christologischer Kriterien und die Notwendigkeit der Ausübung von Leitungsfunktionen (hier durch das in einer gewichtigen Personalautorität agierende Schulhaupt) erforderlich.

Zur Herausbildung von Amtsstrukturen:

20. Die Herausbildung von *Leitungs- und Ämterstrukturen* erfolgte in nachapostolischer Zeit an unterschiedlichen Orten entsprechend der jeweiligen Situation in unterschiedlicher Weise. Die Wahrnehmung solcher Funktionen war bereits in der apostolischen Zeit erforderlich, diese haben sich mit fortschreitender Zeit in den einzelnen Gemeinden in verschiedenartiger Weise habitualisiert und differenziert. Die Strukturen waren in den paulinischen Gemeinden anders als im johanneischen Kreis und wieder anders in der Jerusalemer Gemeinde unter dem Vorsitz des Jakobus.

a) In Jerusalem hat sich wohl zuerst eine monarchische Leitungsstruktur herausgebildet, mit einer weiteren Personalsukzession von Gliedern der Familie Jesu.

b) In den paulinischen Missionsgebieten lässt sich die Tendenz zum Monepiskopat erst in den Pastoralbriefen erkennen, sie dürfte selbst in den Ignatianen noch weniger Fakt als vielmehr Forderung sein.

c) Im johanneischen Kreis erkennen wir eine quasi-monarchische Personalautorität, die aber offenbar keine Fortsetzung gefunden hat.

21. Dass von den Aposteln Amtsträger eingesetzt worden seien, wird im Blick auf Paulus in der Apostelgeschichte berichtet (Act 14,23) und dann im Paulusbild der Pastoralbriefe ausgestaltet.

Von anderen Aposteln wissen wir in dieser Hinsicht wenig, da erstens über das Wirken der weiteren Glieder des Zwölferkreises (mit Ausnahme | des Petrus) aus der älteren Zeit kaum Nachrichten vorliegen und zweitens gerade aus der nachapostolischen Zeit praktisch keine Einzelpersonen bekannt sind.

22. Abgesehen von der fiktionalen Konstruktion der Pastoralbriefe lässt sich daher eine *personale Sukzession* der Apostel, eine konkrete Weitergabe ihres Amtes an nachfolgende Amtsträger historisch nicht belegen.

23. Was hingegen – insbesondere nach der deuteropaulinischen Tradition, aber auch dem lukanischen Werk – weitergeführt wurde und weitergeführt werden musste, ist die *Funktion* der Leitung. Für deren Wahrnehmung lassen sich in unterschiedlichen Traditionslinien einige wesentliche theologische Bestimmungen erkennen:

a) Die Leitungsämter sind theologisch als *von Christus gegebene Dienste im Horizont der Gaben an alle Glaubenden* zu verstehen (Eph 2), gleichwohl stehen die mit ihnen Betrauten der Gemeinde im Auftrag Christi gegenüber.

b) Die Leitungsämter sind funktional *hingeordnet auf die Bewahrung der Integrität und Einheit* der jeweiligen Ortsgemeinde und darüber hinaus der ganzen Kirche.

c) Die Amtsträger sind *gebunden an das Evangelium*, das von den Aposteln überliefert (und damit geschichtlich vorgegeben) ist, aber nicht einfach zum verfügbaren *depositum* wird, sondern (auch nach Lukas und den Pastoralbriefen) die ihm Dienenden bestimmt.

d) Die Leitung erfolgt in erster Linie *durch Verkündigung und Lehre*, die sich ihrerseits an der Lehre der Apostel zu orientieren hat.

e) Darüber hinaus sind die Leitenden berufen, sich in ihrer *Existenz* (Lebensführung, Uneigennützigkeit etc.) am *Vorbild der Apostel* (Apg 20; Pastoralbriefe) und an Person und Werk Christi (Joh 10; 1Petrusbrief) zu orientieren.

24. Die Struktur der kirchlichen Dienstämter findet innerhalb des Neuen Testaments noch zu keiner einhelligen Lösung, diese Struktur ist auch in den neutestamentlichen Spätschriften noch weithin im Fluss. ‚Älteste', Episkopen, Hirten und Lehrer stehen dort ohne eindeutige Differenzierungen nebeneinander. Auch die wirkungsgeschichtlich wichtigen Modelle der Apostolischen Väter (1Clem, Ign) bieten nicht einfach die nachträgliche Auflösung der im neutestamentlichen Kanon wahrnehmbaren Diskrepanzen. Vielmehr bleiben sie – wie bereits das am weitesten entwickelte neutestamentliche Ämtermodell in den Pastoralbriefen – in einzelnen Punkten hinter den in älteren Strukturen erkennbaren Errungenschaften zurück. |

25. Die Tendenz zum Monepiskopat, den dann Ignatius in seinen Briefen massiv fordert, ist im Neuen Testament selbst nur in den Pastoralbriefen erkennbar und dort durch die Übernahme von Elementen des Oikos-Modells veranlasst. Die Tatsache, dass nach den Pastoralbriefen die Episkopen durch die Handauflegung der Ältesten eingesetzt werden, steht einem streng hierarchischen Verständnis der Ämter, wie es später Ignatius vertritt, sogar eher entgegen.

26. Abgesehen von der Tatsache, dass die Leitung in erster Linie durch das Wort, durch Lehre und Verkündigung, wahrgenommen wird, bleiben die spezifischen Aufgaben der Leitenden in vieler Hinsicht offen. In den Pastoralbriefen wird die Aufgabe formuliert, dass die Apostelschüler ihrerseits für die Einsetzung von Leitern in den Gemeinden sorgen sollen. Die Fragen der Leitung der Gottesdienste, des Vorsitzes bei der Eucharistie, der Durchführung von Taufen oder der Verantwortung für kirchliche Disziplinarmaßnahmen werden in den neutestamentlichen Zeugnissen nicht thematisiert und erscheinen daher von deutlich untergeordnetem Gewicht.

Zu den Kriterien der Apostolizität der Kirche:

27. Die Bewahrung der Apostolizität der Kirche kann letztlich nur im *bleibenden Bezogensein auf das verbindliche Zeugnis der Schrift* erfolgen, in der die apostolischen Traditionen erhalten sind. Hermeneutisch kann es dabei nicht angehen, die frühesten Zeugnisse zum alleinigen Maßstab zu erheben und die späteren abzuwerten, umgekehrt kann aber auch nicht einfach dem Gang der theologischen und strukturellen Entwicklung theologische Notwendigkeit zugeschrieben werden. Die theologisch verantwortete Lektüre hat auch historisch dem Sinn und dem Recht der einzelnen Problemlösungen nachzugehen, und sie kann es sich auch nicht ersparen, in diesen Entwicklungen Verkürzungen oder Vereinseitigungen gegenüber früheren Einsichten zu benennen und zu kritisieren. Sie wird dabei weniger auf eine statische oder punktuelle ‚Mitte der Schrift' rekurrieren können als vielmehr Konvergenzen, Kerntraditionen und gemeinsame Überzeugungen der apostolischen Tradition herausarbeiten und deren Tragweite benennen.

28. Die *Kanonizität des Neuen Testaments* impliziert die Aufgabe, die fundamentalen Kriterien der Identität des christlichen Glaubens in diesen Texten und in ihrem Zusammenklang selbst zu suchen. Der Kanon begründet aber *keine Homogenität*, sondern eine *bleibende und situativ variable Pluralität* kirchlicher Leitungsstrukturen. |

29. Im Blick auf die Apostolizität der Kirche ergeben sich aus dem neutestamentlichen Überlieferungsbestand *keine eindeutigen Kriterien*, mit deren Erfüllung eo ipso die Kontinuität und wesenhafte Identität des christlichen Glaubens gewährleistet werden könnte. Vielmehr zeigen sich situativ unter-

schiedliche Modelle der Kontinuitätssicherung, die sich teilweise ergänzen, aber in ihrem Zusammenklang auch kritisch korrigieren.

a) Bei Paulus und in der deuteropaulinischen Tradition ist der apostolische Grund das von Paulus verkündigte *Evangelium* (1Kor 3,10; aber auch Eph und Past), das gegenüber allen Verfälschungen und Verdrehungen rein zu bewahren ist. Dies ist jedoch nur deshalb möglich, weil die paulinischen Zeugnisse gesammelt vorliegen und weil über diesen Texten ein Diskurs um ihre authentische Interpretation geführt werden kann (vgl. 2Petr 3,14–16). Die Verschriftung der Jesustradition, die Sammlung der urchristlichen Briefe und die Zusammenstellung eines Kanons apostolischer Schriften ist es, die die Bewahrung der Identität des christlichen Glaubens durch die Zeiten erst ermöglicht hat. Insofern bietet die *Schrift*, der *Kanon* (des Alten und) des Neuen Testaments eine erste *conditio sine qua non* von Apostolizität.

b) Im Einklang mit der gesamten urchristlichen Überlieferung von Paulus über Lukas bis zum 2. Petrusbrief, aber mit besonderem Nachdruck betont die johanneische Tradition das Wirken des *Geistes*, der in der ‚Erinnerung' das Verständnis der Schrift und der Worte und Taten Jesu ermöglicht und die Gemeinde in aller Wahrheit leitet (Joh 16,13). Historisch lässt sich freilich erkennen, dass der Verweis auf den Geist nicht hinreicht, um die theologische Angemessenheit des Verständnisses zu begründen, deshalb führt der Weg auch im johanneischen Kreis letztlich zum schriftlichen Evangelium, in dem das geistgewirkte Zeugnis ‚bleibt' (Joh 21,22–24). Darüber hinaus scheint das johanneische Geist-Bewusstsein die von ihm berührten Gemeinden auch nicht vor Spaltungen und Krisen bewahrt zu haben, so dass sich die Einführung weiterer (hier in erster Linie christologischer) Kriterien und v.a. die konkrete Wahrnehmung von Leitungsfunktionen als unabdingbar erwiesen haben. Andererseits ist die *Gabe des Geistes unabdingbar* für eine im kirchlichen Rahmen erfolgende, dem Glauben gemäße Lektüre der Schrift wie auch für die rechte Ausübung der Leitungsfunktionen.

c) Insbesondere in der nachapostolischen Zeit, v.a. in der deuteropaulinischen Tradition zeigt sich ein stärkeres Bemühen um die Institutionalisierung von Leitungsfunktionen, die *in nuce* bereits im Urchristentum vorhanden sind. Die sich herausbildenden Ämter sind in hohem Maße von den jeweiligen situativen Vorgaben bestimmt, und ein spezifisches Interesse an der theologischen Explikation der kirchlichen Dienste oder an der Klärung ihrer Strukturen lässt sich nur in einem Teil der Schriften | erkennen. Doch angesichts der Herausforderungen durch aufkommende Lehrdifferenzen wurde die *Ordnung der kirchlichen Dienstämter* in den einzelnen Gemeinden und darüber hinaus *unverzichtbar*, wobei diese Aufgabe zeitlich versetzt und wohl nicht in allen Gemeinden in gleicher Weise vollzogen

wurde. Dabei ist vorausgesetzt, dass die angemessene Wahrnehmung der kirchlichen Ämter allein auf der Basis des Evangeliums (bzw. in späterer Zeit der Schrift) sowie im Angewiesensein auf die Gabe des Geistes erfolgen kann.

30. Die Rede von der Apostolizität der kirchlichen Ämter steht im Kontext der Rede von der Apostolizität des Glaubens. Diese wird nicht allein durch Ämter, sondern zugleich durch die Norm der Schrift und das Wirken des Geistes gewährleistet. An beide, die Schrift und den Geist, ist jede Wahrnehmung von Leitungsdiensten konstitutiv gebunden, und in ihnen liegen die Kriterien ihrer legitimen Ausübung sie ihr Kriterium. Allein in dieser Bindung kann eine kirchliche Ämterordnung Zeugnis der Apostolizität der Kirche sein.

20. Neutestamentliche Perspektiven und Impulse zur Entwicklung christlicher Gemeinden*

1. Vorüberlegungen

Christliche Gemeinde gründet im Wirken Jesu Christi, seinem Tod und seiner Auferstehung. Die neutestamentlichen Schriften bieten die ältesten Zeugnisse über die Entstehung der ‚Jesusbewegung' und ihre Ausbreitung nach Ostern: Trotz der Kreuzigung Jesu, aufgrund des Neu-Impulses der ‚Ostererfahrungen' und bewegt durch den endzeitlichen Geist, breitete sich diese Bewegung aus, als eine jüdische, messianische und universalistische ‚jüdische Sekte'.[1] Das Neue Testament bezeugt die Bildung von Gemeinden jüdischer Jesusanhänger in Judäa und darüber hinaus, dann auch von ‚gemischten' und später weithin ‚heidenchristlichen' Gemeinden in Syrien (Antiochien), Kleinasien, Griechenland und Rom sowie die Herausbildung gemeindlicher und übergreifender Strukturen im Rahmen ihrer jüdischen und griechisch-römischen Mitwelt. Diese Prozesse setzen sich bruchlos über das Neue Testament hinaus in der werdenden Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts fort. Und auch für die Frühzeit spiegeln sich im Neuen Testament geographisch wie sachlich nur Ausschnitte dieser vielfältigen Bewegung. Hinweise auf Personen, Entwicklungen, Probleme, Krisen und Lösungsansätze verbinden sich dabei mit theologischer Reflexion. Wie kann der neutestamentliche Befund zum gegenwärtigen Nachdenken um die Entwicklung und Formen von Kirche beitragen?

Zunächst zeigt das Neue Testament in Bezug auf Formen und Strukturen eine große Vielfalt. Viele der später virulenten Fragen um kirchliche Strukturen, Ämter und Ämterfolge, Taufe und Abendmahl etc. sind in den neutestamentlichen Schriften noch kein Thema oder zumindest nicht einheitlich gelöst. Eine ‚biblische' Ekklesiologie gibt es daher nicht, und Fra-

---

* Wesentlich erweiterte Fassung eines Beitrags, der für das „Handbuch Kirchen- und Gemeindentwicklung" konzipiert wurde. Ich danke meinen beiden Zürcher praktisch-theologischen Kollegen Ralph Kunz und Thomas Schlag für ihr Interesse und den gegenseitigen Austausch zum Thema.

[1] M. HENGEL, Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung, in: DERS., Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II, WUNT 109, Tübingen 1999, 200–218, 200.

gen der Gemeinde- und Ämterordnung lassen sich nicht derart ‚biblizistisch' lösen, dass man bestimmte im Neuen Testament gegebene Strukturen festschreiben könnte.[2] Dennoch muss evangelische Theologie ihr Bild von Kirche und Gemeinde vor dem Neuen Testament verantworten, will sie ihre Grundlage und Identität nicht preisgeben.[3] Wo und wie kann hier Grundlegendes oder Verbindliches gesehen werden?

Protestantische Ansätze favorisieren oft die ‚charismatische' Struktur und die flache Hierarchie der authentischen Paulusbriefe (z.B. 1Kor 12–14) oder verweisen auf das vermeintliche Fehlen von ekklesialen Strukturen im johanneischen Kreis. Römisch-katholische Entwürfe betonen dagegen eher die in einigen Neutestamentlichen Spätschriften (z.B. Epheserbrief, Pastoralbriefe) erkennbaren Tendenzen zur Ausbildung einer Ämterordnung oder gar die erst im 2. und 3. Jh. entwickelte Struktur des dreigliedrigen Amtes (Bischof/Presbyter/Diakon) als Zielpunkt oder Summe der Entwicklung. Doch sollte man hier nicht in falsche Alternativen geraten: Die Entwicklung hin zu differenzierteren ekklesialen Strukturen war geschichtlich unausweichlich angesichts des Wachstums der Kirche (und ist nicht bloß als eine Verfallserscheinung im Sinne der ‚Frühkatholizismus'-These zu werten). Andererseits sind in dieser Entwicklung auch Impulse der Frühzeit, wie z.B. das egalitäre Moment (Gal 3,28) oder die stärkere Beteiligung von Frauen, zurückgedrängt worden. Es kann theologisch kein Entweder-Oder zwischen dem frühen Paulus und den Spätschriften geben, vielmehr ist das Neue Testament als Ganzes, mit seinen inneren Differenzen und Spannungen ‚Kanon' und Maßstab der weiteren Entwicklung der Kirche.

Die ‚Verbindlichkeit' der Schrift ist in solchen Fragen eher darin zu sehen, dass Kriterien und Motive erkennbar sind, die in späteren geschichtlichen Situationen sachgemäß zur Geltung zu bringen sind. Eine schlichte Übernahme oder gar Dogmatisierung urchristlicher Strukturen oder Praktiken wäre nur scheinbar ‚biblisch' und letztlich unsachgemäß. Die Rückbindung an ihre biblischen Grundlagen kann jedoch die Theologie (und darin auch die Kirchentheorie und Kybernetik) davor bewahren, sich ganz an die Probleme und Werturteile der Gegenwart, an Marketingstrategien oder gesellschaftliche Programme zu verlieren. Neutestamentlich-ekklesiologische Motive und Bilder können hier als befreiender Impuls und als

---

[2] In evangelischen Freikirchen findet sich häufig ein solches Begründungsmuster, z.B. für rein ortskirchliche Strukturen (ohne einen übergreifenden Verbund, eine bischöfliche Aufsicht oder gar eine ‚Weltkirche'), bestimmte Formen des Geistwirkens (Charismen nach 1Kor 12), oder auch die Erwachsenentaufe, die man dann biblizistisch direkt aus ntl. Texten ableitet.

[3] So mit Recht J. SCHRÖTER, Die Anfänge christlicher Kirche nach dem Neuen Testament, in: C. Albrecht (Hg.), Kirche, Themen der Theologie 1, Tübingen 2011, 37–80, 37.

Inspirationsquelle für die Bemühungen um Gemeindeaufbau und -entwicklung fungieren.

2. *Ekklēsia* und andere Bezeichnungen

Aussagen über das Selbstverständnis urchristlicher Gemeinden ergeben sich aus der Nomenklatur: Neben einigen Bezeichnungen, die v.a. in der Apostelgeschichte für die Jerusalemer Urgemeinde überliefert sind,[4] hat sich das schon früh[5] als Selbstbezeichnung griechisch sprechender jüdischer Jesusanhänger gebrauchte *ekklēsia* v.a. im paulinischen Umfeld als wichtigster Terminus für die Gemeinde(n) bzw. die Kirche etabliert.[6] Dieser Terminus brachte deren Selbstverständnis als die „endzeitliche Gemeinschaft der von Gott Berufenen“[7] zur Sprache. Doch ist *ekklēsia* gerade kein religiös-kultischer Begriff, er entstammt vielmehr dem politischen Bereich und bezeichnet die Versammlung der freien Bürger einer Stadt (so Apg 19,32.39.41). Interessant ist, dass *synagōgē* im NT nirgends als Selbstbezeichnung christlicher Gemeinden begegnet, sondern (außer in Jak 2,2) stets jüdische Versammlungen meint. Allerdings werden beide Termini im NT nie gegeneinander gestellt, d.h. *ekklēsia* ist „positive Kennzeichnung des eigenen Selbstverständnisses“[8].

Dem profanen Charakter von *ekklēsia* entspricht auch die Tatsache, dass alle ‚Amts‘- und Funktionsbezeichnungen im Urchristentum (wie *presbyteroi* = Älteste, *diakonoi* = Beauftragte, *episkopoi* = Aufseher, *poimēn* = Hirte) unkultisch sind, wohingegen kultische Termini (*hiereus* = Priester, *leitourgos* = Diener) offenbar konsequent gemieden (oder metaphorisch gebraucht) werden – offenbar in Abgrenzung von den Kulten der griechisch-römischen Welt.

---

[4] „Der Weg“ (Apg 9,2, 19,9.23; 24,14.22; vgl. 22,4) ist Ausdruck für die Form des Judentums im Glauben an das endzeitliche Gotteshandeln in Jesus; „die Heiligen“ (Röm 15,25f.31; 1Kor 16,1; 2Kor 8,4, 9,1.12; Apg 9,13.32.41; 26,10) ist sonst im Frühjudentum auf Engel bezogen und bringt einen intensiven Bezug auf Gott bzw. ein Eigentumsverhältnis zur Sprache; familienmetaphorisch „die Brüder“ (inklusiv zu lesen als ‚Geschwister‘) signalisiert oft in der Anrede in Briefen die Zusammengehörigkeit der „Gotteskinder“ bzw. der *familia Dei*; „Nazoräer“ (Apg 24,5) wird später der Name der Judenchristen im syrischen Raum.

[5] Paulus kann 1Kor 15,9 sagen, er habe „die *ekklēsia* Gottes verfolgt“, d.h. schon die Kreise der „Hellenisten“ in Jerusalem und Damaskus könnten diesen Terminus gebraucht haben.

[6] Der Terminus fehlt jedoch in einigen ntl. Schriften, z.B. in Mk, in Lk (doch wird er in Apg verwendet), in Joh und 1Joh (doch begegnet er in 3Joh) sowie in 1Petr. In Hebr findet er sich nur in abweichendem Sinn. Hingegen findet er in Jak (5,14) und breit in Offb (v.a. Offb 2–3) Verwendung.

[7] SCHRÖTER, Anfänge (s. Anm. 3), 40.

[8] SCHRÖTER, Anfänge (s. Anm. 3), 40.

Paulus gebraucht *ekklēsia* für Einzelgemeinden (1Kor 1,2; Gal 1,2 etc.), die jedoch (zunächst im Rahmen der paulinischen Mission) durch Briefe, Gastfreundschaft, Fürbitte etc. miteinander verbunden sind und so durchaus ein überörtliches, ja ‚weltweites' Gefüge von Gemeinden bilden. So kann *ekklēsia* auch die Gesamtheit der Gemeinden bezeichnen und im Lauf der Zeit die Bedeutung der universalen ‚Kirche' annehmen (Kol 1,18; Eph 1,22f.; Mt 16,18; Apg 20,28 u.ö.). Die konkreten Einzelgemeinden sind dabei auch schon für Paulus Teil der Gesamt-Kirche und repräsentieren diese am jeweiligen Ort.[9] Ein Gegensatz von Ortsgemeinden und ‚Weltkirche' lässt sich von hier aus nicht konstruieren. Örtliche Konkretheit und universaler Bezug (entsprechend der weltweiten Herrschaft Gottes und Christi) gehören wesentlich zusammen.

3. Formen und Strukturen frühchristlicher Gemeinden

In frühchristlichen Gemeinden finden sich sehr unterschiedliche Formen und Strukturen, deren Besonderheiten teilweisevon personellen Verhältnissen, besonderen Traditionsträgern oder auch kulturellen und rechtlichen Kontexten abhängen.

a) Ein Sonderfall war die *Jerusalemer Urgemeinde*. In ihr hatte der vom irdischen Jesus (als symbolische Repräsentanz Israels) konstituierte Kreis der Zwölf wohl nur für kurze Zeit eine führende Rolle. Seine Spuren verlieren sich nach dem Tod des Zebedaiden Jakobus (Apg 12,2) im Jahr 43/44. 1Kor 15,5.7 zeigt, dass die Zwölf recht bald nach den Osterereignissen auch mit dem Begriff ‚Apostel' (apostoloi)[10] bezeichnet wurden, der aber auch für einen weiteren Kreis von Verkündigern gebraucht wurde. Petrus, der Zebedaide Johannes und der erst nach Ostern zum Glauben gekommene Herrenbruder Jakobus gelten zur Zeit des ‚Apostelkonvents' (Gal 2,9), wohl im Jahr 48, als die ‚Säulen', nur wenig später erscheint Jakobus, der leibliche Bruder Jesu, als die unangefochtene Autorität (Apg 15,13–21), so dass man in Jerusalem eine erste ‚monarchische' Führungsstruktur erkennen kann.[11] Nach dem Martyrium des Jakobus im Jahr 62

---

[9] SCHRÖTER, Anfänge (s. Anm. 3), 42.

[10] Dieser hatte in der Gräzität und auch im Judentum zuvor keine religiöse Bedeutung, s. zum Terminus: J. FREY, Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der ‚Apostolizität' der Kirche, in: T. Schneider/G. Wenz (Hg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I. Grundlagen und Grundfragen, DiKi 12, Freiburg/Göttingen 2004, 91–188 (= Nr. 19 in diesem Band), besonders 111–125.

[11] Vgl. M. HENGEL, Jakobus der Herrenbruder – der erste Papst?, in: DERS., Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III, WUNT 141, Tübingen 2002, 549–582.

floh die Gemeinde vor den Kriegswirren ins Ostjordanland, so dass diese Struktur in Jerusalem nicht weiter bestand.

Schon in der Jerusalemer Urgemeinde war neben dem aramäisch sprechenden Kern eine griechisch sprechende (Gottesdienst-)Gemeinschaft entstanden, die ‚Hellenisten'. Die ‚Sieben' (Apg 6,5) in ihrer Führung waren wohl nicht, wie Lukas dies darstellt, den Aposteln untergeordnete ‚Armenpfleger',[12] sondern selbst Verkündiger und Leitungsgremium eines Kreises, der mit der aramäischen Urgemeinde verbunden war, aber doch ein eigenständiges Gepräge hatte, missionarische Dynamik entfaltete und aufgrund der Verfolgung unter Agrippa bald in andere Städte (z.B. nach Antiochia) zerstreut wurde. Eine Pluralität von Frömmigkeitsstilen und Leitungsstrukturen gab es schon in der Urgemeinde.b) *Zwei Modelle* boten sich in der griechisch-römischen Welt an, an die christliche Gemeinden strukturell anknüpfen konnten. Dies geschah in unterschiedlichem Maße und in großer Freiheit:

α) Im jüdischen Rahmen erfolgte die Jesusverkündigung zunächst im Rahmen von *Synagogen* (und auch Paulus hat wohl üblicherweise zuerst dort verkündigt). Zusammenkünfte der Jesusanhänger konnten zunächst im synagogalen Rahmen stattfinden, und Gruppen von Jesusnachfolgern konnten sich als Teilgruppe im Rahmen eines Synagogenverbandes oder als messianisch-jüdische Synagogen konstituieren.

Kleine jüdische Synagogengemeinden versammelten sich (wie später auch christliche Hausgemeinden) in Privathäusern,[13] nur größere Gemeinden hatten besondere Gebets- oder Versammlungshäuser. In der Diaspora nahm die Synagoge für die jüdische Volksgruppe in einer Stadt auch wichtige soziale Funktionen im Blick auf Bildung, ökonomische Netzwerke und Regelung interner rechtlicher Angelegenheiten wahr, und jüdische Jesusnachfolger hatten an dieser Infrastruktur Anteil, solange es nicht aus irgendwelchen Gründen zum Bruch mit der synagogalen Gemeinschaft kam.[14] In diesem Falle mussten sie sich selbst konstituieren, und es lag z.T.

---

[12] Aus diesem Verständnis, das im lukanischen Anliegen der Überordnung der Apostel gründet, hat sich die Verwendung von *diakonoi* für einen untergeordneten ‚clerus minor' oder für (nur) mit karitativen Aufgaben Betraute ergeben. Der Sinn von *diakonos* ist jedoch umfassender, *diakonia* bezeichnet jede auftragsgebundene Tätigkeit, einschließlich der Verkündigung, ja selbst des Dienstes eines Apostels (s. A. HENTSCHEL, Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen, WUNT 2/226, Tübingen 2007).

[13] S. dazu C. CLAUSSEN, Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden, StUNT 27, Göttingen 2002, 37–39.

[14] Die ‚Trennung der Wege' war ein Prozess, der an einzelnen Orten früh einsetzte und andererseits lange nicht abgeschlossen war. Mehr als die rein theologischen Fragen waren für die Auseinanderentwicklung lebenspraktische Fragen (z.B. die Reinheit der Speisen, wenn Jesusnachfolger Mähler hielten) oder rechtliche Rahmenbedingungen

nahe, synagogale Formen zu übernehmen bzw. in eigener Regie fortzuführen.

Die Leitungsstrukturen in Synagogen waren uneinheitlich: Als Ämterbezeichnungen begegnen neben ‚Leiter' (*archōn*) und ‚Synagogenvorsteher' (*archisynagogos*) auch ‚Älteste' (*presbyteroi*),[15] und wenn diese Funktionsbezeichnungen dann auch in christlichen Gemeinden (Apg 11,30; 15; Jak 5,14) begegnen, kann man vermuten, dass sie aus synagogalen Strukturen stammen. Auffälligerweise fehlt die Rede von ‚Ältesten' bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden, während sie in anderen Kreisen (Jak, 1Petr, Pastoralbriefe) begegnet.

Wichtigstes Erbe der Synagoge ist der opferlose Wortgottesdienst mit Schriftlesung und -auslegung, Psalmen- und Hymnengesang und Gebet. Der christliche Gottesdienst wurzelt im synagogalen Gottesdienst, wie er in der Diaspora, fern vom Tempel, entwickelt wurde.

ß) Ein zweites, noch näherliegendes Modell für frühchristliche Gemeindestrukturen war das der hellenistischen ‚Vereine' (Berufsgenossenschaften, Begräbnisvereine, Mysterien- oder Kultvereine) In der Diaspora erschienen auch Synagogengemeinden rechtlich in einer gewissen Analogie zu ‚Vereinen', und Jesusnachfolger konnten, wenn sie sich außerhalb einer Synagoge konstituierten, an solche Strukturen anknüpfen. Aus diesem Kontext stammt wohl die Rede von einem oder mehreren ‚Aufsehern' (*episkopoi*), die in Vereinen z.B. die Aufsicht über die Zahlung von Mitgliedsbeiträgen und Einhaltung anderer Verpflichtungen hatten. Die frühe Jesusbewegung übernahm v.a. solche profanen Funktionsbezeichnungen, die weder mit öffentlichen (städtischen, römischen) Ehrenämtern noch mit Funktionen in paganen Kulten verbunden waren. Zugleich unterschieden sich die christlichen Gemeinden signifikant von den meisten Vereinen (s.u. Abschnitt 4).

c) Im paulinischen Umfeld und weit darüber hinaus war die Form der Hausgemeinde zentral: Sie war „Baustein der Ortsgemeinde, Stützpunkt der Mission, Versammlungsstätte für das Herrenmahl, Raum des Gebets, Ort der katechetischen Unterweisung, Ernstfall der christlichen Brüderlichkeit".[16] Die Versammlungen fanden in Häusern besitzender Gemeindeglieder statt, die gastfrei ihre Häuser der Gemeinde für Versammlungen zur

---

wichtig, v.a. als nach dem Jahr 70 Juden im ganzen Reich statt der ‚Tempelsteuer' den *fiscus Iudaicus,* eine ‚Strafsteuer' an den Iuppiter Capitolinus in Rom entrichten mussten und dafür eine Einschreibung in spezielle Steuerregister erfolgte, was die Unterscheidung von Juden und Nichtjuden offiziell machte und zumindest Heidenchristen aus dem (auch rechtlich geschützten) Umfeld der Synagoge heraustreten und als eigene Gruppe erscheinen ließ.

[15] S. dazu CLAUSSEN, Versammlung (s. Anm. 13), 256–293.

[16] H.-J. KLAUCK, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, SBS 103, Stuttgart 1981, 101f.

Verfügung stellten und wohl auch das für die gemeindlichen Mähler Erforderliche besorgten. Die Treffen in einem ‚privaten', nicht-öffentlichen Raum und in einem ‚profanen', nicht kultisch konnotierten Gebäude (also nicht in einem ‚Tempel') waren für die persönliche Kommunikation des Evangeliums von größter Bedeutung. Hier konnten vorhandene Sozialkontakte genutzt, gemeinsam Mahlzeiten eingenommen und eine familiäre Gemeinschaft gepflegt werden. Somit bot sich ein begrenzter Raum zur Gestaltung des sozialen Umfelds in einer Zeit, als öffentliche Mitwirkung der Kirche in der Gesellschaft noch undenkbar war. Versammlungen in Privathäusern waren zudem nach außen hin unauffällig, was spätestens dann wichtig wurde, als sich Jesusnachfolger nicht mehr in den örtlichen Synagogen versammeln konnten.

Die Struktur des Hauses hat auch die Entwicklung von Leitungsstrukturen beeinflusst: Patrone (oder auch Patroninnen, vgl. Röm 16,1) hatten zwar kein gemeindliches ‚Amt', aber durch ihre Stellung natürlichen Einfluss auf das, was in ihrem Haus geschah; sie sorgten für den geregelten Verlauf der Versammlungen und hatten vermutlich auch – wie traditionell bei Juden und Griechen – den ‚Vorsitz' bei den Mählern in ihrem Haus. Diese ‚Patrone' hatten einen höheren sozialen Status und waren erste Ansprechpartner der christlichen Missionare. Nicht zufällig sind einige solcher Hausherren in den Grußlisten der neutestamentlichen Briefe erwähnt. Vermutlich sind die in Phil 1,1 erwähnten *episkopoi* Leiter von Hausgemeinden.

Diese Form des „Liebespatriarchalismus" (Troeltsch) „nimmt die sozialen Unterschiede als gegeben hin, mildert sie jedoch durch die Verpflichtung zu Rücksichtnahme und Liebe, eine Verpflichtung, die gerade gegenüber dem sozial Stärkeren geltend gemacht wird. … Mitglieder höherer Schichten konnten hier ein reiches Betätigungsfeld finden…, aber auch die unteren Schichten fanden hier eine Heimat, nämlich grundsätzliche Gleichberechtigung vor Gott, Solidarität und Hilfe in den konkreten Problemen des Lebens – nicht zuletzt durch jene Christen, die eine gesellschaftlich gehobene Position innehatten."[17] Die ‚Haustafelethik' der nachpaulinischen Briefe nimmt mit der Anrede an alle zum Haus gehörenden Personengruppen diese Struktur auf, aber stellt alle unter die Verantwortung gegenüber Christus, der als Herr aller die menschlichen Über- und Unterordnungen relativiert.

d) Da ein Haus gut 30–40, in Ausnahmefällen bis zu 100 Menschen Platz bot, waren die Möglichkeiten des Wachstums begrenzt. In größeren Gemeinden (schon im 1Kor) ist mit mehreren Häusern zu rechnen, die durch ein informelles Netzwerk verbunden waren (obwohl kaum der Raum für gemeinsame Treffen aller vorhanden war). Für Paulus ist aber auch die Gemeinde aus mehreren Häusern dezidiert *eine*: Eine „Fraktionierung"

---

[17] G. THEISSEN, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen ^{3}1989, 231–271.

nach ethnischer Herkunft (Juden/Heiden), sozialer Stellung oder Frömmigkeitsstilen (1Kor 1,11f.) wäre ein Verrat an Christus. Gerade das Mahl soll diese Einheit darstellen (1Kor 10,16f.).

Instruktiv ist die paulinische Verwendung des Bildes des ‚Leibes' (1Kor 12,12ff.): Während ‚Leib' in der griechisch-römischen Umwelt als Bild für einen Staat, ein Heer, einen Chor etc. meist zur Legitimierung einer vorgegebenen Hierarchie gebraucht wird,[18] bietet Paulus eine überraschend andere Pointe: Alle Glieder (d.h. alle durch Christus, das Bekenntnis und die Begabung mit dem Geist zur Gemeinde Gehörenden) sind wertvoll und nötig, keines soll sich überflüssig oder (da andersartig) ausgeschlossen fühlen, und weniger wertvoll Erscheinende sollen gerade besondere Würdigung erfahren (1Kor 12,22–24). Damit wird das Leib-Bild überraschend ‚subversiv' verwendet. Es bringt nicht nur eine ‚natürlich' gegebene Einheit zur Sprache, sondern wirkt integrativ, um den Zusammenhalt der Gemeinde zu stützen, deren Einheit durch Heterogenität immer gefährdet war. Zudem zeigt sich hier die kreuzestheologische Einsicht, dass Gott das vermeintlich Unwerte erwählt hat (1Kor 1,26).

Einheit ist hier keine Gleichartigkeit, sondern aktiv geförderte Vielfalt in gegenseitiger Annahme und Rücksichtnahme und in Hinordnung auf den einen Christus. So argumentiert Paulus im gesamten 1Kor integrativ und weist die verschiedenen ‚Fraktionen'[19] je aufeinander hin, ohne der einen einfach Recht zu geben und die andere zu verwerfen.

e) In größeren Städten wie Ephesus oder Rom ist später mit dem Nebeneinander von Gemeinden verschiedener Prägung zu rechnen, ohne dass wir über deren Beziehungen Genaues erfahren.[20] Unterschiede in der

---

[18] In der berühmten Fabel des Menenius Agrippa bei Livius (Livius, ab urbe condita 2,32), die vom Aufstand der Glieder (das gemeine Volk) gegen den Magen handelt, der alles frisst (und ein Bild für den König ist), bleibt die ‚Moral' der Geschichte, dass der Magen fressen muss, damit die Glieder leben können. D.h. das Bild wird zur Stützung des Königtums eingesetzt. Zum Vergleich mit dem paulinischen Gebrauch s. A. LINDEMANN, Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur ‚demokratischen' Ekklesiologie bei Paulus, in: DERS., Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis, Tübingen 1999, 132–157.

[19] In 1Kor 1–4 ist wohl eine weisheitlich orientierte Gruppe mit einem eher theologischen Frömmigkeitsideal im Blick, in 1Kor 12–14 die Glossolalen mit einem eher ‚transrationalen' Frömmigkeitsstil, aber beiden wird bei grundsätzlicher Akzeptanz in 1Kor 2,9 und 14,19f. je ein Wahrheitsmoment der ‚Gegenseite' nahegebracht.

[20] P. TREBILCO, The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius, WUNT 166, Tübingen 2004, rechnet aufgrund der Zuordnung ntl. Schriften in Ephesus um das Ende des 1. Jh.s mit Gruppen deuteropaulinischer Prägung, mit einem johanneischen Kreis und mit dem Kreis des Verfassers der Apokalypse, die je unterschiedliche Formen der Theologie oder des Welt- und Gesellschaftsbezugs repräsentieren, z.T. in deutlichem Gegensatz zueinander stehen; gleichwohl ist anzunehmen, dass diese miteinander Verbindung hatten.

Frömmigkeitspraxis und der theologischen Durchdringung gab es sicher, doch bestand im 1. Jh. noch keine organisatorische Einheit, von der hier ein Druck zur Vereinheitlichung ausgegangen wäre. Die von Ignatius wohl um 115 geforderte ‚monarchische' Struktur mit einem Bischof in einer Stadt (Ign Röm 9,1; Ign Phld 2,1) ist wohl in seiner Zeit noch ein Ideal und z.B. auch in Rom noch bis zur Mitte des 2. Jh.s nicht gegeben. Erst danach wird von dem einen *episkopos* auch ein übergemeindlicher Leitungsdienst wahrgenommen, in dem er dann von einem Kollegium von Presbytern und Diakonen unterstützt wird.

f) Zwar begegnet da und dort schroffe Polemik, wenn abweichende Lehren die Identität einzelner Gemeinden in Frage stellen (Past, 1–2Joh, Jud, 2Petr). Das Ringen um die angemessene Stellung zur paganen Gesellschaft (Offb) oder das Überleben der Gemeinden in einer rechtlich unsicheren Situation (Past) ist in den Spätschriften des NT deutlich erkennbar. Doch stellen solche Auseinandersetzungen nicht den grundsätzlichen Zusammenhalt der (zunehmend heiden-)christlichen Kirche in Frage, wie er sich im Austausch zwischen den Gemeinden und der gegenseitig gewährten Gastfreundschaft zeigte.

g) In den paulinischen Gemeinden sind die Strukturen noch unentwickelt, alle Ausführungen dazu erfolgen nur anlässlich von Problemen. Auch wenn Leitungsaufgaben bald verstetigt und später auch Formen der Einsetzung gefunden werden mussten, ist die Rede von einem ‚Amt' für die Frühzeit anachronistisch; man kann eher von *Funktionen* und *Diensten* sprechen. Die verschiedenen Termini sind hier nur kurz zu beleuchten:

α) Der allgemeine Funktionsbegriff *diakonos* bezeichnet eine breite Vielfalt auftragsgebundener Dienste, nicht nur ‚niedere' oder Tischdienste, sondern auch Verkündigung und Leitung und schloss selbst den ‚Dienst' des Apostels (Röm 11,13; 2Kor 3,7–9; 4,1; 5,18; 6,3) ein.[21]

ß) *‚Apostel'* (*apostolos*) zu sein reklamiert Paulus betont für sich selbst, besonders als er nach der Trennung von Barnabas und der Antiochener Gemeinde (Gal 2,11–14) auf sich allein gestellt ist und nur noch auf seine Berufung verweisen kann, durch die er sich den Jerusalemern gleichursprünglich und zu seinem gesetzeskritischen Evangelium legitimiert sieht.[22] Der Terminus kommt wohl aus dem Kreis der Jerusalemer ‚Hellenisten', wo er frühe missionarische Zeugen des Auferstandenen, ggf. auch

---

[21] Dazu grundlegend HENTSCHEL, Diakonia (s. Anm. 12); vgl. DIES., Gemeinde, Ämter, Dienste. Perspektiven zur neutestamentlichen Ekklesiologie, BThSt 136, Neukirchen-Vluyn 2013.

[22] Dazu J. FREY, Paulus und die Apostel. Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen ‚Kollegen', in: E.-M. Becker/P. Pilhofer (Hg.), Biographie und Persönlichkeit des Paulus, WUNT 187, Tübingen 2005, 192–227 (= Nr. 10 in diesem Band).

Gemeindeboten (so dann 2Kor 8,23; Phil 2,25) bezeichnete. Auch Paulus hat den Kreis der Apostel weiter gefasst und konnte Barnabas, Silvanus und Timotheus (der kein Osterzeuge war!) sowie nach Röm 16,7 Andronikus und Junia (eine Frau!) so bezeichnen; hingegen beschränkt Lukas im Anschluss an eine Jerusalemer Tradition den Titel i.d.R. auf die Zwölf als Augenzeugen des irdischen Jesus und des Auferstandenen. Eine gemeindeleitende Funktion der ‚Apostel' ist in den paulinischen Texten nicht erkennbar. Paulus beansprucht ‚apostolische' Autorität in den von ihm gegründeten Gemeinden und nimmt diese in Anwesenheit direkt und durch Briefe indirekt wahr. Für das von ihm im Konsens mit allen Aposteln verkündigte Evangelium (1Kor 15,11) beansprucht er kriteriale Bedeutung (vgl. 1Kor 3,10; Gal 1,8f.), auch gegen andere, die sich zur Legitimation ihrer Botschaft auf andere Apostel und deren Empfehlung oder auf Jerusalemer Traditionen beriefen (Gal; 2Kor 3,1).

Von einer Weitergabe seines Apostolats an andere (d.h. einer Sukzession) ist bei Paulus selbst nichts erkennbar, diese deutet sich erst an, wenn in den Pastoralbriefen die Paulusschüler Timotheus und Titus ihrerseits anderen die Hände auflegen sollen. Das Modell der Sukzession etabliert sich später in Anlehnung an (und in Konkurrenz zu) Linien der Leitung in antiken Philosophenschulen oder bei Gnostikern. Paulus hat andere Ämter (Propheten, Lehrer, Episkopen) nicht von seinem besonderen Apostolat abgeleitet. Zwar ist später immer noch von ‚Aposteln' (= Wanderpredigern) die Rede (z.B. in der Didache), doch werden ‚die Apostel' in den ntl. Spätschriften immer mehr zur Größe der Vergangenheit, zum Fundament der Kirche (Eph 2,20; Jud 17; 2Petr 3,2).

γ) Anders als die überörtlich missionierenden Apostel haben „Propheten und Lehrer" (1Kor 12,28) offenbar örtliche Leitungsfunktionen wahrgenommen.[23] In der Gemeinde kam „Propheten" (vgl. Röm 12,6) die wichtige Aufgabe der vom Geist geleiteten, die Gemeinde aufbauenden (1Kor 14,5), ‚aufdeckenden' und Umkehr wirkenden (1Kor 14,24f.) Verkündigung im Gottesdienst zu, den „Lehrern" hingegen die Vermittlung der Überlieferung (der Schrift wie auch der urchristlichen, jesuanischen Tradition). Denkbar ist, dass schon Barnabas und Paulus ‚Lehrer' und ‚Propheten' in den von ihnen gegründeten Gemeinden installierten,[24] sofern sich dort geeignete Personen fanden; freilich begegnen z.B. in 1Thess für Thessaloniki nur unspezifische Termini (1Thess 5,12: ‚an euch Arbeitende', ‚Vorstehende').

---

[23] Daneben gab es auch wandernde Propheten und Lehrer (vgl. Offb und Didache 11ff.).

[24] D.-A. KOCH, Die Entwicklung der Ämter in den frühchristlichen Gemeinden Kleinasiens, in: T. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, QD 239, Freiburg 2010, 166–206, 174.

γ) Der Terminus episkopos begegnet zwar schon in der LXX für ‚Aufseher' über verschiedene Bereiche, ist aber v.a. als Bezeichnung für Verwaltungs- und Vereinsbeamte belegt. Der älteste frühchristliche Beleg Phil 1,1 im Plural zeigt, dass hier noch nicht die Funktion eines einzigen Leiters der Gemeinde einer Stadt gemeint sein kann; eher ist an Vorsteher oder Patrone von Hausgemeinden zu denken, die für die materielle Unterstützung der Gemeinde sorgten, aber auch andere Aufgaben im Blick auf die Gemeinde wahrnehmen konnten. Erst in nachpaulinischer Zeit wird der Terminus immer stärker für das Leitungsamt in Haus- und Ortsgemeinden gebraucht, wobei Apg 20,28 und Tit 1,5–7 zeigen, dass die Funktion von ‚Ältesten' und des ‚Episkopos' zunehmend zusammenrückten und Gemeindeleitung nun (v.a. in den Pastoralbriefen) nach dem Modell des ‚Hauses' durch einen dem „Hausvater" analogen *episkopos* (1Tim 3,1–7) wahrgenommen werden soll. Darin ist auch eine Anpassung an Ideale der zeitgenössischen profanen Gesellschaft (Oikos-Modell) zu erkennen. Dies impliziert auch die zunehmende Zurückdrängung von Frauen aus leitenden Funktionen (1Kor 14,33b–36; 1Tim 2,11–15),[25] die diese in den paulinischen Gemeinden zunächst noch selbstverständlich wahrnahmen.[26]

h) Für Paulus begründen Begabung und Einsatz für das Evangelium (vgl. die ‚Sich-Mühenden' 1Kor 16,16; 1Thess 5,12) die Mitverantwortung für das Ganze. Für alle Leitungsfunktionen ist wesentlich, dass sie auf die Gemeinde, den Leib Christi, ausgerichtet sind und dessen Aufbau und Leben fördern, während alle Fragen nach der geistlichen ‚Qualität' der Ämter, dem damit gegebenen Rang oder einer spezifischen Hierarchie nach 1Kor 12 unangemessen sind. Anders als die Korinther (1Kor 12,1), denkt Paulus nicht ausgehend von der pneumatischen Befähigung (die eher zum Hochmut verleitet), sondern von konkreten Fähigkeiten, die dann als *charismata* (‚gnadenhaft' gewährte Gaben) dankbar in Dienst gestellt werden sollen.[27] Kriterium für den Einsatz ist nicht die individuelle Ehre oder Selbstentfaltung, sondern der Nutzen für den Aufbau (*oikodomē*) der Ge-

---

[25] Dazu und zu den im Hintergrund stehenden Auslegungstraditionen s. M. KÜCHLER, Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum, NTOA 1, Freiburg (CH)/Göttingen 1986.

[26] So z.B. Phöbe als *diakonos* und ‚Vorsteherin' (Röm 16,1f.), was auf eine Funktion als ‚Patronin' weist, wie sie besitzende Frauen auch in Vereinen wahrnehmen konnten, weiter die missionierenden Ehepaare Priska und Aquila (Röm 16,3; 1Kor 16,19) als „Mitarbeiter" des Paulus und ‚Gastgeber' erst des Paulus und später einer Hausgemeinde, sowie Andronikus und Junia (Röm 16,7), die beide – somit auch Junia – unter die ‚Apostel' gezählt werden.

[27] Während die Korinther wohl nach den *pneumatika* fragen, verwendet Paulus in seiner Diskussion der Probleme in 1Kor 12–14 den Terminus *charismata*.

meinde, der Blick auf das Wohl und Heil der Mitchristen und die Liebe und Rücksichtnahme (besonders auf die ‚Schwachen').

i) Später wird Leitung v.a. im (biblisch wie profangriechisch anschlussfähigen) Bild des Hirten thematisiert. So sollen ‚Älteste' (1Petr 5,2) oder ‚Episkopoi' (Apg 20,28ff.) ihre Herde ‚weiden', und der Weideauftrag an Petrus Joh 21,15–17 ist – wie das Jüngerbild des Joh im Ganzen (Joh 20,22f.) – transparent für jene, die später Leitungsaufgaben wahrnehmen. Dabei ist der Hirtendienst im Johannesevangelium (wie *in nuce* auch in Eph 5,4) an den Hirtendienst Christi (Joh 10) zurückgebunden, dessen liebende Lebenshingabe (Joh 10,11ff.; 15,13) für die Seinen zum Maßstab der ‚Amtsführung' christlicher Leiter wird und diese – wie die ganze Gemeinde – dem Dienst des Guten Hirten unterstellt.[28]

j) Die in der Spätzeit zunehmende Amtsträgerparänese zeigt, wie sehr Leitungsdienste in der Gefahr stehen, dass Macht im eigenen Interesse missbraucht wird und menschliche Herrschaft sich an der Stelle des Evangeliums der Freiheit etabliert. Die Dialektik zwischen der immer wieder aufbrechenden charismatischen Kritik an Amtsträgern und ihrer Amtsführung und der gleichfalls immer wieder neu erforderlichen ekklesialen Integration charismatischer Phänomene und Bewegungen weist auf die bleibende Grundspannung von ‚Amt' und ‚Geist' in der Kirche Christi hin.

4. Aspekte der sozialen und geistlichen Dynamik

Die Jesusbewegung breitete sich aus in einer Zeit, in der vielfältige Faktoren für diese Entwicklung günstig waren.

Dazu gehören der seit Alexander d. Gr. verbreitete Gedanke der Einheit der bewohnten Welt (*oikoumenē*: Mt 24,14; vgl. 28,18–20), die weithin verbindende Sprache der griechischen *Koine*, die friedlichen Verhältnisse in der frühen Kaiserzeit, die im ganzen Reich Reisen und Kommunikation ermöglichten. Jüdische Gemeinden hatten sich im Mittelmeerraum verbreitet, so dass die Jesusbotschaft über diese ‚Netzwerke' früh in viele Regionen und bis nach Rom gelangen konnte.

Hinzu kommt, dass sich Religion in der hellenistischen Zeit stärker von der hergebrachten Bindung an lokale Kulte, Volksgruppen oder die Polis gelöst hatte und neue, eher ‚optionale' Formen der Religiosität entstanden waren: von dem für viele Pagane wegen seines Monotheismus und seiner Ethik attraktiven Diasporajudentum über die religiös gewendete kaiserzeitliche Philosophie (Stoa, Epikureismus), die Konzepte zum ‚guten Leben'

---

[28] Zur Hirtenmetaphorik im Joh und darüber hinaus s. U. HECKEL, Hirtenamt und Herrschaftskritik. Die urchristlichen Ämter aus johanneischer Sicht, BThSt 65, Neukirchen-Vluyn 2004.

vermittelte, bis zu den weit verbreiteten Mysterien (Isis etc.), die Hoffnung auf individuelles Fortleben, ja persönliches Heil versprachen und so mit dem Christentum konkurrierten. Trotz seiner Ablehnung der paganen Religion und seines monotheistischen Anspruchs konnte das frühe Christentum (wie schon das antike Judentum) in seiner Verkündigung wie seinen Sozialformen an manche dieser Zeiterscheinungen anknüpfen und die Hoffnungen und Sehnsüchte der Menschen auf seine Weise aufnehmen und beantworten: Es war eine – zu seiner Zeit – ‚moderne' Religion.

a) Paulus predigte und schrieb in der griechischen Alltagssprache seiner Zeit, nicht in einer spezifisch ‚religiösen' Sprache. Er nutzte das schon in jüdischen Kreisen verwendete, aber der profanen Gesellschaft zugehörige Kommunikationsmittel Brief. Christliche Schriften wurden sehr früh nicht mehr als Schriftrollen, sondern in der neuen Form des (Papyrus-)Kodex verbreitet. Christen, die aus privaten oder geschäftlichen Gründen reisten, überbrachten Briefe und Grüße. Informelle, überörtliche Netzwerke trugen so zur Verbindung von Gemeinden und zur Verbreitung der Botschaft bei.

Der Jesusglaube verband universalen Anspruch mit individueller Heilszuversicht, er verband die Botschaft eines persönlichen, zugewandten Gottes mit einem hohen ethischen Anspruch. Doch die urchristliche Ethik war trotz ihrer Abhängigkeit von jüdischen ‚Tabus' durchaus mit Idealen z.B. der stoischen Ethik vergleichbar, und die Verkündigung konnte terminologisch und sachlich hier anknüpfen.

Zwar unterschied sich das frühe Christentum (wie auch das Judentum) in der Exklusivität seines Gottesglaubens von fast allen paganen Formen der Religiosität, bei denen die Teilnahme an verschiedenen Kulten bzw. Zugehörigkeit zu mehreren Mysterien i.d.R. unproblematisch war, doch hatte es als ‚Bekehrungsreligion'[29] (im Unterschied zu Stammes-, Volks-, Stadt- oder Herrscherkulten) in diesem Kontext gute Möglichkeiten zu seiner Entfaltung.

b) Der Christusglaube hatte in seiner Anfangszeit den Ruf des Neuen. Dies war zwar traditionsbewussten Griechen und v.a. Römern suspekt, insofern diese das Altehrwürdige schätzten und der Glaube an einen auferweckten Gekreuzigten in ihren Augen ein ‚neuer Aberglaube' war. In anderen Kreisen fand diese Botschaft aber durchaus Interesse. Nicht zufällig erzählt Lukas, dass Paulus im traditionsbewussten Athen (Apg 17) minimale Erfolge hatte, während seine Verkündigung in der jungen, dynamischen römischen Kolonie Korinth (wie auch in Philippi) offenbar besser Fuß fassen konnte: Das unter Caesar neugegründete Korinth war seit kurzem Provinzhauptstadt, mit einer stark durchmischten Bevölkerung aus dort angesiedelten Veteranen, Freigelassenen, von überallher zugezo-

[29] M. WOLTER, Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion, Early Christianity 1 (2010), 15–40.

genen ‚Glücksrittern' und Aufsteigern und natürlich Sklaven aus allen Teilen des Reichs, die einer Vielzahl von Kulten anhingen. Hier herrschte ein Klima der Offenheit für Neues, auch für die Botschaft des Paulus und der anderen christlichen Verkündiger.

Fragt man, was die christlichen Gemeinden in diesem Rahmen attraktiv machte, so ist v.a. der Vergleich mit antiken Vereinen instruktiv, die als Kult-, Berufs- und Begräbnisvereine „mit ihrem religiösen und geselligen Angebot … in direkter Konkurrenz mit den wachsenden christlichen Gemeinden" standen.[30] Ein Schlüssel zum Erfolg war die grundsätzliche Offenheit der Gemeinden für Außenstehende. Anders als in Vereinen konnten „Unkundige" und „Ungläubige" (1Kor 14,23) zu den Versammlungen kommen, zuhören und so von der Botschaft angesprochen werden. Anders als die meist nur Männern oder bestimmten Berufsgruppen bzw. sozialen Schichten zugänglichen Vereine standen die Gemeinden der Jesusnachfolgerauch für Frauen, Sklaven und Fremde offen. Die heterogenen Gemeinden verbanden Freie und Sklaven, Bessergestellte und Arme, Stadtbürger (z.B. die Hausbesitzer) und Fremde. Ganze ‚Häuser', einschließlich der Frauen und Kinder sowie der Bediensteten und Sklaven, konnten sich der Gemeinde zuwenden. Diese Struktur war v.a. für diejenigen attraktiv, die dadurch einen ‚Statusgewinn' erfuhren (Gal 3,28): Sklaven, die im Gemeindemahl mit ihren Herren am Tisch sitzen durften, Frauen, für die zumindest im Gottesdienst die Schranken der Geschlechterrollen weithin aufgehoben waren, Arme, die satt wurden, Ungebildete, die sich evtl. durch pneumatische ‚Gaben' wie die Rede in ‚Engelszungen' (Glossolalie) in höhere Sphären erhoben fühlten. Diese soziale Aufwertung bot eine Motivation, sich dieser Gemeinschaft anzuschließen, in der alle – ohne formale Unterschiede – als „Brüder und Schwestern" geachtet waren und diese familiäre Gemeinschaft in Gottesdiensten und karitativer Hilfeleistung lebten.

Anders als bei antiken Vereinen, die Beitrittszahlungen und regelmäßige Beiträge forderten, ist im Blick auf frühchristliche Gemeinden von einer finanziellen Verpflichtung nirgendwo die Rede. Gaben und Unterstützung der Gemeinde waren freiwillig und erwünscht, aber die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit setzte der Zugehörigkeit keine Schranken.

Vereine begingen Versammlungen und Feste in größeren Abständen, die christlichen Gemeinden hatten zumindest einmal wöchentlich ein gemeinsames Mahl. „Keine konkurrierende Gruppe bietet … die Möglichkeit, öfter gemeinsam ein Sättigungsmahl einzunehmen."[31] Diese

---

[30] Dazu E. EBEL, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine, WUNT 2/178, Tübingen 2004, 215; zum Folgenden a.a.O., 216–221.

[31] EBEL, Attraktivität (s. Anm. 30), 217.

'Dichte' der Lebens- und Lerngemeinschaft und die Häufigkeit der Versammlungen und der gemeinsamen Mähler machte die frühchristlichen Gemeinden attraktiv.

Wichtig war schließlich zudem die überregionale Verbundenheit unter Christen, die ähnlich nur in der Diasporasynagoge bestand: Antike Vereine waren lokal, nicht überregional. „Gastliche Aufnahme und geschäftliche Unterstützung in einer fremden Stadt, die unter Christinnen und Christen Sitte sind, stehen erst recht nicht zur Debatte."[32]

D.h., „im Wettbewerb mit paganen Vereinen in ihrem Umfeld können christliche Gemeinden vor allem auf ihren Verzicht auf formale Zulassungsbedingungen und auf die größere Intensität ihres Zusammenlebens, die den Christinnen und Christen auch materielle Vorteile bringt, verweisen."[33] Auch die Familienmetaphorik („Brüder und Schwestern") über Standesgrenzen hinweg und die Hochschätzung unterschiedlicher Charismen, die allen die Möglichkeit gab, „sich durch ihre individuelle Begabung auszuzeichnen" und einzubringen, konnte „als Gegenentwurf zu der Praxis in Vereinen"[34] erscheinen.

Das Programm der nicht 'zielgruppenorientierten', sondern 'integrativen' Gemeinden forderte aber gerade den sozial Höherstehenden ein hohes Maß an Toleranz und Überschreitung der sozialen Schranken ab, wobei diese ihrerseits als Patron oder Patronin Ansehen gewinnen konnten, wenn sie ihr Haus oder andere Güter für die Gemeinde bereitstellten. Das für die Antike charakteristische 'Wohltäterwesen'[35] wirkt sich so (modifiziert) auch im Leben der christlichen Gemeinden aus. Ein Konfliktpotential konnte durch Bildungsunterschiede und Unterschiede zwischen verschiedenen Entwürfen christlicher Frömmigkeit entstehen. Doch ist auffällig, wie 'seelsorgerlich' und integrativ Paulus z.B. im Ersten Korintherbrief mit den einzelnen Gruppen in der Gemeinde umgeht, indem er nicht einer Fraktion Recht gibt und der anderen Unrecht, sondern jede 'Partei' auf die je andere und auf das gemeinsame Ganze hinweist: auf die Einheit, die im Kreuz Christi, im gemeinsamen Bekenntnis, in der einen Taufe und dem einen Geist sowie in der Liebe begründet ist, und auf die missionarische Funktion, der das ganze Gemeindeleben und der Gottesdienst dienen soll (1Kor 14,25). Letztlich soll das Evangelium sich als rettende Kraft im konkreten Leben von Menschen erweisen, die zum Glauben gelangen.

---

[32] EBEL, Attraktivität (s. Anm. 30), 217; vgl. P. PILHOFER, Die ökonomische Attraktivität christlicher Gemeinden in der Frühzeit, in: DERS., Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001, WUNT 145, Tübingen 2002, 194–216, 209f.

[33] EBEL, Attraktivität (s. Anm. 30), 218.

[34] EBEL, Attraktivität (s. Anm. 30), 219.

[35] Im öffentlichen Raum wurden Wohltäter i.d.R. mit Inschriften oder Statuen geehrt.

c) Für die Weitergabe des Glaubens war jedoch vermutlich weniger die öffentliche Verkündigung maßgeblich, als die individuelle Kommunikation der einzelnen Glaubenden, die „durch ihre alltäglichen Kontakte die Gemeinschaft der Heiligen langsam aber stetig wachsen lassen."[36] Dabei spielten nicht gemeindliche ‚Amtsträger', sondern Laien mit ihren privaten und beruflichen Kontakten eine entscheidende Rolle. Auch im 2. und 3. Jh. hat sich das Christentum durch stete ‚Gärung' ausgebreitet, „zwischen Ehepartnern, Eltern und Kindern, Sklavenherr(inn)en und Sklav(inn)en, Geschwistern, Verwandten, Bekannten, ... Kollegen ... Freunden, ... Nachbarn, im Umfeld des alltäglichen Lebens der Gemeinden."[37] „Die alltägliche Kommunikation im kleinen, privaten oder halböffentlichen Rahmen, … die begeisterte Schilderung bei einer Einladung bei Freunden, das offene Bekenntnis unter Nachbarn und dergleichen mehr" waren oft Anstoß der Bekehrung.[38] „Man kommt miteinander ... ins Gespräch, eine persönliche Bindung entsteht, das Gespräch wird fortgesetzt, es kommt zur Taufe"[39], und das Haus, das persönliche Umfeld wird ‚angesteckt'.

Ein wesentlicher Faktor, der zu dieser Mission beitrug, war der abweichende Lebensstil der Christen, der im Umkreis des ‚Hauses', bei Nachbarn und Kollegen Interesse weckte. So steht auch nach 1Petr 3,15f. der gute Lebenswandel voran, bevor dann die „Rechenschaft" über die Hoffnung und den Glauben gegeben werden soll. Hinzu kommt in der frühen Kirche die Erfahrung von Wundern, v.a. Heilungen, die christliche Heiler auch unentgeltlich ausführten, die Kranken- und Armenfürsorge der Gemeinden sowie die Begräbnisse, die Christen auch Ungetauften zuteilwerden ließen.

Die ‚Bekehrungsreligion' des frühesten Christentums musste in Krisen bzw. wesentliche Transformationsprozesse geraten, als – ab der 3. Generation – der ‚neue' Glaube selbst zur Tradition wurde (wovon schon die ntl. Spätschriften zeugen),[40] und dann natürlich noch viel mehr, als ganze Völkerschaften bzw. das Imperium als Ganzes nach Konstantin formell christlich wurden. Die Gestalt der ‚Kontrastgesellschaft' mit ihrem ethischen Anspruch, dem elitären Erlösungsbewusstsein und den Anreizen zur ‚Bekehrung' löste sich auf in die Gestalt einer mehr oder weniger (oder vielleicht auch nur oberflächlich) christlichen Mehrheitsgesellschaft oder

---

[36] W. REINBOLD, Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche, FRLANT 188, Göttingen 1999, 280f.

[37] REINBOLD, Propaganda (s. Anm. 36), 345.

[38] REINBOLD, Propaganda (s. Anm. 36), 345.

[39] REINBOLD, Propaganda (s. Anm. 36), 345.

[40] WOLTER, Entwicklung (s. Anm. 29).

gar einer mit öffentlicher Macht eingeforderten Reichs- oder ‚Staatsreligion'.

5. Perspektiven und Impulse für die Kirche heute

a) Frühchristliche Gemeinden entstanden und breiteten sich aus in einer extrem pluralen „religiösen Landschaft". Wo traditionelle ethnische und religiöse Bindungen zerbrochen waren, konnte der Glaube an den persönlichen Gott und Erlöser Jesus Christus Halt und Hoffnung bieten. Der religiöse Pluralismus, in dem sich die Kirche in der Postmoderne auch im deutschsprachigen Raum wiederfindet, bietet (partielle) Entsprechungen zur Situation des frühen Christentums, er ist dieser jedenfalls näher als die vergangene Phase einer relativ großen religiösen Homogenität und institutionellen Sicherheit der Großkirchen. Der Blick auf die frühchristlichen Phänomene der flexiblen Anknüpfung an die Sehnsüchte und Hoffnungen der Menschen, der Übersetzung der Botschaft über Kultur- und Milieugrenzen hinweg bei gleichzeitiger profilierter Wahrung der eigenen Identität, kann zeigen, dass auch die Kirche heute die religiöse „Konkurrenz" nicht zu fürchten braucht und dass der Verlust der Position der „Meinungsführerschaft" unter Umständen einen Gewinn an Glaubwürdigkeit impliziert.

b) Frühchristliche Gemeinden waren bewegt von einer Botschaft, die gängigen Weltanschauungen anstößig und unverständlich sein musste (1Kor 1,23): Die Menschwerdung Gottes, die Herrschaft des Gekreuzigten, die Rechtfertigung der Gottlosen, Auferstehung in Leiblichkeit, das klang in den Ohren der meisten anstößig, doch konnte dies auch Interesse stimulieren. Auch mirakulöse Züge gehören zu jenen ‚kontraintuitiven' Elementen, die auffallen und sich im Gedächtnis einprägen. Der christliche Glaube konnte den Reiz des Fremden, ja Paradoxen haben,[41] den in unserer Gegenwart oft fernöstliche oder esoterische Religions- und Denkformen (mit nicht weniger unverständlichen oder mirakulösen Zügen) für sich beanspruchen, während die Botschaft der Kirche manchen abgedroschen und zudem durch eine lange „Macht-Geschichte" diskreditiert erscheint. Es ist wohl eine Sackgasse, wenn die Kirche sich der Anstößigkeit ihrer Botschaft schämt und diese in Anpassung an den Zeitgeist zur Unkenntlichkeit abmildert.[42] Die Frage stellt sich umgekehrt, wie das Potential des Neuen

---

[41] I. CZACHESZ, Theologische Innovation und Sozialstruktur im Urchristentum. Eine kognitive Analyse seiner Ausbreitungsdynamik, EvTh 71 (2011), 259–272.

[42] Dies setzt freilich voraus, dass theologisch klar reflektiert wird, wo der Anstoß zu Recht besteht und wo (z.B. in falschen „Glaubens"-Zumutungen oder bloß überkommener Moral) falsche Anstöße gegeben werden.

oder positiv „Überraschenden“ wiedergewonnen werden kann, ohne vom „Ballast“ der christlichen Geschichte erdrückt zu werden.

c) Trotz seiner Verwurzelung in der jüdischen Tradition war das frühe Christentum in erstaunlichem Maße fähig, an die geistigen und religiösen Traditionen seiner Lebenswelt anzuknüpfen. Bilder des Alltags, Begriffe aus religiösen und ethischen Diskursen und Denkmodellen der zeitgenössischen Philosophie wurden in den ersten Jahrhunderten in Freiheit rezipiert und kreativ transformiert. Das frühe Christentum gibt Einblick in „Gedankenexperimente“, die noch nicht von der Sorge um Bewahrung des Herkömmlichen gebremst waren, und in Lebensmodelle, die – auch wenn sie vielleicht irgendwann scheiterten – spirituell und sozial Neues wagten. Es zeigt, dass Kirche in der Kraft des Geistes lebt, der Freiheit gewährt und mutiges Tun inspiriert und dem die Sorge um Bestandserhaltung und Selbstsicherung fremd ist.

d) In Strukturfragen war die frühe Christenheit flexibel und pragmatisch an der Situation, dem jeweils Nötigen und natürlich den vorhandenen Personen und Gaben orientiert. Strukturen bildeten sich notwendigerweise im Laufe der Zeit, doch erfolgte deren Harmonisierung langsam und kaum konsequent. Die ekklesiologischen Diskussionen um Amt und apostolische Sukzession, um den Vorsitz beim Herrenmahl oder andere liturgische Befugnisse erscheinen als ein geradezu bizarrer Kontrast zu frühchristlichen Verhältnissen. Hier sind Aspekte in den Vordergrund getreten und dogmatisch verfestigt worden, die nur der Abgrenzung und Machterhaltung dienen und der Dynamik des Evangeliums entgegenstehen. Und so sehr die Ordnung einzelner Aspekte in jeder Gemeinschaft unerlässlich ist, umgreift die Kirche Christi eine Vielfalt von Strukturen und Praktiken, die im einzelnen situationsbezogen wandelbar und hinterfragbar sein müssen, damit der Geist nicht „gedämpft“ (1Thess 5,19) und die Dynamik des Evangeliums nicht behindert wird.

e) Fragen der Finanzierung waren im frühen Christentum noch kaum reflektiert. Mitgliedsbeiträge gab es nicht, Gaben und Unterstützung für die Gemeinde waren freiwillig und – aus innerer Motivation heraus – oft großzügig. Andererseits zeigt sich bei der Kollekte des Paulus (2Kor 8–9) schon die Mühe der Werbung um Solidarität, und wenn Patrone ihre helfende Hand zurückzogen, hatte dies einschneidende Bedeutung und wurde z.T. unfreundlich kommentiert (1Joh 3,17). Das jesuanische Ethos der Sorglosigkeit (Mt 6,25ff.) und die christliche Ethik der Solidarität und Freigiebigkeit stehen in heilsam-kritischem Kontrast zu gesellschaftlichen Trends und kirchlichen Diskursen der Gegenwart. Auch wenn sich daraus keine einfachen Schlüsse für die Fragen heutiger Praxis (etwa im Blick auf Kirchensteuer etc.) ziehen lassen, zeigt die frühchristliche Situation, dass

kirchliche Mitarbeit und auch „Ämter“ von „Anstellungsverhältnissen“ prinzipiell unabhängig sind.

f) Die für die Kirche der ersten Jahrhunderte grundlegende Struktur der Hausgemeinde ist mit der Bekehrung der Massen verloren gegangen, doch wurde sie in kritischen Situationen der Kirche, in Verfolgungszeiten oder Phasen der inneren Erneuerung immer wieder entdeckt. Es ist kein Zufall, dass auch in der Gegenwart kleinere Zellen, Hauskreise und Hausgemeinden wieder eine große Bedeutung erlangen. Sie bieten heute wie damals die Chance einer informellen und zugleich lebensbezogenen Kommunikation des Evangeliums und seiner lebenspraktischen Umsetzung.

g) Nicht zu unterschätzen ist die Wirkung der „Kontrastethik“, die das frühe Christentum praktizierte. Bis in die Gegenwart ist die Glaubwürdigkeit christlicher Gruppen und Vertreter entscheidend von ihrem Verhalten, ihrer moralischen Integrität und ihrem sozialen Habitus abhängig, und Diskrepanzen werden mit großer Klarheit (und als Enttäuschung) wahrgenommen. Christliche Gemeinde hat ihre Identität nicht darin, dass sie die Gesellschaft in ihrem Sein und Verhalten abbildet, sondern gerade darin, dass sie sich in spezifischer Hinsicht unterscheidet. Dies zielt nicht auf einen weltfernen Moralismus, aber auf eine provokante Andersartigkeit, abweichende Prioritäten und den größtmöglichen Einklang von Reden und Handeln.

h) Die „sozialdiakonische“ Praxis, die gemeinsamen Mähler und die Speisung von Armen, die Fürsorge für Kranke,[43] die Bestattung von Toten – all dies war für die frühe Kirche ein wesentliches „Qualitätsmerkmal“ und trug dazu bei, dass auch immer neue Beziehungen über den Kreis der schon Zugehörigen hinaus geknüpft wurden. Solches Tun – das den Trends der modernen Gesellschaft eher entgegensteht – kann den „guten Ruf“ der christlichen Botschaft weitertragen, am ehesten dann, wenn dies spontan, freiwillig, aus der Motivation des Glaubens und nicht nur als Teil eines quasistaatlichen oder subsidiären „Versorgungssystems“ geschieht.

i) Charakteristisch für christliche Gemeinden der Frühzeit waren intensive soziale Beziehungen, die auch über die natürlichen Grenzen von Familie, Stand oder Ethnos hinausreichten. Deren Intensität wurde durch die Häufigkeit der Treffen, Zeichen einer gemeinsamen Identität (z.B. die Familienmetaphorik) und die gleichzeitige Erfahrung der Fremdheit in einer auf andere Maximen ausgerichteten Umwelt verstärkt. Kirche lebt weniger durch institutionelle Repräsentanz, doktrinäre oder ethische Homogenität

---

[43] Dazu E.E. POPKES, Der Krankenheilungsauftrag Jesu. Studien zu seiner ursprünglichen Gestalt und seiner frühchristlichen Interpretation, BThSt 96, Neukirchen-Vluyn 2014, 130–138.

oder die Stimme im öffentlichen Diskurs, sondern v.a. durch ihr Netzwerk an sozialen Kontakten und damit durch den Einsatz und das Charisma aller ihr Zugehörigen.

21. New Testament Eschatology

Classical Issues, Disputed Themes, and Current Perspectives

Eschatology has always been one of the most disputed fields within New Testament exegesis. The reason for this can only be understood in light of the history of modern interpretation. The present introduction will, therefore, go back to the roots of modern critical exegesis and focus on some of the most fervent debates of New Testament scholarship. Although the heat of those battles has cooled down, some of those theological and hermeneutical questions discussed in earlier periods are still unanswered and deserve being further considered.[1]

Eschatology – literally translated the 'teaching of the Last Things' – is full of unresolved questions, which cover a number of dimensions: At first, there is the issue of the history-of-religions context and the question of the origins and character of early Christian eschatological imagery which is still openly debated although in some aspects a wide consensus has been achieved. Even more open – and strongly influenced by hermeneutical presuppositions – is the debate on the internal coherence and distinctive

[1] A comprehensive book-length treatment of New Testament eschatology is still a *desideratum*. Cf. however, some important articles by David Aune (D.E. AUNE, Art. Eschatology: Early Christian Eschatology, ABD 2 [1992], 594–609), Günter Klein (G. KLEIN, Art. Eschatologie IV: Neues Testament, TRE 10 [1982], 270–299), Andreas Lindemann (A. LINDEMANN, Art. Eschatologie III: Neues Testament, RGG[4] 2 [1999], 1553–1560) and Helmut Merklein (H. MERKLEIN, Art. Eschatologie B.I.2: Neues Testament, LThK 3 [1995], 868–872). The differences represent the variety of scholarship in the last decades. Whereas Klein still continues the lines of the Bultmann school, Lindemann has largely left them behind, and Merklein and especially Aune represent very different viewpoints. See also the comprehensive treatment in New Testament theologies, most thoroughly F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments II. Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung, Tübingen 2002, 738–798; and the discussion (in comparison with Qumran views) in A.L.A HOGETERP, Expectations of the End. A Comparative Traditio-historical Study of Eschatological, Apocalyptic, and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament, STDJ 83, Leiden 2009. For a more recent systematic approach (with consideration of the exegetical discussion) see H. SCHWARZ, Eschatology, Grand Rapids 2000.

character of the eschatologies not only of the historical Jesus, but also of Paul, John and the other early Christian authors, and – even more – the issue of the coherence of the diverse early Christian eschatologies. Do they enable us to draw a coherent image of the parusia of Christ, of resurrection, judgment and eternal life? The most urgent and problematic field seems to be the question how the eschatological imagination of the New Testament authors is related not only to the 'real' world of the addressees but, even more, to the world as we understand it in modern times. This dimension has often set the agenda of the debates within theology and between aca|demic theology and Christian communities: It is still debated in broad circles whether the eschatological expectation as expressed in the New Testament is 'reliable' as a part of Christian doctrine that can be taught and should be accepted as a truly Christian expectation even today. Or is it, as many critics inferred, merely 'speculation' and as such a less reliable part of the Christian doctrine due to the fact that human beings – including the NT authors – are simply unable to know the future? Or should one consider New Testament eschatology to be a rather 'symbolic' universe which can only be interpreted as an expression of the Christian self-understanding or as a means to provide a framework of orientation within a (perceived) crisis of faith, of the respective community, or of the world? What is, therefore, the relationship between eschatology and 'reality'?

The history of interpretation of Revelation, e.g., is full of bizarre attempts to link the visions narrated in that book with real events in political or church history – in order to maintain the idea that the prophetic visions of the last book of the Bible were 'true prophecy' and to determine the interpreters' present within the schedule of an allegedly prophesied world and end history. Whereas such interpreters (including theologians such as Martin Luther and Johann Albrecht Bengel)[2] tried to tighten the relationship between the eschatological visions of the Bible and the 'reality' of

[2] Cf. Luther's Preface to the book of Revelation from 1530 where he reads Revelation as an account of Church history. On Luther's interpretation cf. G. MAIER, Die Johannesoffenbarung und die Kirche, WUNT 25, Tübingen 1981, 267–306; more extensively H.-U. HOFMANN, Luther und die Johannesapokalypse. Dargestellt im Rahmen der Auslegungsgeschichte des letzten Buches der Bibel und im Zusammenhang der theologischen Entwicklung des Reformators, BGBE 24, Tübingen 1982. On Bengel's interpretation of Revelation see MAIER, Johannesoffenbarung, 393–439. On the history of interpretation of Revelation see also J. FREY, Das apokalyptische Millenium. Zu Herkunft, Sinn und Wirkung der Milleniumsvorstellung in Offenbarung 20,4–6, in: H. Timm (ed.), Millenium. Deutungen zum christlichen Mythos der Jahrtausendwende, KT 171, Gütersloh 1999, 10–72, 50–67; more comprehensively MAIER, Johannesoffenbarung; for the first millennium G. KRETSCHMAR, Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend, CThM.ST 9, Stuttgart 1985.

world history, others expressed the suspicion that the eschatological views of the New Testament express or even stimulate a lack of interest in the real problems of this world and society, with the consequence that the apocalyptic views should be rejected for the sake of an orientation towards 'reality'.[3]

But the questions about the relationship between eschatology and 'real history' have not only accompanied the interpretation of Revelation, although this last book of the Bible was most often read as a prophecy of the last period in history. But if that book could be marginalized by the mainstream church as a 'dark' or even 'dangerous' book to be left for the enthusiasts and 'sectarians', the issue was unavoidably linked with the central teachings of Paul and also with the teaching of Jesus. Thus, one of the most fervently debated problems was the question how the idea of the imminent end of the world and of Jesus' parousia should be understood in | face of the obvious delay of the parousia. Or, phrased even more provokingly: How can we cope with the error of Jesus regarding the end of the world and beginning of the kingdom of God, or, respectively, the error of the apostles (such as Paul) regarding the impending return of Christ? Although the scholarly view that the delay of the parousia was the most important motif of the development of early Christian theology has been widely abandoned, interpreters cannot deny the fact that at least Paul had expected to see the coming of Christ during his lifetime (cf. 1Thess 4:15, 17 and 1Cor 15:52). If this is accepted, the consequence is almost unavoidable: Paul's expectations are far from being a firm basis of any Christian doctrine of what is to come; they must be interpreted in historical terms as an time-related expression of his own religious viewpoints, as a perspective which had to be corrected at least when Paul – and all the others of the first Christian generation (cf. Mark 9:1; John 21:22–23) – had died before the end of the world.

Therefore, it has been in the field of eschatology that traditional views of Christian doctrine had to face their most severe crisis. The historical approach developed in modern interpretation plainly demonstrated the time-dependent character and the limitations of early Christian views which had formerly been held to represent the 'Last Things', the final word about human history. On the other hand, many Christian communities still maintain a naive understanding of early Christian eschatology, which is almost untouched by debates within academic and critical theology. Especially in conservative or evangelical Protestantism, there are still numerous at-

[3] It should be noted, however, that not only the Marxist criticism of religion is based on a rejection of the 'other-worldly' orientation of Christian tradition but that the Marxism as a social utopia is in itself a secularized form of earlier Christian eschatological and chiliastic views.

tempts to construct an eschatological 'time-table' or to teach a coherent scheme of eschatological expectation, composed from the harmonization of very diverse elements from different biblical traditions and books: Thus, the time calculations of the book of Daniel, the narrative sequence of Revelation, and the notion of a 'rapture' found in 1Thess 4:17 are naively combined, in disregard of the historical situation and perspective of the different authors and books, based on an assumption of a supernatural 'harmony' of the different views and teachings of the biblical authors. The fact that such constructs are even utilized to frighten people or to urge them to accept the 'good news' of salvation before the coming plagues, or even to legitimize violence and wars against those who are viewed to represent evil, amply shows that eschatology is one of the most 'dangerous' fields of New Testament teaching and that there is a deep and vital need for sober and critical reflection.

The crisis of traditional eschatology was most strongly felt within German theological tradition from the impact of enlightenment through the 19th century until the school of Rudolf Bultmann. After some terminological remarks (I), I will, therefore, provide a brief sketch of the exe|getical (and theological) debate which may not be so well-known within an English speaking and non-European context (II). Then I will briefly comment on some important issues and categories of the exegetical debate (III) and, finally, phrase some preliminary perspectives for further discussion (IV).

I. The term 'eschatology' – and the confusion of theological language

'Eschatology', the *logos* of the 'Last Things' (*ta eschata*; cf. *Eccl.* 7:36), is not an ancient term but was coined in the 17th century within classical Lutheran dogmatics. The term can be found first in the title of the fifth part of the dogmatics of Philipp Heinrich Friedlieb published in 1644: *Eschatologia seu Florilegium theologicum exhibens locorum de morte, resurrectione mortuorum, extreme iudicio, consummation seculi, inferno seu morte aeterna et denique vita aeterna*. In this title, the themes of what is meant by '*eschatologia*' are enumerated: Eschatology is about death, the resurrection of the dead, the last judgment, the end or dissolution of the world, about hell or eternal death and, finally, about eternal life. Somewhat later, the famous Lutheran dogmatist Abraham Calov called the 12th volume of his comprehensive dogmatics *Systema locorum theologicorum* which ap-

peared in 1677 *ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ SACRA.*[4] Both authors do not explain the term more precisely. Possibly it is taken from 1Cor 15:24 where τὸ ἔσχατον denotes the act of the final deliverance of the kingdom from Christ to God himself, i.e. the beginning of God's eternal kingdom.[5] In German, the term occurs first in Christian Wilhelm Flügge's *Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung und Vergeltung* from 1795[6] and, within an exegetical context, as a heading in Gottlob Wilhelm Meyer's *Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes* from 1801 where it is adopted with the remark that it had become usual only quite recently.[7] Thus, eschatology emerged as an exegetical category only about 1800. But only by the influence of the school of the so-called 'consequent eschatology', i.e. Johannes Weiss and, more influentially, Albert Schweitzer[8], it was moved to the center of the exegetical and – even more – the theological debate. At least in the early works of the so-called 'theology of crisis' or 'dialectical theology', eschatology became a central term of Systematic Theology. |

The precise meaning of the term, however, was often unclear, and the 'confusion of language' has been criticized by a number of authors.[9] This is largely due to the fact that influential theologians of the 20th century such as Karl Barth and Rudolf Bultmann used the terms 'eschatology' or 'eschatological' in a sense that differed completely from its traditional reference to the 'Last Things' to be expected in history or at the end of the personal life. Instead, those theologians used the term to express timeless realities or the ultimate perspective on human existence in the present. In his famous exposition on Romans the eminent Swiss theologian Karl Barth phrased most radically and influentially: "Christianity, which is not totally and completely eschatology, has totally and completely nothing to do with

---

[4] S. HJELDE, Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart, BEvTh 102, München 1987, 37.

[5] G. SAUTER, Begriff und Aufgabe der Eschatologie. Theologische und philosophische Überlegungen, NZSTh 30 (1988), 191–208.

[6] HJELDE, Eschaton (see note 4), 97ff.

[7] H.E. LONA, Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief, fzb 48, Würzburg 1984, 14.

[8] This term was created by Schweitzer (A. SCHWEITZER, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906; IDEM, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ²1913), who thus linked his views with the work of Weiss (J. WEISS, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892).

[9] HJELDE, Eschaton (see note 4), 15–33; already F. HOLMSTRÖM, Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts, Gütersloh 1936, 8–15; and G. WANKE, „Eschatologie". Ein Beispiel theologischer Sprachverwirrung, in: H.D. Preuß (ed.), Eschatologie im Alten Testament, WdF 480, Darmstadt 1978, 342–360.

Christ".[10] Quite similarly, numerous other authors of that period were eager to affirm that eschatology (radically distinguished from 'apocalypticism') is not about the end of history but about what is beyond or transcends history. Thus the term got an atemporal meaning, strongly related to the present realities. The new meaning could become usual due to the fact that the term was so prominent in the theological debate that it could not be avoided, whereas on the other hand most theologians of that period could not consider the traditional idea of a remote final period of history or a remote final judgment of any meaning or even religious value for contemporary thought. What should be considered, instead, was the transcendent or ultimate reality beyond history – and this is what now was called 'eschatological'. In the theology of Rudolf Bultmann and his school, the term 'eschatological' could even adopt the meaning of 'truly Christian'.[11]

Due to these terminological changes, theologians are now used to distinguish between a 'future-oriented' and a 'present-oriented' type of eschatology, i.e. between an expectation of imminent or even more remote acts or dispensations and, on the other hand, the conviction that the things originally expected are now at hand or even fulfilled. In contrast with earlier scholarship, it is no more possible to use the attribute 'eschatological' only for expressions of the first 'line' of eschatological thought and to label the second, present-oriented line 'non-eschatological'.

Accordingly, New Testament exegesis has also to distinguish between two 'lines' of eschatological expressions or ideas in early Christian texts: first the reference to events, situations or circumstances which were traditionally expected in the future or linked with the end of the individual life or the end of time, and second the idea that at least some of those elements of traditional expectation are now made present or fulfilled (in Christ, in | the Christian community or the individual life of the Christian). Thus we find the idea of God's kingdom still to come (Luke 11:2) or already arrived, e.g. in Jesus' acts (Luke 11:20), or the idea of resurrection and life to be present in Jesus (John 11:25) or expected for 'the last day' (John 6:39.40.44.54). In some passages, the two 'lines' of eschatological expression are even presented side by side in one phrase, thus most clearly in John 5:25 (cf. 4:23): "The hour is coming – and now it is". In this saying,

---

[10] In the German original: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun" (K. BARTH, Der Römerbrief, München ^{2}1921, 298).

[11] J. KÖRNER, Eschatologie und Geschichte. Eine Untersuchung des Begriffes des Eschatologischen in der Theologie Rudolf Bultmanns, ThF 13 Hamburg 1957, 77; cf. J. FREY, Die johanneische Eschatologie I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, 1997, 87f.

the traditional expectation of a 'coming' hour and the announcement that this eschatological hour is now present are straightforwardly connected – with the implication that what was formerly expected is now present when Jesus' words are proclaimed. Such passages show that it is textually justified to call the present-oriented line of thought 'eschatological', since it refers to motifs or themes which were originally or traditionally expected to come, but are now considered to be at hand, in Jesus' presence or in the time of the community. The question is only, why and how the formerly expected goods or acts can now be considered to be present and, moreover, whether the presence of those goods still allows for a future completion. Can we assume that an early Christian author, such as the Fourth Evangelist, wants to express, that the time of the community is, strictly speaking, the last hour of the world, so that there can be no idea left of another last day or another last hour in any future time? Or more generally: Does the fact that the *eschaton* is made present, exclude any further expectation of eschatological 'fulfilment' or 'consummation' as (logically) impossible? Or is such an interpretation rather a modern idea, depending on a modern logic, which cannot be applied to an ancient author?

Is it, therefore, important to describe eschatological expressions as precisely as possible with regard to their orientation toward the present or toward a cosmic or trans-cosmic future. Or, more precisely, it is necessary to ask for the concept of time (and space) involved in such expressions and to interpret them within their ancient context. A second task is, then, to consider how those ideas – phrased within an ancient world-view – can be of theological relevance or even meaningful for Christian life within the modern or post-modern world view.[12] On the field of eschatology, the hermeneutical challenge is most obvious, and a naive transmission of New Testament concepts into the present – as often practiced in traditional and conservative Christian circles or, especially in evangelical preaching – has to face massive problems. |

II. The deconstruction of eschatology in the modern debate: From Reimarus to Schweitzer and Bultmann

To understand the reason for the deconstruction of traditional eschatology, we should briefly look at the history of modern theology and the begin-

[12] Such considerations are absolutely necessary, but they should be kept separate as a second step rather than already setting the scene for the description, classification and historical contextualization. Otherwise, we get into a vicious circle in which we only see what we already know or want to see.

nings of critical exegesis (with particular focus on German Protestantism).[13]

According to Albert Schweitzer's famous history of the life-of-Jesus research,[14] the 'discovery' of eschatology can be traced back to the *Hermann Samuel Reimarus* (1694–1768).[15] Influenced by the English Deists, Reimarus advocated a type of enlightened 'natural religion'. The famous 'fragments' from his work, published only after his death and anonymously by the philosopher Gotthold Ephraim Lessing,[16] caused a fierce debate on religion and criticism in German intellectual circles between orthodox defenders of supranaturalism and moderate advocates of enlightenment, the so-called ‚Fragmentenstreit'. In the fragment ‚Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger', Reimarus radically distinguished between Jesus' own views and intentions and the later views and intentions of his former disciples, the apostles, thus initiating the historical quest for Jesus. In Reimarus' own skeptical view, Jesus was a Messianic pretender with political ambitions, but the failure of his way to Jerusalem was veiled by a fraud of his former disciples who took away his corpse, claimed his resurrection, interpreted his fate as sacrificial death and transformed the expectation of the imminent inauguration of the God's kingdom into the hope for a promised second coming of Jesus. The delay and final non-fulfilment of the expectation of the parousia and modern historical research demonstrate, according to Reimarus, that the traditional Christian hope is based on a fraud, so that the Christian claim of revelation appears to be false. Reimarus' questioning New Testament eschatology thus caused a general questioning of Christianity which is, since then, confronted with the suspicion of deception and religious fraud.[17] |

---

[13] Here, I draw largely on my work on the history of research on (not only) Johannine eschatology: FREY, Eschatologie I (see note 11).

[14] SCHWEITZER, Geschichte (see note 8), 65.

[15] Before Reimarus, there was already the criticism of some Deists such as Matthew Tindal in his work *Christianity as Old as the* Creation (1730) who observed that most of the apostles had erred in their expectation of the parousia of Christ, and concluded that even more parts of their teaching might be erroneous (K. ERLEMANN, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung, TANZ 17, Tübingen 1995, 2).

[16] Reimarus' work is now published as a whole, cf. H.S Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, ed. by G. Alexander, Frankfurt 1972. On Reimarus see most recently D. KLEIN, Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Das theologische Werk, BHTh 145, Tübingen 2009.

[17] For the pre-history of the accuse of deception see already the anonymous work (probably written about 1546 by Jacques Gruet against the views of Jean Calvin) *De Tribus Impostoribus* (= On the three Deceivers); cf. W. GERICKE, Das Buch „*De Tribus Impostoribus*", Quellen N.F. 2, Berlin 1982.

The reactions to that challenge were manifold. Apart from the defenders of orthodoxy, scholars such as *Johann Salomo Semler* (1725–1791)[18] could suggest that in their eschatological ideas, Jesus and also his apostles had simply adapted themselves to the mindset of their addressees. According to that so-called 'Akkomodationstheorie',[19] the real character of Jesus' teaching was not shaped by those Jewish or 'apocalyptic' elements, but simply by morality and spiritual veneration of God. The elements of future-oriented eschatology in Jesus' teaching could be viewed to be a simple adaptation to the views and ideas of his contemporaries. Consequently, God's kingdom as actually proclaimed by Jesus was conceived of not as outward, political and imminent, but as inward, spiritual and already present. The 'future' aspect of eschatology was widely dismissed, and only the hope for personal immortality could be retained. As a side effect, the truth of Jesus' teaching and its claim for revelation were largely based on his distance from contemporary Judaism and its 'apocalyptic' eschatological expectations. Interestingly, Semler and others found Jesus' true eschatology in the Gospel of John, whereas the Synoptic views were regarded to be simple adaptations to the mindset of the contemporaries. Thus, the Gospel of John was actually used as the criterion to separate between true religious teaching and mere didactic adaptation. Eschatology was pressed into categories such as outward vs. inward, sensual vs. spiritual, political vs. religious, national-particularistic vs. universalistic, and also 'future-oriented' vs. 'present'-oriented.

During the whole 19th century, the debate – at least in German speaking Protestantism – was strongly dominated by different attempts to demonstrate that the truly Christian type of thought was oriented not towards a remote and uncertain 'kingdom' in a mythological future or heavenly realm, but rather to this world, to present religious experience and morality. In the intellectual debates of that time, such a concept of Christianity appeared to be the only one that could escape the criticism which had been expressed against the traditional expectation of the parousia of Christ, the resurrection of the dead and the Last Judgment with punishment and re-

---

[18] His most important contribution to biblical criticism was his claim (in his work J.S. Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon, 4 volumes, Halle 1771–1775) that the canonical writings should be investigated freely, without presupposing a particular quality or inspired character, as human writings – and that also their claims regarding authorship, historical reliability etc. should be investigated to be either confirmed or falsified.

[19] Cf. G. HORNIG, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, FSThR 8, Göttingen 1961, 211ff.

ward.[20] To intellectuals of that period such a teaching could not reasonably be adopted or was even suspected to be a mere element of clerical rhetoric to keep people under control. And if human behavior was | merely guided by the hope for reward or the fear of punishment it could not be viewed to be 'moral' any more. Human acts should be motivated intrinsically, not just by the hope for a better life in future or in heaven. Thus, early Christian eschatological views could only be valid if they could be interpreted as morally reasonable and thus authoritative for present conduct.

The most important battlefield was the preaching of Jesus, although during the 19th century scholars had not yet come to a generally accepted solution of the problem of the interrelation of the gospels, let alone to criteria for identifying the authentic sayings of Jesus. For many interpreters of that period, Luke 17:21 (in Luther's individualistic translation[21]) could serve as a key for understanding the kingdom of God as an internal, present reality which progressively leads to a growth of morality in human society. This was often combined with some sayings from the Fourth Gospel, because during the 19th century, many interpreters still reckoned with some kind of authenticity of the discourses of Jesus in the Gospel of John[22] and thus used John as an additional source for reconstructing Jesus' teaching. From a philosophical viewpoint, the Johannine type of eschatological teaching could be more easily accepted than Jesus' sayings about the Son of Man coming with the clouds (cf. Mark 14:62 etc.), as documented in the Synoptics. Accordingly, the 'apocalyptic' and future-oriented elements of New Testament eschatology were largely ignored or marginalized, and within such an interpretation, the idea of the (present, internal and ethical) kingdom of God could easily fit into the general views of the late 19th century liberal theologians. In German liberal theology, Jesus' preaching was largely interpreted as an expression of religious ideas related primarily or even merely to the present, not to a distant future.

This was changed by the discovery of Jesus' eschatology, or – one should rather say – the discovery of the future-oriented or 'apocalyptic' perspective in the teaching of Jesus. Of course, with regard to the primitive

---

[20] Humans should do the good for its own sake, not in order to be rewarded. This is, e.g., a basic principle of the ethics of the philosopher Immanuel Kant.

[21] Luther's traditional of the ἐντὸς ὑμῶν reads: „Das Reich Gottes ist *inwendig in euch*" (internally within you); similarly KJV: "within you", whereas most contemporary interpreters translate the term "among you" or "in your midst" (NAS), thus also the revised Luther version "mitten unter euch".

[22] The 'critical consensus' about the historical value of the Fourth Gospel, with the consequence that John had to be excluded from the search for the 'Historical Jesus' was only established at about 1900 and phrased by scholars such as Heinrich Julius Holtzmann, Adolf Jülicher, William Wrede or Alfred Loisy. See, for details FREY, Eschatologie I (see note 11), 37–39.

community or even to Paul, the interpreters of the 19th century had recognized the expectation of an imminent end or of the parousia, but they had interpreted it as a complex of mythological ideas determined by the | time or the context of earliest Christianity or even as an erroneous expectation of Jesus and the apostles, which could be distinguished from the essence and eternal truth of Christian faith. Only few interpreters had accepted those elements as a characteristic element of Jesus' genuine teaching, among them severe critics of Christian doctrine (as, e. g. David Friedrich Strauss or Franz Overbeck). But the problem was obvious: If there was such an apocalyptic, future-oriented eschatology or, strictly speaking, an erroneous world view at the very roots of Christianity, in Jesus' own teaching, the only consequence could be that such a teaching and the religion based on it was incompatible with the modern world. To avoid such a consequence, most liberals had tried to keep at least Jesus in distance from such a future-oriented or apocalyptic eschatology and to interpret the respective sayings of Jesus as mere adaptations, marginal elements, or even later additions.

With the programmatic writing of the young *Johannes Weiss* (1863–1914) on Jesus' preaching of the kingdom of God,[23] a provoking new reading was established.[24] Weiss interpreted Jesus' eschatology only according to the Synoptics, without modifying additions from John, and, as a consequence of this, Jesus' views appeared to be (almost) purely future-oriented.[25] In contrast with the leading liberal theologians, Weiss claimed that for the historical Jesus the kingdom of God was a transcendent reality, and that the liberal idea of an inner-worldly development of the kingdom was historically mistaken.

Weiss' study opened the eyes for the fundamental difference between the ideas of the historical Jesus and modern religious thought. From now on, the appropriation of Jesus' teaching in the liberal idea of the internal kingdom and the 'biblicistic' way to support the liberal views had become impossible. Now it was clearly pronounced: Jesus' views were different from ours. Consequently, the modern view of the kingdom (which was also accepted by Weiss) had to be established on other grounds than on a present-oriented (mis)reading of Jesus' own eschatology. This is the remaining value of Weiss' provoking book – which was efficiently supported by *Albert Schweitzer*[26] who called this viewpoint 'consequent eschatology'.

---

[23] WEISS, Predigt (see note 8).

[24] FREY, Eschatologie I (see note 11), 43–45; B. LANNERT, Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiß, TANZ 2, Tübingen 1989.

[25] In the second edition from 1900, however, Weiss modified his views slightly and considered that there was also a kind of present-orientation in Jesus' views.

[26] Cf. SCHWEITZER, Reimarus (see note 8); IDEM, Geschichte (see note 8).

According to Schweitzer's own reconstruction,[27] the historical Jesus had been convinced that he was the coming Son of Man. Due to that eschatological 'dogmatics', and with the intention to enforce the decisive end of history, he had gone to Jerusalem but with the failure of his mission that eschatology had definitively collapsed. There is no need to discuss this reconstruction here, but his systematic | summary is worth being noted. "The 'Son of Man' was buried in the ruins of the collapsing world of eschatology; it is only Jesus, 'the Human', who stayed alive."[28] According to Schweitzer, Jesus' eschatological views and his ethics must radically be conceived in historical terms, whereas contemporary theology can only develop a 'mystical' relationship with Jesus and a radically this-worldly ethics of love.

Weiss' and Schweitzer's views were not easily adopted by their contemporaries. The predominant liberal school still tried to maintain the view of a present-oriented and ethical Jesus, and the members of the upcoming history-of-religions school (which Weiss belonged to), e.g. William Wrede and Wilhelm Bousset, were also reluctant to adopt the new eschatological view of Jesus' teachings. Schweitzer's account of the impasses of the classical life-of-Jesus research inspired parts of German scholarship to dismiss the quest for the Historical Jesus and to focus on other issues. The most important factor for the change of the intellectual climate, however, was World War I, with the collapse of the liberal theology and its belief in the progress of humanity. After the war, a new generation of theologians entered the scene, asking new and more radical questions, e.g. for the real truth of theology, or, in other words, for the radically 'eschatological' character of theology.[29] Now the term 'eschatological' was used to mark a clear difference from any kind of 'this-worldly' or 'history-oriented' aspects, it was used to express the 'infinite qualitative difference' between the divine and the human. But in contrast with the traditional concept, eschatology was not understood any more as pointing to any event in an expected end-history or within time, but rather in timeless and transcendent categories.

This is not only true for the view of Karl Barth but also for the early works of *Rudolf Bultmann* (1884–1976) before this scholar developed his

---

[27] SCHWEITZER, Geschichte (see note 8), 402–450.

[28] SCHWEITZER, Reimarus (see note 8), 282: „Der ‚Menschensohn' ward begraben in den Trümmern der zusammenstürzenden eschatologischen Welt; lebendig blieb nur Jesus, ‚der Mensch'".

[29] Significant for that 'theology of crisis' or 'dialectical theology' was Karl Barth's exposition of Romans, with the first edition in 1919, the 2nd, considerably modified edition appeared in 1921, with the phrase quoted above (BARTH, Römerbrief [see note 10], 28).

particular concept of eschatology in terms of existentialistic thought.[30] Thus, in his early book on Jesus, Bultmann accepted the view of his teacher Johannes Weiss that the kingdom of God in Jesus' proclamation is eschatological and 'non-worldly', "provided that the idea of eschatology is wholly and radically understood"[31]. In Bultmann's works, 'eschatological' is used in a 'radical', i.e. non-wordly and atemporal sense. In his later exis- | tentialist terminology, everything which is particularly Christian can be called 'eschatological': Eschatology is now the most important theological principle, and true Christian faith is 'eschatological existence'. Eschatology has definitively ceased to be a mere (final) part of Christian doctrine, about 'the Last Things'. It is definitely not about an expected last period or end of the world but about that what happens now in a strictly definitive mode. 'Eschatology' is, thus, about the end of time and history *within* the ongoing flow of time and history, it is by definition present-oriented.[32]

Of course, Bultmann was well aware that most New Testament texts talk in mythological terms about 'eschatological' events (such as the resurrection of the dead, a last judgment etc.) which were naively expected at some point of time in the future. Theologically, however, he was convinced that such a (speculative) kind of 'information' about what should happen in the future cannot be of any relevance for the existence of a human being or for Christian self-understanding here and now. The same is true, in Bultmann's view, for any 'historical' information about events in a remote past. Thus, in theological interpretation and in Christian preaching the mythological, future-oriented or 'apocalyptic' views should be interpreted in strict reference to the present, as a challenge and a call for decision for the addressees. Bultmann's definition of eschatology as present-oriented thereby serves as a criterion to distinguish between what is said and what is meant.[33] Or, in other words: for hermeneutical reasons, Bultmann felt the obligation to reinterpret mythological or future-oriented elements of the New Testament text in terms of the 'true' eschatology, i.e. the orientation towards the present.

---

[30] For details see FREY, Eschatologie I (see note 11), 86–117.

[31] R. BULTMANN, Jesus, Berlin 1926, 28 (ET: BULTMANN, Jesus and the Word, London 1982, 35).

[32] In analogy to his concept of eschatology, Bultmann's concept of time and history is also strictly opposed to a traditional concept of flowing time and worldly history. The background of those views of time, history and human existence is in the analysis of existence by the philosopher Martin Heidegger. Cf. FREY, Eschatologie I (see note 11), 88–94.

[33] Cf. R. BULTMANN, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, ZZ 3 (1925), 340, 334–357.

In the development of New Testament tradition, Bultmann perceived an increase of clarity with regard to the eschatological views:[34] Whereas Jesus' proclamation and also the views of the primitive community were still shaped by the traditional Jewish expectation of the end, the 'true' eschatological awareness was developed in the Hellenistic community and in Paul where the 'salvation-historical' orientation was abandoned and the cult of Christ was installed as the representation of the divine. Thus, in Bultmann's view, true eschatology originates in the critical encounter between biblical (salvation-historical) and Hellenistic-Gnostic (cosmic) thought. This encounter, or 'syncretistic process' resulted in a view which dismissed the temporal paradigm and adopted the idea that human is transcended from the perspective of the 'eschaton'. The most | advanced state of the development of the eschatological awareness is, then, found in the Gospel of John or, rather, in the work of the evangelist, without the changes and additions he ascribed to the redaction. According to Bultmann, the theological language of the evangelist was based on the Gnostic myth of the redeemer (from an alleged sayings source), not on the apocalyptic or salvation historical views of the 'mainstream' church. The evangelist had, therefore, radically eliminated the traditional eschatology and phrased a purely present-oriented eschatology, according to which in Jesus' mission, in his coming and departure, as proclaimed in the gospel, eternal life and death are fully present realities. Thus, in his famous commentary on John,[35] Bultmann interpreted thus the work of the evangelist (as he had 'rearranged' it) with strong approval while dismissing the alterations and additions of the so-called ecclesiastical redaction. Of course, this interpretation is deeply rooted in Bultmann's critical views on John's sources and redaction. But in spite of that 'hermeneutical circle', the Fourth Evangelist as reconstructed here could figure as an 'ideal theologian', or more precisely: as a 'biblical' forerunner of Bultmann's own program of existential interpretation or 'demythologization' of the mythological language of the New Testament.[36]

Due to its coherence and systematic character, Bultmann's interpretation was highly influential, especially in German Protestant theology,[37] but

[34] FREY, Eschatologie I (see note 11), 107–114.

[35] R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, KEK 2, Göttingen (1948) ^{21}1986.

[36] FREY, Eschatologie I (see note 11), 141f.

[37] Roman Catholic scholarship remained skeptical against Bultmann's. The radical source criticism established in German Protestant scholarship was not yet allowed for Roman Catholics before the liberalization in the context of Vaticanum II. In contrast with the eschatological views of the Bultmann school, Roman Catholic exegesis preferred a salvation historical perspective as documented, e.g. in the compendium 'Mysterium Salutis'.

to a lesser degree also in other contexts.[38] None of his conservative or liberal critics was able to combine exegetical and hermeneutical aspects resulting in a similarly coherent view. Bultmann's theology became the most famous example of modern interpretation which was both critical and theological. On the other hand, his rejection of any kind of 'salvation history' and his program of 'demythologization' provoked numerous critical or even hostile reactions from conservative or pietistic circles.

Most English speaking scholars were rather reluctant to adopt Bultmann's views. This may be partly due to isolation of German scholarship during World War II, but also to a different tradition of thought in British exegesis which was more inclined to accept a conservative historical viewpoint (opposed to German criticism). Moreover, | Bultmann's influential 'counterpart', Charles Harold Dodd (1884–1973) had expressed very different views on eschatology. In his work on 'The Parables of the Kingdom',[39] Dodd had expressed his concept of 'realized eschatology', i.e. the view that already Jesus' own references to the kingdom of God referred to a present reality rather than to an apocalyptic expectation of future events. Thus, the ideas of early Christian apocalypticism could be viewed to be a backslide from Jesus' own preaching, whereas John's "thoroughgoing reinterpretation of eschatological ideas"[40] in a deeply Hellenistic and, as Dodd phrased, 'non-eschatological' context could be viewed as a continuation of the authentic view "that 'the age to come' has come"[41].

Within the German context, the question of present-oriented and future-oriented eschatology was particularly debated with reference to the historical Jesus and, then, to the Gospel of John. In Jesus research, *Werner Georg Kümmel* (1905–1995) established a view that later became a new consensus. His work on 'Promise and Fulfilment'[42] demonstrated that within the authentic preaching of Jesus there are present-oriented sayings and future-oriented sayings side by side, and it is not possible to dismiss one group of them completely as inauthentic. Thus neither the view that Jesus had proclaimed a purely present-oriented view nor the 'consequent eschatology'

---

[38] Whereas Bultmann's theology was already debated in the time of World War II (especially due to his provoking lecture on ‚demythologization' [„Neues Testament und Mythologie"]) given in 1941 and the time thereafter, the impact of his views (and his school) on research in other countries was somewhat later, in the 1960s and 1970s, mostly due to the isolation of German scholarship in the years of the war.

[39] C.H. DODD, The Parables of the Kingdom, London 1935.

[40] C.H. DODD, Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge 1963, 416; cf. IDEM, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953.

[41] C.H. DODD, Eternal Life, in: IDEM, New Testament Studies, Manchester ^{2}1954, 160–173 (163).

[42] W.G. KÜMMEL, Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, AThANT 6, Basel 1945.

could be maintained, but the relationship between future-orientation and present-orientation had to be discussed on a new level.

The most influential reaction against the 'consequent eschatology' and also against Bultmann's dismissal of salvation history was advanced by *Oscar Cullmann* (1902–1999) in his two works on 'Christ and Time'[43] and 'Salvation in History'.[44] Already in his first work Cullmann tried to demonstrate that the views of Early Christianity are fundamentally shaped by the tension between the 'Already-now' and the 'Not-yet' and that the underlying view of such an eschatology is the idea of a continuing time-line between past, present, and future. With such a concept of time, Cullmann provoked the protest of Bultmann and his school who considered Cullmann's salvation historical perspective totally mistaken.[45] Historically, Cullmann's idea of the somewhat naive early Christian concept of time seemed to appear more appropriate to the New Testament texts than Bultmann's existential concept of time or the systematic dialectic between time and eternity as advocated by Karl Barth. The problem with Cullmann's position was that he did not really interact with Bultmann's hermeneutical and theological views. Thus, his impact in German speaking scholarship was rather limited, whereas many students from the English speaking world could found his views | more helpful than the strongly dogmatic views of the Bultmann school. In his second attempt to address the issues of time concept, salvation history and eschatology,[46] Cullmann elaborated his views and distinguished more clearly the particular views of the different New Testament authors, but the tension between the 'already fulfilled' and 'not yet completed' was still considered to be the unifying feature of New Testament eschatology.[47]

Since the 1970s the dominance of the Bultmann school and its hermeneutics faded away, and other theological currents became influential with

---

[43] O. CULLMANN, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon-Zürich 1946.

[44] O. CULLMANN, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965; On Cullmann's development and his theology of salvation history see K.-H. SCHLAUDRAFF, Heil als Geschichte? Die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Denken, dargestellt anhand der Konzeption Oscar Cullmanns, BGBE 22, Tübingen 1988, cf. also J. FREY, Heil und Geschichte im Johannesevangelium. Zum Problem der ‚Heilsgeschichte' und zum fundamentalen Geschichtsbezug des Heilsgeschehens im vierten Evangelium, in: J. Frey/S. Krauter/H. Lichtenberger (eds.), Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung, WUNT 248, Tübingen 2009, 459–510.

[45] R. BULTMANN, Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit, in: IDEM, Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ed. by E. Dinkler, Tübingen 1967, 356–368.

[46] CULLMANN, Heil (see note 44).

[47] CULLMANN, Heil (see note 44), 154; FREY, Eschatologie I (see note 11), 230f.

a stronger consideration of history and especially social history and a more positive view of future-oriented eschatology. The philosophical background changed, and the world-wide challenges such as the threat of nuclear destruction or the ecological crisis stimulated a new interest in apocalyptic imagery. Eschatological expectation was no longer considered as a mere and undue speculation but as a hope that could strengthen for humanistic activity and social change.[48] And the stronger consideration of Early Christian plurality helped to see the plurality of early Christian eschatological views without harmonizing them or reinterpreting them from a particular dogmatic viewpoint. On the other hand, the 'classical' issues from the debate in the early and mid 20th century continued to be discussed with regard to the different New Testament authors and texts.

In English speaking scholarship, the debate has always been more open and less influenced by hermeneutical or dogmatic arguments. But especially in the North American context, there was an import of some ideas from the Bultmann debate since the 1960s, mediated by a number of eminent scholars such as, e.g. Helmut Koester, James M. Robinson and Norman Perrin. The influence of these scholars inspired a new paradigm shift, especially in Jesus research, from an eschatological towards a 'non-eschatological' interpretation of Jesus' preaching and towards a now plea for a 'non-apocalyptic Jesus', most prominently Marcus Borg, a member of the famous 'Jesus Seminar'. In his work on the parables of Jesus, Norman Perrin had questioned the linear concept of time that had been assumed in the background of Jesus' eschatology[49], resulting the notion of the kingdom being switched from a temporal to a non-temporal idea, or rather from a coming to a symbolic reality. The parallels in the Gospel of Thomas, which Helmut Koester dated very early in the middle of the 1st century, and where a similar non-temporal notion of the kingdom can be found, and the search for the earliest strata of the Sayings Source (by Robinson and others) provided | additional arguments that lead to a new image of the historical Jesus as a non-eschatological "teacher of subversive wisdom"[50]. And, according to Steven Patterson the notion of the kingdom is transferred into an ethical category: it depends on "one's decision to live out its

---

[48] Cf., e.g., the eschatological theology of Moltmann (J. MOLTMANN, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, BEvTh, 38, München 1964). See also G. GRESHAKE, Art. Eschatologie II-II, LThK 3 (1995), 860–885, 864-865.

[49] N. PERRIN, Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation, Philadelphia 1976, 1–15; cf. IDEM, Rediscovering the Teaching of Jesus, New York 1967, 202ff.

[50] M.J. BORG, Jesus in Contemporary Scholarship, Valley Forge 1994, 9; cf. J.D. CROSSAN, The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, San Francisco 1991.

reality in an act of faithfulness"[51]. However, Borg's "temperate case for a 'non-eschatological' Jesus"[52] also seems to be motivated by strong hermeneutical interests as well. One of his prominent concerns is the suitability of such a concept for contemporary life,[53] and his viewpoint is phrased in marked contrast with the apocalyptic tendencies in influential evangelical and fundamentalist circles. One can assume that the academic debate would be very different if there was not such an influential current within North American society openly working with apocalyptic imagery in religious and political affairs. In Europe where those religious groups are much less powerful, the academic debate is less touched by public and political considerations. In Borg's argument the concern for questions of social and political order is openly expressed, and an eschatological interpretation of Jesus and his message of the kingdom is viewed to endanger the interest in those questions. In spite of the different political and intellectual context, there is some analogy with the earlier liberal and existential approaches which were also inclined dismiss the future-orientation of early Christian eschatology for hermeneutical reasons.

I cannot go further into those issues here,[54] and other political, ethnic and religious contexts could also be considered. But it should be obvious that, regardless whether interpreters admit this quite clearly or try to veil it, the interpretation of early Christian eschatology in its temporal, spatial, political, social and religious dimensions is strongly influenced by the religious or social viewpoint of the interpreters. Exposing New Testament eschatology is a process within a hermeneutical circle, and the question whether Jesus and the apostles erred fundamentally, whether they adopted contemporary views merely for didactic reasons or whether they just clothed a quite modern view in ancient rhetoric and imagery images can hardly be posed in 'neutral', purely scientific manner. Hermeneutical questions of textual authority and religious applicability are vivid as the

---

[51] S. PATTERSON, The End of Apocalypse. Rethinking the Eschatological Jesus, Theology Today 52 (1995), 29–48.

[52] M.J. BORG, A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus, Foundations and Facets Forum 2.3 (1986), 81–102.

[53] Cf. BORG, Case (see note 52), 81, who expresses the hope that such a vision of a non-eschatological Jesus could bring Jesus in a more positive relationship with modern culture than the view of Jesus as a mere preacher of the end could allow; see also M.J. BORG, Jesus. A New Vision. Spirit, Culture, and the Life of Discipleship, San Francisco 1988, 190–204.

[54] Of course, the views mentioned, have also received strong rejection, e.g. by Dale Allison who argued – in my view more convincingly – for a 'thoroughgoing eschatology' in Jesus' preaching. Cf. D.C. ALLISON, A Plea for Thoroughgoing Eschatology, JBL 113 (1994), 651–668; IDEM, The Eschatology of Jesus, in: J.J. Collins (ed.), The Encyclopedia of Apocalypticism 1. The Origins of Apokalypticism in Judaism and Christianity, New York 1998, 267–302.

'hidden agenda' of numerous approaches in scholarship. This is what | makes the interpretation of early Christian eschatology (the history of the scholarly debate) so complicated.

III. Crucial issues and questionable categories

On the basis of the history of research, I will now sketch some of the most important issues and categories involved in the discussion of New Testament texts. Many of them appear rather questionable in the light of modern research, and some are clearly determined by a modern theological agenda.

3.1 Present-oriented or future-oriented eschatology

Since Weiss and Schweitzer, New Testament scholarship has been strongly occupied with the question whether an eschatological view is future-oriented or present-oriented, or whether within or behind the expression of an expectation for the future there is actually a hint that it can be interpreted as an expression of a present-related religious viewpoint or self-awareness. Scholars have often considered that these two modes of eschatological expression, e.g. in Jesus' preaching or in the Gospel of John, were mutually exclusive, although many ancient texts and authors use them side by side, and a purely 'presentized' view without any kind of future-orientation can hardly be found anywhere in antiquity, not even in Gnosticism. But due to the philosophical and theological criticism of the traditional eschatological expectation and the apologetic interests in 'rescuing' Christianity by stressing its orientation toward the present, the debate about the temporal orientation of New Testament eschatology was prominent in academic exegesis for a long time.

We cannot deny that the sources cause us to ask how the kingdom was thought to be present in Jesus' acts or to what extent and in which mode the gift of 'eternal life' is thought to be a present reality in the Christian community and how it is related with the hope for a physical resurrection from death or life after death. It is an important (but by no means unique) feature of early Christian eschatology that the end-time has already begun with the coming of the Messiah or with the gift of the Spirit. But it appears textually inappropriate (and rather inspired from modern theological ideas) to construct a logical contradiction between future-orientation and present-orientation, as if an awareness of fulfillment or the gift of life in the present should exclude any kind of further expectation. In earliest Christianity, the opposite seems to have happened. The view that some biblical promises had been fulfilled in Jesus' coming or his acts, in his resurrection or in the gift of the Spirit, apparently rather intensified the hope

for completion in a near future. Probably already in the preaching of Jesus, but certainly in | Paul, in the Fourth Gospel (as it is transmitted) and in 1John the presence of the kingdom or the life is combined with a further expectation of eschatological events such as the parousia, resurrection and judgment. A striking parallel has been discovered in the texts of the Qumran community where membership in the 'covenant', knowing the divine mysteries and the communion with the angels[55] were seen as a present reality of the community without questioning of the expectation of a future judgment or purification. Despite the clear differences between the Qumran community and early Christianity, the analogy amply demonstrates that the awareness of a present status of 'salvation' and the expectation of an impending judgment or even resurrection was by no means contradictory for ancient readers in the context of Second Temple Judaism. Consideration of such parallels should help to avoid undue presuppositions for early Christian authors or prevent from shaping the 'historical' image of Jesus, Paul and John according to the desires and categories of contemporary theological thought.

3.2 Eschatology and apocalypticism

Even more questionable is the terminological distinction between eschatology and apocalypticism. Both terms were created in modern times; the German term ‚Apokalyptik' or the adjective ‚apokalyptisch' were coined even later than ‚Eschatologie': They were introduced into New Testament scholarship by Friedrich Lücke (1791–1855), a student of Friedrich Schleiermacher, in 1832[56] to describe the tradition commonly represented by Daniel and Revelation. At first, the term could roughly be used in the same sense as 'eschatology'. Only after the redefinition of the term 'eschatology' by Bultmann and some of his contemporaries the two terms began to be used for quite opposite aspects: Whereas 'eschatology' was considered

---

[55] See already H.-W. KUHN, Enderwartung und gegenwärtiges Heil, Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu, StUNT 4, Göttingen 1966, most recently J. FREY, Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis der Apokalyptik im Frühjudentum und im Urchristentum, in: J. Frey/M. Becker (eds.), Apokalyptik und Qumran, Einblicke. Schriftenreihe der Katholischen Akademie Schwerte 10, Paderborn 2007, 45–50.

[56] On Lücke, see A. CHRISTOPHERSEN, Friedrich Lücke (1791–1855) 2. Dokumente und Briefe, Berlin 1999. Cf. F. LÜCKE, Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes 4/1. Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesamte apokalyptische Literatur, Bonn 1832, 22–155. LÜCKE, Commentar (see note 56), 23, draws on a writing of the practical theologian Karl Immanuel Nitzsch from 1822 (which is not available any more (cf. CHRISTOPHERSEN, Lücke [see note 56], 1.368f. n. 2). See also J.M. SCHMIDT, Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, Neukirchen-Vluyn 1969, 98–100.

to be independent from any precise imagination of end-time events, 'apocalyptic' was used for particular manifestations of eschatology that included a detailed imagination of the end time.[57] The implication of such a distinction was that eschatology might be an essential element of Christian preaching and the 'eschatological awareness' a characteristic feature of Christian faith, where 'apocalyptic' images and doctrines could be dis-| missed as a speculation or pseudo-knowledge which is always eagerly sought by sectarians but unnecessary for any true religious viewpoint. Apocalypticism or 'Jewish eschatology' was, therefore, considered rather negatively: as a result of the decline within 'Late Judaism', as an utopian or illusionary type of thought with the expectation of a this-worldly future and as an attitude of minor religious value, seeking retribution, Israel's glory and the final destruction of its enemies.[58] Jewish apocalypticism was primarily described by characteristics such as pseudonymous authorship, fictive historical overviews (shaped as *vaticinia ex eventu*), a strong pessimism towards the created world and a deterministic view of history.[59] From the paradigm of Daniel, 4 Ezra or Revelation, scholars considered the temporal dimension and temporal calculation, expectation and speculation the most important aspect within apocalyptic thought. Consequently, the error of the early Christian expectation about the imminent end of history could only demonstrate the fallacy of such a type of speculative thought. Therefore, early Christian authors – if they were 'good Christian theologians' – were expected to take distance from such ideas, to abandon

---

[57] Cf. R. BULTMANN, „Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?" Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann, in: Exegetica (see note 45), 476–482. S. also KLEIN, Art. Eschatologie IV (see note 1), 271: Eschatology is „Ausdruck einer Einstellung", whereas apocalypticism is „ein mögliches Mittel ihrer Verlautbarung". The background of such an opposition is the view that eschatology can do without precise imaginations and that the apocalyptic imagery can abandoned.

[58] Cf. the most characteristic description by J. WELLHAUSEN, Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin [9]1958, 195–196: „Ihr Gott ist ein Gott der Wünsche und der Illusion. Sie malt sich auf dem Papier ein Ideal, zu dem in der Wirklichkeit keine Brücke hinüberführt, welches plötzlich durch das Eingreifen eines deus ex machina in die Welt gesetzt werden soll. Sie empfindet nicht, wie die alte echte Prophetie, das schon im Werden Begriffene voraus und stellt auch keine Ziele für das menschliche Handeln auf, die schon in der Gegenwart Geltung haben oder haben sollten. Sie schaut nicht das lebendige Tun der Gottheit, sondern hält sich an den heiligen Buchstaben, in dem sie die Verbriefung ihrer Wünsche sieht, und behandelt ihn als Quelle für ihre dogmatische Spekulation." See also K. MÜLLER, Die frühjüdische Apokalyptik. Anmerkungen zu den Anfängen ihrer Geschichte, zu ihrem Erscheinungsbild und zu ihrer theologischen Wertung, in: IDEM, Studien zur frühjüdischen Apokalyptik, SBAB 11, Stuttgart 1991, 35–173 (38–40); FREY, Eschatologie I (see note 11), 68.

[59] Cf. P. VIELHAUER, Einleitung, in: E. Hennecke/W. Schneemelcher (eds.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 2. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen [4]1964, 407–422.

time calculation and to cope with the ‘delay’ of the parousia and to move on from Jewish or Judaeo-Christian particularistic views towards a more universalistic and ‘enlightened’ view of ‘eternal life’. In a remarkable struggle, most New Testament were eager to ‘rescue’ Jesus and – if possible – also the apostles from any closer connection with apocalyptic movements or ideas,[60] i.e. to show that their preaching was not substantially dependent on apocalyptic imagery or calculations or that such a viewpoint was already abandoned by Jesus himself and then implicitly or explicitly criticized by the New Testament authors.[61] A truly Christian viewpoint could be ‘eschatological’, but not ‘apocalyptic’. Accordingly, | the book of Revelation was widely considered as a very Jewish book, or based on Jewish sources, but only marginally ‘christianized’).

In more recent research the climate has changed. This is due to a less dogmatic viewpoint in international scholarship and the renewed interest in apocalypticism,[62] stimulated not at least by the discoveries from Qumran. From numerous parallels in ancient Jewish and other (Greco-Roman, Egyptian) literature, apocalyptic imagery is now explained as a symbolic world which is not simply an illusionary compensation of disappointment but functions as a force of resistance in situations of distress and persecution. The Qumran discoveries have unearthed manuscript evidence that demonstrates that the origins of the apocalyptic movement are much earlier than previously though and that the Enochic tradition as the earliest branch of Jewish apocalypticism goes back to the 3rd or even 4th century BCE. The most original expression of apocalyptic thought is, therefore, not the type of ‘historical apocalypse’ such as Dan 10–11 but rather the astronomical wisdom of 1Enoch 72–82 or the visions of heavenly journeys from 1Enoch 1–36. This means that at the origins of apocalyptic thought, there is not a speculative dogmatics and calculation of end history but a major symbolic world in which God’s kingdom is present in spite of the foreign rulers and

[60] Cf. the phrase by K. KOCH, Ratlos vor der Apokalyptik? Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie, Gütersloh 1970, 55: “das angestrengte Bemühen, Jesus vor der Apokalyptik zu retten.”

[61] In this effort, the former Liberals and the later Bultmannians (and some of the present-day North American advocates of a ‘non-apocalyptic Jesus’) are remarkably close to each other.

[62] Cf. the proceedings of the important Uppsala conference from 1979 in D. Hellholm (ed.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, Tübingen 1983, and the work in the genre ‘apocalypse’ by J.J. COLLINS, Introduction. Towards the Morphology of a Genre, in: idem (ed.), Apocalypse. The Morphology of a Genre, Semeia 14, Missoula 1979, 1–20.

oppressors on earth and also in spite of human sin and injustice.[63] These insights could lead to a completely different view of Jewish apocalypticism which is not merely interested in time-calculation or in a 'dogmatics of history', as earlier scholars had characterized it, but includes a wider variety of temporal and spatial ideas and images from which the language of earliest Christianity is deeply influenced. Moreover, "early Jewish apocalypticism was not a matrix of sectarian thought that tended to 'self-marginalization' through lack of enculturation in the surrounding Hellenistic world. On the contrary, the full corpus of available Qumran evidence indicates that apocalyptic thought was interwoven with sapiential literature… parabiblical literature…, and apocryphal literature…"[64]

Not only the eschatological views of early Christian texts are rooted in that early Jewish context but also the basic ideas of Messianism or Christology cannot be understood without such a mother soil. And if Christology is the view that the former expectation of God's saving activity is now fulfilled or partly fulfilled in the works and the death and resurrection of Jesus, such a kind of Christology is nothing else than a modification of Jewish apocalyptic or eschatological ideas. One might even say that in the early Christian types of realized or present-oriented eschatology, there is | not a reduction but rather a reinforcement of the apocalyptic ideas inherited from the contemporary Jewish context.

This calls for a more detailed analysis of the background of early Christian terms and images without the dogmatic biases and the implicit anti-Jewish attitude of earlier scholarship. There is no reason to bring Jesus or the early Christian authors in distance from apocalypticism or other Jewish ideas in order to phrase the uniqueness or the religious values of early Christian eschatology. The opposition between eschatology and apocalypticism appears to be an impasse of scholarship.[65]

3.3 The History-of-Religions issue: Jewish or non-Jewish? And which Judaism?

Closely linked with the problem of eschatological expectation and the apocalyptic world view is the quest for the history-of-religions background of the eschatological motifs in the New Testament. The expectation of an end of the created world, of the resurrection of the dead and of a last judgment were usually explained from the Jewish background of earliest Christianity, more precisely: from Palestinian Jewish traditions or groups such

---

[63] Cf. FREY, Bedeutung (see note 55), 11–62.

[64] HOGETERP, Expectations (see note 1), 418.

[65] Thus AUNE, Art. Eschatology (see note 1), 595: "When applied to early Christianity, the terms *eschatology* and *apocalypticism* are essentially synonymous."

as Apocalypticism, the Pharisaic movement or – in more recent times – the writings from Qumran.[66]

In contrast with that the types of a more individualistic eschatology, the hope for individual immortality or concepts of a non-bodily afterlife or of a more spatial, non-temporal view of salvation were rather linked with the Hellenistic, Hellenistic-Jewish, or even Gnostic viewpoint. Thus, interpreters could consider the future-oriented views in Paul and other early Christian authors to be mere remnants of Jewish thought which were, then, abandoned by later authors such as the Fourth Evangelist.

Even in Paul himself scholars speculated about a move from an earlier apocalyptic view (e.g. in 1Thess 4:13–18) toward a more Hellenistic concept of individual afterlife (e.g. in 2Corinthians 5 or in Phil 1:23), although other passages in Philippians and Romans clearly show the persistence of the temporal expectation of the parousia and the end. But the divide between a collective and an individual expectation,[67] a bodily and a non-bodily concept or temporal and a spatial perspective is also inappropriate and does not do justice to the wide variety of concepts within contemporary Judaism. Already in the early Enochic tradition, there are strong spatial dimen|sions, and these elements are adopted again in later text. On the other hand, the calculation of appointed times (such as, e.g., in the Book of Jubilees) is one characteristic feature of Palestinian tradition but in contrast with other concepts of Jewish eschatology from the wider circle of the Greco-Roman world.[68]

Recent scholarship has become much more aware of the internal variety of contemporary Judaism (or even 'Judaisms'?), not only between 'Palestinian' and 'Hellenistic' Judaism but also between the different factions and groups within Palestinian Judaism where Hellenistic influence was present for several centuries.[69] On the basis of the sources now available, the history-of-religions issue is much more complicated and deserves a more subtle analysis.

Moreover, the idea that true Christian faith should have abandoned its Jewish 'eggshells' cannot be accepted any more. On the contrary, scholarship has increasingly recognized the deeply Jewish character of almost all New Testament writings, including some of the later writings (such as John, Jude and Revelation), so that we must accept that the theological

---

[66] HOGETERP, Expectations (see note 1).

[67] Cf. ERLEMANN, Naherwartung (see note 15), 413: "Kollektiv-universale und individuelle Naherwartung stehen unverbunden nebeneinander und sind nicht aufeinanderfolgenden Entwicklungsstufen zuzuordnen."

[68] Cf. HOGETERP, Expectations (see note 1), 110f.

[69] This was most effectively demonstrated by M. HENGEL, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr., WUNT 10, Tübingen [3]1988.

development of early Christian thought did neither include a straightforward or linear distancing from Jewish elements nor a consequent or linear dismissal of apocalyptic or future-oriented eschatological views.[70]

It has to be admitted that the theological criticism of eschatology was often linked with an open or hidden anti-Jewish attitude. Such a viewpoint goes back to the Lutheran confessions in which the chiliastic hope for an earthly reign of Christ was dismissed as '*iudaicae opiniones*'[71]. In the 19th century, it was especially the aspect of Jewish 'particularism' which seemed to be incompatible with a 'true', i.e. universal religion, and chiefly the apocalyptic movement but also the Pharisees were blamed for particularistic viewpoints and expectations. In New Testament research, Jesus' 'uniqueness' was often viewed in those elements of his preaching or appearance by which he differed from his contemporaries. One of the most important differences was apparently the idea that the kingdom had come near or was already inaugurated in his acts or in his appearance. Against that, early Christian apocalyptic views were considered a backslide from Jesus' own view of time, due to a 're-judaizing' tendency. Generally, the development of early Christian eschatology was conceptualized as a development not only from (Palestinian) apocalyptic views toward a more Hellenized position but also from Jewish views to more or less Greek or Gentile views. But this scholarly pattern (advocated e.g. by Liberal theologians | such as Harnack) is outdated and must be replaced by a much more subtle view of the encounter between Judaism and Hellenism in Palestine and in the Diaspora since the time of Alexander and down to the Rabbinic and Patristic era in which any conjecture of unilinear developments appears to be an oversimplification.

3.4 The delay of the parousia and the development of Early Christianity

This is also true for the phenomenon of the 'delay of the parousia' which was often considered "the most important factor for the transformation of early Christian eschatology from an emphasis on the *imminent* expectation of the end to a vague expectation sit in the more distant future"[72]. Based on the views of Schweitzer, Martin Werner[73] explained the formation of the Christian dogma from the diminishing of the original imminent expectation of Jesus' return as 'Son of Man' and from the influence of Hellenistic ideas. There is no need to discuss here the issue whether already Jesus did not

---

[70] On the alleged influence of the delay of the parousia see below part 3.4.

[71] Thus basically in the Lutheran *Confessio Augustana*, Art. 17 from 1530 (phrased by Philipp Melanchthon).

[72] AUNE, Art. Eschatology (see note 1), 606.

[73] M. WERNER, Die Entwicklung des christlichen Dogmas problem-geschichtlich dargestellt, Bern/Leipzig 1941.

expect an immediate beginning of the kingdom but reckoned with a certain passage of time between his death and the inauguration of the kingdom.[74] As a matter of fact, at least some early Christians (such as Paul, cf. also Mark 9:1) did expect the return of Christ during their own lifetime or generation, and the fact that all the disciples of the first generation died before the coming of Christ must have caused some disappointment (cf. John 21:22–23). But it is also probable that early Christian communities could cope with such a development, especially if their identity was not only built on the expectation of an imminent change or end of the world but rather on a strong experience of the Spirit, a conviction of the fulfilment of biblical promises and on the belief in Jesus as the exalted Lord. And, as parallels, not only from 'apocalyptic' movements in modernity[75] but also from the Qumran community (cf. 1QpHab VII 3–14), demonstrate, there are numerous strategies to explain and utilize the alleged 'delay' of appointed times: Religious groups can postpone the calculated dates or explain the delay as the work of evil or 'retaining' powers (cf. 2Thess 2:7), they can admit that the previous calculations may be wrong or inadequate in view of God's superiority over time (cf. 2Petr 3:8), or they can celebrate the delay as a new chance for repentance or mission (2Petr 3:9; also Mark 13:10; | Act 1:8). In all those cases, the delay as such does not lead to a dissolution of the group or to a crisis of its main convictions. This means, however, that the problem of the delay of the parousia has largely been overestimated.

A more detailed analysis of the problem[76] demonstrates the variety of the expectations of an imminent end or a near 'revolutionary' change in the Early Christianity. Short-term-expectation and the experience of delay are both results of an emotional way of experiencing time[77]. External pressure or persecutions, political changes or internal struggles (e.g. with false teachers) could stimulate the eschatological expectation even in later periods. Thus, we find a fervent short-term-expectation even in the second century and later, and such an expectation is often confined to particular groups or the result of a particular situation or experience. Short-term-expectation and the experience of the delay coexisted for a longer time,

---

[74] Thus KÜMMEL, Verheißung (see note 42).

[75] I can only mention the numerous time calculations of particular groups among Pietists, Adventists, Jehova's Witnesses etc. In my own home area (the south-western part of Germany), the Swabian Pietists did not abandon their faith when the year 1836, for which their 'church father' Johann Albrecht Bengel had expected the beginning of the Millenium, passed without any change. They considered that the calculation was probably wrong, or that the end cannot be calculated at all, but they retained their fervent eschatological expectation.

[76] Cf. ERLEMANN, Naherwartung (see note 15).

[77] ERLEMANN, Naherwartung (see note 15), 385.

and the early Christian expectation only disappeared in a longer process which came to a closure not before the time of Constantine.[78] Of course, there was some readjustment of earlier expectations, e.g. in Luke-Acts, but we must admit that the 'delay of the parousia' cannot be considered a continuous or linear development, nor can it be used as a scale for historically locating or dating early Christian writings. The opposition or alternative between the expectation of the imminent end and the experience of the delay is, therefore, mistaken. The early Christian texts call for a more detailed and precise analysis of their respective concept of time which is not narrowed by such a simple and schematic pattern inspired from a particular period of modern research.

IV. Concluding perspectives

Space does not permit to discuss some more of the categories utilized in modern research. But the brief sketch has demonstrated that there is a need to overcome traditional categories and patterns for a fresh look at the various eschatological concepts in early Christian texts, their background and their function. Some fundamental insights and preliminary perspectives can be phrased here.

1. There can be hardly any doubt that motifs and views of Early Christian eschatology are deeply *rooted within the biblical tradition* and, even more, within the range of traditions and expectations developed in *Second Temple Judaism*. Thus the wide variety of early Christian concepts can only be understood on the background of a thorough knowledge of the variety within earlier and contemporary Jewish eschatological ideas,[79] | as can now be seen in much more detail within the large number of recently published documents from the Qumran library.[80]

2. A closer look at the developments and concepts in early Jewish eschatology field can *prevent from some of the inadequate and simplifying categories* developed in the history of New Testament research. From the perspective of Jewish texts, not only the divide between future-orientation and present-orientation or between eschatology and apocalyptic appear rather inappropriate but also the argument that apparently conflicting eschatologies point to different groups or authors is considerably weakened in view of the fact that early Jewish compositions (such as the Enochic texts) or even more larger corpora (such as the 'sectarian' writings from

[78] ERLEMANN, Naherwartung (see note 15), 407–408.

[79] AUNE, Art. Eschatology (see note 1).

[80] HOGETERP, Expectations (see note 1).

Qumran or the Qumran library as a whole) can combine quite different eschatological views without any hint that they might be incompatible.

3. Thus, the observation that not only future and present-oriented views but a much wider *variety of eschatological concepts* and images occur side by side in the sayings of Jesus, in the authentic Pauline epistles or in the Johannine corpus, leads to the question how much coherence can be adequately presupposed for an ancient preacher, author or school? To what degree did different rhetorical situations and interests, e.g. in different Pauline epistles, influence the mode of writing? The inconsistencies between different concepts of judgment, e.g. in the authentic Pauline letters, call for different explanations. Neither should we try to harmonize or systematize them, not is there any compelling argument to separate them and ascribe them to different authors. The same may be true for the apparently conflicting eschatological expressions in the Johannine Corpus.[81]

4. Any concept of *linear development* in early Christian thought, e.g. from Jewish towards Gentile or Hellenistic concepts, from a short-term future-orientation to present-oriented or timeless concepts or from apocalyptic to non-apocalyptic viewpoints appears too uniform and simplistic and cannot be maintained in view of the variety of the material. Such concepts were too often conjectured from modern ideas of history or from dogmatic viewpoints and particular hermeneutical interests, and are better avoided in historical research.

5. Historically, *eschatology is even at the very roots of Christian theology*. This is not only due to the fact that the first disciples interpreted the Easter appearances in terms of the expectation of the eschatological resurrection[82] but even more, insofar eschatology provides the framework of Messianism and Christology. It is, thus, the eschatological expectation which constitutes the matrix of everything that could be said about Jesus' acts and message, his identity and salvific function. |

6. Different from most contemporary Jewish expectations – but not unparalleled in Early Judaism – is the *bipolarity* of early Christian views:[83] Whereas most Jewish expectations are based in the Scriptures and oriented towards a future change or fulfillment, early Christians expected the return

[81] Cf. J. FREY, Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, WUNT 117, Tübingen 2000; IDEM, Eschatology in the Johannine Circle, in: G. van Belle/J.G. van der Watt/P. Maritz (eds.), Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar, BETL 184, Leuven 2005, 47–82 (also in: J. FREY, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den johanneischen Schriften, ed. J. Schlegel, WUNT 307, Tübingen 2013, 663–698).

[82] Cf. E. KÄSEMANN, Die Anfänge christlicher Theologie, ZThK 57 (1960), 162–185.

[83] K. ERLEMANN, Endzeiterwartung im frühen Christentum, UTB 1937, Tübingen 1996, 173.

of the one who had already come. The most distinctive difference from Jewish hopes is, therefore, not found in the details of the imagery, nor in the concept of time but in the fundamental reference to the person, the coming, or the resurrection and enthronement of Jesus.

7. 'Hope' is a *central element of Christian thought* from the very beginning. Already in Paul the noun *elpis* is already linked with *pistis* and *agape* in a triadic sequence (1Thess 5:8; 1Cor 13:13). Thus, there is good reason not to consider eschatology only a final or even marginal locus of Christian theology but to see it in the center of Christian faith. But this should not be linked with a 'non-temporal', or purely present-oriented, existential or transcendentalist concept (as established within the Dialectic theology), but deserves reconsideration within a concept which is basically open for a future-oriented view as well. Only within such a concept, the tension between the expectation for a certain point in a this-worldly or other-worldly future and the present situation of humans or believers can be described accurately.

8. A very important field to be explored and discussed is the issue of *time concepts*. Of course, there are differences between modern and ancient time concepts. But numerous distinctions made in the scholarly literature have been thoroughly criticized.[84] It is much too simplistic to contrast the modern understanding of time as 'linear' with an alleged 'cyclic' (or mythic) concept of antiquity. In antiquity we find both, cyclic and linear structures, and the time concept underlying early Jewish and early Christian eschatology is certainly more linear than cyclic. Early Christian authors such as Paul clearly express the idea of a temporal progress towards a final salvation (cf. Rom 13:11). It is also inadequate to bring the sensitivity for a 'quality' of a certain time (often linked with the term *kairos*) in contrast with the aspect of a rather quantitative view of measuring time (often linked with the term *chronos*). It is even more simplistic to conjecture that any traditional (and also 'ancient Mediterranean' societies) are only oriented towards the present whereas the orientation towards the future is then considered a merely modern and Western (American or even 'Swiss'[85]) concern. One should admit, that | even within modernity, there are elements of a cyclic (e.g., the seasons) or qualitative (e.g., 'honeymoon') concepts of time. Thus, ancient and modern time concepts are not

---

[84] Cf. ERLEMANN, Endzeiterwartung (see note 83), 32f.

[85] Cf. B.J. MALINA, Christ and Time. Swiss or Mediterranean?, CBQ 51 (1989), 1–31. The utilization of cultural anthropology especially in the Malina school leads to numerous oversimplifications, with regard to the 'ancient Mediterranean' world (which was very multi-faceted in itself) as well as in the simple contrasting of 'ancient Mediterranean' and 'modern American' viewpoints. If insights from cultural anthropology should be fruitful (and I think they are to a certain degree) they must be used with much more consideration of the local, ethnic, religious and historical variety within antiquity.

totally in contrast. Rather, there is in both an aspect of 'emotional' perception of time. Time appears short in case of urgency, and time appears long and never ending if something is perceived as boring. Thus, temporal expressions can be used to express or to enhance urgency, and the 'truth' of such an expression is not simply in the correspondence with some 'objective' 'reality'. Such aspects must be considered when ancient eschatological expressions are interpreted and when the issue of the 'reality' of the eschatological statements is discussed.

9. More recent developments in exegesis, e.g. the inspiration from narratology, the sociology of knowledge or cultural studies have created a better awareness for the *function* of texts, of particular expressions and of imaginative worlds. They do not always simply convey information, knowledge or teaching but quite often other functions of eschatological language are predominant:[86] They express confidence in the fulfillment of God's promises, the call for alertness and sobriety, the call for a decision and encouragement in view of suffering and martyrdom. All those 'expressive' and 'pragmatic' functions of eschatological language go beyond the mere dimension of 'information' or 'reality'. This may even explain why sayings could be preserved even when an immediate hope remained unfulfilled, or why expectations can be prolonged into a time beyond their original final goal.

10. Finally, the interpretation of eschatological expressions must be aware that we are always dealing with *imagery*. Sometimes, the imagery is rich and colourful (as often in apocalyptic texts), in other cases it is rather restrained. But in any case eschatology deals with goods or situations which are not completely 'at hand', but are still to be openly revealed, fully realized, or plainly fulfilled. Expressions like the 'kingdom of God', the 'heavenly mansions' (John 14:2) or the 'spiritual' (*pneumatikos*) life in the state of resurrection (cf. 1Cor 15) deliberately use imaginative language. But even local and temporal frameworks are imaginative categories which help to understand and structure the world or to express convictions and hopes in a structured and conceivable manner. In view of such observations we can understand why even contradictory images are combined or not regarded as logically incompatible and look for the truth of eschatological expectations even if their 'reality' appears questionable and cannot be determined by a simple glimpse through the window. But anyway, eschatology is linked with 'reality' since the reality of the world and of human | life is not simply identical with its present state or with that what is 'at hand'.

[86] Cf. ERLEMANN, Endzeiterwartung (see note 83), 103–134.

22. Zum Problem der Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments*

Eine „Theologie des Neuen Testaments“ gilt nach wie vor als die ‚Summe‘ der neutestamentlichen Wissenschaft, die Summe der exegetischen, literatur- und religionsgeschichtlichen Bemühungen um die Auslegung der neutestamentlichen Texte, in der das Ganze dieser Wissenschaft und nicht zuletzt eine Zusammenfassung der Sachaussagen, der ‚Botschaft‘ des Neuen Testaments zur Darstellung gebracht wird. Diesen in der deutschsprachigen Forschungstradition entwickelten Konsens hat Georg Strecker 1975 in seinem Vorwort zu dem Band über die ‚Wege der Forschung‘ zur neutestamentlichen Theologie formuliert: Es sei

> „den verschiedenen Entwürfen … bei aller Mannigfaltigkeit ihrer Methoden und Ergebnisse nicht nur der neutestamentliche Schriftenkanon als Gegenstand, sondern auch die grundlegende Aufgabe gemeinsam…, nämlich die unterschiedlichen theologischen Konzeptionen des Neuen Testaments nach ihrer historischen und eschatologischen Ausrichtung, in ihrem Vergangenheits- und Gegenwartsbezug zu bedenken und dabei nicht nur die Verschiedenheit, sondern auch die Einheit der Theologie im Neuen Testament zu erfragen“[1].

Die Orientierung am neutestamentlichen Kanon, die Frage nach der Einheit in der Vielheit und die Berücksichtigung des Gegenwartsbezugs der theologischen Konzeptionen des Neuen Testaments werden damit als Konsens einer fast 200 Jahre währenden Diskussion festgehalten. Aber obwohl die seither erschienenen ‚Summen‘ neutestamentlicher Wissenschaft, sofern sie den Titel ‚Theologie des Neuen Testaments‘ aufnehmen,[2] sich hinsicht-

---

* Der Beitrag bildete die Einführung in einen Sammelband, welcher im Zusammenhang des Erscheinens der großen Theologie des Neuen Testaments von Ferdinand Hahn der kritischen Diskussion der Probleme dieser Disziplin neutestamentlicher Arbeit gewidmet war. Gerne denke ich an die vielen Gespräche mit dem am 28. Juli 2015 verstorbenen väterlichen Freund. Für kritische Hinweise danke ich darüber hinaus meinem Berliner Kollegen Cilliers Breytenbach.

[1] G. STRECKER, Vorwort, in: ders. (Hg.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, WdF 367, Darmstadt 1975, VII–VIII, VII.

[2] Vgl. im deutschsprachigen Raum seit der epochemachenden Arbeit von R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Neue theologische Grundrisse, Tübingen 1953 (9., erw. Aufl., hg. v. O. Merk, Tübingen 1984) folgende Werke: H. CONZELMANN, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, Einführung in die evangelische Theolo-

|lich der Aufgabenstellung in vergleichbaren Bahnen bewegen, wird man doch nicht übersehen können, dass das Konzept einer neutestamentlichen Theologie an sich sehr viel strittiger ist[3] – nicht nur im nordamerikanischen Kontext, in dem diese Disziplin kaum wirklich Fuß gefasst hat,[4] son-

---

gie 2, München 1967 (4. Aufl. bearb. v. A. Lindemann, Tübingen 1987); W.G. KÜMMEL, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes, GNT 3, Göttingen 1969 (4. Aufl. 1980); K.H. SCHELKLE, Theologie des Neuen Testaments 1–4/2, Düsseldorf 1970–1976; J. JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971 (3. Aufl. 1979); E. LOHSE, Grundriß der neutestamentlichen Theologie, ThW 5, Stuttgart 1974 (5. Aufl. 1998); L. GOPPELT, Theologie des Neuen Testaments I–II, Göttingen 1976/77 (3. Aufl. 1980); A. WEISER, Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie der Evangelien, KStTh 8, Stuttgart 1993; J. GNILKA, Theologie des Neuen Testaments, HThK.S 5, Freiburg 1994; F. PORSCH, Kleine Theologie des Neuen Testaments, Begegnung mit der Bibel, Stuttgart 1995; G. STRECKER, Theologie des Neuen Testaments, hg. v. F.W. Horn, Berlin 1996; F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments I. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen 2002; DERS., Theologie des Neuen Testaments II. Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung, Tübingen 2002 (2., erw. Aufl. 2005); U. WILCKENS, Theologie des Neuen Testaments I/1–4. Geschichte der urchristlichen Theologie, Neukirchen-Vluyn 2002–2005; II/1–2. Die Theologie des Neuen Testaments als Grund kirchlicher Lehre, Neukirchen-Vluyn 2007/2009; III. Historische Kritik der historisch-kritischen Exegese, Neukirchen-Vluyn, 2016.

[3] Vgl. den Beitrag von J.D.G. DUNN, Not so much ‚New Testament Theology‘ as ‚New Testament Theologizing‘, in: C. Breytenbach/J. Frey (Hg.), Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments, WUNT 205, Tübingen 2007, 225–246, der mit dem Satz beginnt: „The concept of ‚New Testament Theology‘ is more contested than is often appreciated“ (225). S. auch den Einstieg des Beitrags von J. REUMAN, New Testament Theology, within Biblical Theology and Beyond, for Ecclesial and Ecumenical Uses, a.a.O., 73–84, 73: „In America, it has long been common opinion that ‚Biblical theology is a subject in decline‘“, der damit eine Formulierung von John J. Collins aufnimmt.

[4] Englischsprachige Entwürfe stammen mehrheitlich aus Großbritannien, nicht aus Nordamerika. S. dazu den Beitrag von R. MORGAN, Made in Germany. Towards an Anglican Appropriation of an Originally Lutheran Genre, in: Breytenbach/Frey (Hg.), Aufgabe und Durchführung (s. Anm. 3), 85–112; zur nordamerikanischen Forschungslage s. J. REUMAN, New Testament Theology (s. Anm. 3). – Vgl. zur Diskussionslage den Überblick von D.O. VIA, What is New Testament Theology?, GBS, Minneapolis 2002 sowie die in Edinburgh verfasste Dissertation von P. BALLA, Challenges to New Testament Theology. An Attempt to Justify the Enterprise, WUNT 2/95, Tübingen 1997; weiter die älteren Darstellungen der Probleme bei B.S. CHILDS, Biblical Theology in Crisis, Philadelphia 1970; R. MORGAN, The Nature of New Testament Theology. The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter, SBT 25, London 1973; G. HASEL, New Testament Theology. Basic Issues in the Current Debate, Grand Rapids 1978; H. BOERS, What Is New Testament Theology? The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the New Testament, GBS, Philadelphia 1979; J.D.G. DUNN, ‚The Task of New Testament Theology‘, in: ders./J.P. Mackey (Hg.), New Testament Theology in Dialogue. Christology and Ministry, Philadelphia 1987, 1–26, R. FULLER, New Testament Theology, in: E.J. Epp/G.W. MacRae (Hg.), The New Testament and Its Modern

|dern auch in der neueren deutschsprachigen Theologie,[5] in der die klassischen Buchtitel „Neutestamentliche Theologie“ oder „Theologie des Neuen Testaments“ nach wie vor gebräuchlich sind[6] und Vorlesungen unter diesem Titel zum Standardprogramm theologischer Fakultäten gehören. Alternative Entwürfe mit dem Titel „Theologiegeschichte“[7] oder mit einem

---

Interpreters, Philadelphia 1989, 565–584, und J.R. DONAHUE, The Changing Shape of New Testament Theology, HBT 11/2 (1989), 1–30. – S. aus neuerer Zeit die ‚Theologien‘ von G.E. LADD, A Theology of the New Testament, Guildford 1975; D. GUTHRIE, New Testament Theology, Leicester 1981; L. MORRIS, New Testament Theology, Grand Rapids 1986; G.B. CAIRD/L.D. HURST, New Testament Theology, Oxford 1994; I.H. MARSHALL, New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel, Downers Grove 2004; F. THIELMAN, Theology of the New Testament. A Canonical and Synthetic Approach, Grand Rapids 2005, sowie die Werke von J.D.G. DUNN, Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity, London 1977 (2. Aufl. 1991), und J. REUMAN, Variety and Unity in New Testament Thought, Oxford 1991, die den Titel ‚Theology‘ vermeiden.

[5] S. zur Diskussion neben den programmatischen Kapiteln der o. Anm. 2 genannten Theologien die Beiträge von H. BRAUN, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: Strecker (Hg.), Problem (s. Anm. 1), 249–277; L. GOPPELT, Die Pluralität der Theologien im Neuen Testament und die Einheit des Evangeliums als ökumenisches Problem, in: V. Vajta (Hg.), Evangelium und Einheit. Bilanz und Perspektiven der ökumenischen Bemühungen, EvG 1, Göttingen 1971, 103–125; F. HAHN, Exegese und Fundamentaltheologie. Die Rückfrage nach Jesus in ihrem Verhältnis zwischen Kerygma und Schrift. Ein Beitrag zu Grundfragen der Theologie aus evangelischer Sicht, in: DERS., Studien zum Neuen Testament I. Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien (hg. J. Frey und J. Schlegel), WUNT 191, Tübingen 2006, 47–67; DERS., Vorfragen zu einer biblischen Theologie, a.a.O., 69–82; DERS., Urchristliche Lehre und neutestamentliche Theologie, a.a.O., 83–135; DERS., Zum Problem einer neutestamentlichen Theologie, a.a.O., 137–149; DERS., Eine religionswissenschaftliche Alternative zur neutestamentlichen Theologie? Ein Gespräch mit Heikki Räisänen, a.a.O., 151–162; DERS., Das Zeugnis des Neuen Testaments in seiner Vielfalt und Einheit. Zu den Grundproblemen einer neutestamentlichen Theologie, a.a.O., 163–181; O. MERK, Art. Biblische Theologie II: Neues Testament, TRE 6 (1980), 455–477; DERS., Theologie des Neuen Testaments und Biblische Theologie, in: F.W. Horn (Hg.), Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments, BZNW 75, Berlin 1995, 112–143; J.M. ROBINSON, Die Zukunft der neutestamentlichen Theologie, in: H.D. Betz/L. Schottroff (Hg.), Neues Testament und christliche Existenz (FS H. Braun), Tübingen 1973, 387–400; H. SCHLIER, Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments, in: Strecker (Hg.), Problem (s. Anm. 1), 323–344; DERS., Biblische und dogmatische Theologie, a.a.O., 425–437; J. SCHRÖTER, Religionsgeschichte des Urchristentums statt Theologie des Neuen Testaments? Begründungsprobleme in der neutestamentlichen Wissenschaft, BThZ 16 (1999), 1–20; M. WOLTER, Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons, in: J. Barton/M. Wolter (Hg.), Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons, BZNW 118, Berlin 2003, 45–68.

[6] S. die o. Anm. 2 genannten Titel.

[7] So W. SCHMITHALS, Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung, Stuttgart 1994; K. BERGER, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1994 (2., erw. Ausg. 1995).

dezidiert religionsgeschichtlichen oder ‚religionswissenschaftlichen' (d.h. primär: *nicht* theologischen) Programm[8] fordern die Diskussion um die | Berechtigung, die Aufgabestellung und die Probleme der Durchführung einer ‚Theologie des Neuen Testaments' heraus. Auf der anderen Seite ist in einzelnen Arbeiten das nicht weniger definitionsbedürftige Attribut ‚biblisch' zurückgekehrt, so dass Werke mit dem Titel ‚Biblische Theologie (des Neuen Testaments)'[9] neben die lediglich ‚neutestamentlich' genannten Theologien treten.

I. Grundlegende Fragen

In der Frage nach Aufgabe und Darstellungsweise einer Theologie des Neuen Testaments kulminieren zahlreiche Einzelprobleme der neutestamentlichen Wissenschaft. Zu benennen sind hier nur einige grundsätzliche Fragen, die sich mit dem Projekt einer neutestamentlichen ‚Theologie' verbinden.[10]

1. „Theologie"

Fragen provoziert zunächst der Begriff der ‚*Theologie*'. Dieser ist in der Genese der Disziplin neutestamentlicher (bzw. zunächst ‚biblischer') Theologie natürlich vom ‚Gegenbegriff' der *theologia dogmatica* entlehnt worden.[11] Doch ist der Begriff der „Theologie" in Anbetracht seiner Ge-

---

[8] So H. RÄISÄNEN, Beyond New Testament Theology. A Story and a Programme, London 1990; DERS., Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative, SBS 186, Stuttgart 2000; G. THEISSEN, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000. Vgl. bereits H. KÖSTER/J.M. ROBINSON, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1991.

[9] S. die folgenden Entwürfe von Neutestamentlern: H. HÜBNER, Biblische Theologie des Neuen Testaments I–III, Göttingen 1990–1995; P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments I–II, Göttingen 1992/1999 (s. jetzt die wesentlich überarbeitete 3. Aufl. des ersten Bandes, Göttingen 2006); DERS., Wie treibt man Biblische Theologie? BThSt 24, Neukirchen-Vluyn 1995; H. KLEIN, Leben neu entdecken. Entwurf einer Biblischen Theologie, ctb 23, Stuttgart 1991. Vgl. auch den bemerkenswerten Versuch einer ‚gesamtbiblischen' Theologie von dem Alttestamentler B.S. CHILDS, Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible, London 1992, dt.: Die Theologie der einen Bibel I–II, Freiburg 1994/1996. sowie die knapper angelegte Arbeit von G. KITTEL, Der Name über alle Namen I–II, Göttingen 1989/1990. Zu Entwürfen und Problemen einer gesamtbiblischen Theologie s. auch den Band von C. Dohmen/T. Söding (Hg.), Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie, UTB 1893, Paderborn 1995.

[10] Andere Einzelfragen des Aufbaus und der Darbietung des Stoffs können hier nicht erörtert werden. S. jedoch u. Abschnitte II.4 und III.

[11] S. dazu u. Teil II.2.1.

schichte überhaupt zur zusammenfassenden Beschreibung der Auffassungen der urchristlichen Zeugen und der Verkündigungsinhalte der neutestamentlichen Texte verwendbar? Zumal der Begriff selbst ambivalent ist und | sowohl die spezielle Theologie[12], also die Gottes- und Trinitätslehre (z.B. in Unterscheidung von der Christologie) als auch das gesamte Gefüge der christlichen Glaubensaussagen bzw. der ‚Lehre' von Gott in seiner Offenbarung und seinem Weltbezug bezeichnen kann. Lässt sich der Begriff von „Theologie", wie er im Verlauf der christlichen Theologiegeschichte ausgebildet wurde, auf die Zeugnisse des frühesten Christentums und anwenden, bzw. unter welchen Bedingungen und Modifikationen ist dies möglich?

Hinter der Infragestellung einer „Theologie" des Neuen Testaments steht seit William Wrede und der Religionsgeschichtlichen Schule die Unterscheidung von Theologie und Religion bzw. die Diastase zwischen der ursprünglichen ‚Erfahrung' und einer vermeintlich erst sekundär diese überlagernden ‚Lehre'[13]. Versteht man ‚Theologie' in diesem engen und abstrahierenden Sinn, dann ist die Verwendung dieses Terminus für die urchristliche Vorstellungswelt und Verkündigung allerdings problematisch, denn so sehr es schon im Urchristentum Lehre gab, so wenig lassen sich alle Zeugnisse in ihren unterschiedlichen Sprachformen als Lehre erfassen. Insofern kommt für das Projekt einer Theologie des Neuen Testaments vieles auf eine hinreichend ‚weite' Definition von ‚Theologie' an.

Kann man von ‚Theologie' nur bei bestimmten Autoren sprechen, wie dies etwa bei Rudolf Bultmann erst für Paulus und den vierten Evangelisten geschieht,[14] oder ist auch für die Synoptiker, für kleinere neutesta-|

---

[12] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 490, spricht von der „Theologie im engeren Sinne", die er (bei den Zeugen auf dem Weg zur Alten Kirche) der Darstellung der Kosmologie bzw. der Christologie und Soteriologie vorausschickt.

[13] Vgl. grundlegend A. DEISSMANN, Zur Methode der biblischen Theologie des Neuen Testaments, ZThK 3 (1893), 126–139 (abgedruckt in Strecker [Hg.], Problem [s. Anm. 1], 67–80, 74f.). Plakativ wird aus dieser Differenzierung dann bei William Wrede der Sinn einer neutestamentlichen Theologie in Frage gestellt: „Was soll uns eine neutestamentliche Theologie..., die kein Wort findet für die Bedeutung und Macht der religiösen Stimmung neben den Vorstellungen und Begriffen, die in dem eintönigen Grau ihrer ‚Lehre' jeden wirklichen Unterschied verwischt zwischen der lebendigen Anschauung und der bloß überkommenen und halb bedeutungslos gewordenen, zwischen der überall gültigen Formel und dem individuell gewachsenen und geprägten Gedanken, zwischen der bloßen Vorstellung und dem mit Bewußtsein vertretenen Glaubenssatz, zwischen dem einfachen Glauben und der religiösen Spekulation?" (W. WREDE, Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie, Göttingen 1897, 21, bei Strecker, a.a.O., 95).

[14] Für die bei BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 440ff. (teilweise anachronistisch) *vor* und *nach* der Darstellung der Theologie des Paulus und des Johannes-Evangeliums und der Johannes-Briefe in den Kapiteln „Voraussetzungen und Motive der neutesta-

mentliche Briefe wie den Epheser-, Jakobus- oder Judasbrief oder gar für einen nur hypothetisch rekonstruierbaren Text wie die ‚Logienquelle' von einer ‚Theologie' zu sprechen?[15] Was macht das Denken eines Autors zur ‚Theologie'? Ist es das christliche ‚Kerygma' von Kreuz und Auferstehung, das allererst ‚Theologie' ermöglicht? Aber dann wäre eine alttestamentliche oder eine jüdische Theologie *per definitionem* ausgeschlossen. Muss eine hinreichende, klar definierte Textmenge vorhanden sein, um eine ‚Theologie' rekonstruieren zu können (so dass sich hier im Blick auf die Worte Jesu, das Kerygma der Urgemeinde oder kleinere Briefe Einschränkungen ergäben)? Oder muss ein bestimmtes Maß an gedanklicher Kohärenz oder gar systematischer Reflexion vorliegen, um einem Entwurf ‚Theologizität' zu verleihen? Aber wieviel Systematik lässt sich – selbst bei einem hochreflektierten Autor wie Paulus – überhaupt voraussetzen? In seiner Vorstellungswelt, z.B. hinsichtlich der eschatologischen Erwartungen, liegt alles andere als ein systematisches oder gar nach logischen Maßstäben ‚widerspruchsloses' Denken vor. Solche aus der Wissenschaftstheorie eingetragenen Forderungen wären völlig anachronistisch und den meisten frühchristlichen Autoren – und nicht nur diesen - unangemessen.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant festzustellen, dass die Rede von einer „Theologie" Jesu von fast allen Autoren vermieden wird. Im Blick auf Jesus von Nazareth wird i.d.R. nur von ‚Verkündigung', seltener noch von einer Lehrtätigkeit oder Lehre gesprochen, nicht aber von Theologie. Liegt der Grund dafür in dem Sachverhalt, dass Jesus nichts Schriftliches hinterlassen hat? Oder steht dahinter die Vorstellung, dass der volkstümliche Wanderprediger einfache, ‚ursprüngliche' Religion und Gottesgewissheit und nicht sekundär reflektierende oder gar schriftgelehrte ‚Theologie' vermittelt habe? Die Fragen, die sich von hier aus im Blick auf das Bild des Historischen Jesus, seine Rekonstruktion und seine Bewertung ergeben, können hier nicht weiter verfolgt werden. Interessanterweise ist der einzige größere Entwurf, der keine Scheu zeigt, von einer

---

mentlichen Theologie" und „Die Entwicklung zur Alten Kirche" behandelten Traditionen und Autoren (u.a. die synoptischen Evangelisten, die deuteropaulinischen und katholischen Briefe) verwendet Bultmann den Begriff der Theologie nur in sehr eingeschränktem Maß. Die Verkündigung der Urgemeinde, die Motive der Deutung des Todes Jesu und die Glaubensvorstellungen der Zeugnisse auf dem Weg zur Alten Kirche, die unter den Rubriken Ordnung, Lehre und Lebensführung abgehandelt werden, lassen sich eben nicht in der Weise, wie Bultmann dies für die Theologie des Paulus und des Johannes praktiziert, in existentialer Interpretation darstellen. D.h. aber, ‚die Theologie des Neuen Testaments' findet sich streng genommen nur bei Paulus und Johannes.

[15] So in unterschiedlicher Form die Entwürfe von H. Conzelmann und E. Lohse (für die synoptischen Evangelien), F. Hahn (auch für die aramäische Urgemeinde, die Schriften der Paulusschule, die Synoptiker und die Apostelgeschichte und die von Paulus unabhängigen hellenistisch-judenchristlichen Schriften Jak, 1Petr, Hebr, Apk, sowie vorsichtiger für Jud, 2Petr und die Apostolischen Väter) und, A. Weiser, der selbst von einer „Theologie der Redenquelle" spricht.

„Theologie Jesu“ zu sprechen, die Theologiegeschichte von Klaus Berger[16]: Er | verwendet diesen Ausdruck, weil er unter Verweis auf die „Eigenart jüdischer Theologie in der ganzen Antike“[17] das Postulat eines kohärenten gedanklichen Systems von vorneherein beiseite lässt und für die Rede von Theologie weder eine systematische Einheitlichkeit noch gar eine Widerspruchslosigkeit voraussetzt.

Das Problem der Systematisierbarkeit stellt sich auch dann, wenn man im Blick auf einzelne Autoren nicht von „Theologie“, sondern von „Lehrbegriffen“, „Verkündigung“[18], „Vorstellungs-“, „Gedanken-“ oder „Sinnwelten“[19] spricht. Auch dann ist zu fragen, inwiefern es berechtigt ist, aus den einzelnen, situativ bedingten und für das Denken der jeweiligen Autoren gewiss nur fragmentarischen Zeugnissen einen ‚Lehrbegriff‘ oder ein Vorstellungsgefüge zu rekonstruieren. Wird dabei nicht zu viel an Systematik eingetragen und aus dem Schweigen über einzelne Themen – worin auch immer dies begründet sein mag – zu viel erschlossen? Oder gibt es einen anderen Grund, den Sachanspruch der neutestamentlichen Texte trotz aller Bruchstückhaftigkeit, in denen sich uns ihre Gedankenwelt erschließt, „theologisch“ zu nennen und diese als „Theologie“ zu rekonstruieren, ohne dass damit jene systematischen und abstrahierenden Implikate mitgesetzt wären, die sich in der abendländischen Wissenschaftsgeschichte mit „Theologie“ verbunden haben?

Die Rede von der „Theologie“ des Neuen Testaments lässt sich wohl nur damit begründen, dass wesentliche Texte und Textkomplexe im Neuen Testament den Anspruch erheben, von Gott zu künden und damit ihre Adressaten mit der letztgültigen Wahrheit und Wirklichkeit zu konfrontieren. Mit der Wahrnehmung dieses Anspruchs ist – auch in einer historisch deskriptiven Nachzeichnung der ‚theologischen‘ Gedanken des Neuen Testaments – die Frage nach der Gültigkeit dieses Anspruchs und damit nach der Wahrheit unausweichlich mit berührt.

2. „Neues Testament“ und Kanon

Auch der zweite Teil des ‚klassischen‘ Buchtitels provoziert Fragen: Kann das *Neue Testament* in seiner kanonisch gewordenen Form die Grundlage für eine historisch orientierte Darstellung sein? Ist es nicht eine der wesentlichen Einsichten der neuzeitlichen Bibelwissenschaft, dass der

---

[16] BERGER, Theologiegeschichte (s. Anm. 7), 104

[17] BERGER, Theologiegeschichte (s. Anm. 7), 103.

[18] Interessanterweise verwendet Stuhlmacher in seiner ‚Biblischen Theologie‘ in den Einzelüberschriften stets den Terminus „Verkündigung“ (ohne dass dabei allerdings die Rede von „Theologie“ gemieden würde).

[19] Vgl. etwa H. RÄISÄNEN, Die frühchristliche Gedankenwelt. Eine religionswissenschaftliche Alternative zur „neutestamentlichen Theologie“, in: Dohmen/Söding (Hg.), Bibel (s. Anm. 9), 253–265, der in diesem Artikel den wissenssoziologischen Terminus der ‚symbolischen (Sinn-)Welt‘ aufnimmt.

biblische Kanon selbst eine geschichtliche Größe ist, der sich vielfältigen Umständen und manchen historischen ‚Zufälligkeiten' verdankt, so dass die | Beschränkung der Darstellung der theologischen Gedanken auf die kanonisch gewordenen Schriften eine historisch nicht hinreichend begründbare und insofern willkürliche Beeinträchtigung der Resultate bedeutet?

Auch die Infragestellung der kanonischen Orientierung verbindet sich mit dem massiven Angriff William Wredes auf die Disziplin der Theologie des Neuen Testaments, wenngleich sie bereits zuvor geäußert worden war.[20] Sie findet heute dort Gefolgschaft, wo man auf den Titel „Theologie" verzichtet und stattdessen von „Theologiegeschichte" oder „Religionsgeschichte" sprechen will.[21]

Das historische Recht der Einwände lässt sich schwerlich bestreiten. Der biblische und damit auch der neutestamentliche Kanon ist, historisch gesehen, ein Rezeptionsphänomen. Ungeachtet der Urteile hinsichtlich einzelner historischer Details ist unstrittig, dass der kanonische Prozess der Sammlung und Anerkennung der Schriften in einzelnen Gemeinden und darüber hinaus erst nach der Abfassung und ersten Verbreitung der Schriften einsetzte und erst sehr viel später zu einem gewissen Abschluss kam. Hinzu kommt, dass sich die Gründe, die zur kanonischen Anerkennung einzelner Schriften führten (wie z.B. apostolische Verfasserangaben) vielfach als historisch unzutreffend erwiesen haben und dass einige nicht mehr kanonisch gewordene Texte wie etwa der 1. Clemensbrief nach heutiger Erkenntnis älter sind als andere, noch in den Kanon aufgenommene Schriften. Inhaltliche Gründe lassen sich hinzufügen. Man kann zumindest fragen, ob der Judasbrief denn ‚theologischer' sei als etwa die Ignatianen, die nicht mehr in den Kanon aufgenommen wurden, und auch ein Text wie z.B. der 3. Johannesbrief hat – für sich genommen – wenig theologisches

---

[20] Vgl. die knappen Bemerkungen bei DEISSMANN, Methode (s. Anm. 13), 67f., der für „fließende" Grenzen zwischen dem Kanonischen und Nichtkanonischen plädiert, weiter G. KRÜGER, Das Dogma vom Neuen Testament, Gießen 1896.

[21] Vgl. etwa die Arbeiten von Berger und Theißen (s.o. Anm. 7 und 8) sowie die programmatischen Studien von Räisänen (s.o. Anm. 8 und 19), demzufolge Gerd Theißen der erste sei, der Wredes Programm wirklich realisiert habe (RÄISÄNEN, Theologie? [s. Anm. 8], 15). S. auch den Beitrag DERS., Towards an Alternative to New Testament Theology: Different ‚Paths to Salvation', in: Breytenbach/Frey (Hg.), Aufgabe und Durchführung (s. Anm. 3), 175–203. Vgl. auch die literaturgeschichtliche Darstellung von P. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin 1975, und die verschiedene Disziplinen integrierende Darstellung von H. KOESTER, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin 1980 (jetzt DERS., Introduction to the New Testament I–II, Berlin ^{2}1995/^{2}2000).

Gewicht. Insofern ist für die Ränder des neutestamentlichen Kanons mit historischen Unschärfen zu rechnen.

In entsprechender Weise stellt sich die Frage nach dem Stellenwert apokrypher bzw. apokryph gewordener[22] Texte wie z.B. des Thomasevangeli|ums, das von manchen neueren Interpreten – durchaus mit einer gewissen inhaltlichen Programmatik – in die vorsynoptische Periode der Traditionsentwicklung datiert wird und in diesem Falle ebenso wie die Logienquelle in einer geschichtliche Darstellung von „Entwicklungslinien" im Denken des frühen Christentums zu berücksichtigen wäre.[23] Analog zur Logienquelle stellt sich das Problem weiterer möglicher Quellen und hypothetischer Ingredienzien neutestamentlicher Texte,[24] die – abhängig von der jeweiligen literarkritischen Rekonstruktion – in einer historischen Darstellung der urchristlichen Theologie*geschichte* ihren Platz bekommen müssten.

Mit der Frage nach dem Stellenwert apokryph gewordener Texte verbindet sich im Kontext der neueren hermeneutischen Diskurse nicht selten der Verdacht, dass die altkirchlichen Kanonentscheidungen im Interesse der Verdrängung anderer Bilder des Wirkens und der Verkündigung Jesu, anderer Modelle des Heilsverständnisses oder auch im Interesse der Marginalisierung von Frauen erfolgt seien, so dass die ‚Rehabilitierung' dieser Texte als Wiedereröffnung verlorener Alternativen zum altkirchlich konstituierten Christentum oder einer später eingeschränkten ursprünglicheren Pluralität des Christentums erscheinen kann. Dies erscheint im Kontext eines modernen bzw. postmodernen Diskurses und zumal im Gegenüber zu bibelfundamentalistischen Verengungen, insbesondere im nordamerikanischen Kontext, als attraktiv oder gar ethisch erstrebenswert. Die Frage nach dem Kanon und seiner Bedeutung tritt damit in der postmodernen Diskussion verstärkt in den Rahmen ideologischer Auseinandersetzungen (die ihrerseits wieder auf die Modelle der historischen Rekonstruktion in der exegetischen Wissenschaft zurückwirken).

In Anbetracht dieser vielschichtigen Probleme bedarf es in der Tat einer gründlichen Reflexion darüber, ob und inwiefern eine „Theologie des Neuen Testaments" an der kanonischen Grundlage festhalten kann. Hat diese Beschränkung in einschlägigen Lehrbüchern primär praktische Gründe, die etwa im Curriculum bestimmter Ausbildungsgänge liegen? Oder erfolgt sie aus dem inhaltlichen Interesse, zu religiös verbindlichen Aussagen gelangen zu können, die dann in der Dogmatik oder in der kirchlichen und ökumenischen Praxis rezipiert werden können? Aber steht eine solche Ori-

---

[22] So die den Anachronismus der Kategorien berücksichtigende Sprachregelung bei D. LÜHRMANN, Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache, MThSt 59, Marburg 2000.

[23] S. dazu KOESTER/ROBINSON, Entwicklungslinien (s. Anm. 8) (engl.: Trajectories through Early Christianity, Philadelphia 1971).

[24] Zu erwähnen sind hier – ungeachtet der Problematik der jeweiligen Hypothesen – vorliterarische Formeln und Hymnen sowie neben der Logienquelle weitere, von manchen Interpreten vermutete vormarkinische oder vorjohanneische Quellen.

entierung an den nachträglichen kirchlichen Kanonentscheidungen nicht im Widerspruch zum historischen Charakter der Disziplin? Für die historische Erkenntnis wäre eine Einschränkung der Quellenbasis jedenfalls nicht akzeptabel – im Blick auf die Formulierung theologisch verbindlicher Aussagen mag man hingegen anders urteilen. In jedem Fall ist die Orientierung am Kanon zu begründen und auf ihre Implikationen hin zu befragen. |

Die Reflexion über die Bedeutung und Tragweite des biblischen Kanons für eine neutestamentliche Theologie berührt die Darstellung derselben in vielfältiger Weise:

a) Offenkundig ist zunächst die Relevanz der Kanonfrage für die Abgrenzung der Darstellung: Werden ausschließlich die neutestamentlichen Schriften einbezogen oder werden – wie z.B. im ersten, theologiegeschichtlichen Band der Theologie von Ferdinand Hahn, auch die Apostolischen Väter (wenigstens sehr knapp) mit berücksichtigt?[25] Oder kann eine Darstellung bis zum Ende des 2. Jh.s reichen.[26] Wenn der Kanon als formale Größe nicht mehr als gültig anerkannt wird, müssen andere Aspekte wie z.B. die Gliederung des frühen Christentums in verschiedene Epochen und geographische Räume[27] oder die formale Unterscheidung christlicher ‚Urliteratur' von der späteren christlichen Literatur[28] eine Abgrenzung begründen. Außerdem spielt natürlich die Datierung der einzelnen Schriften und die Rekonstruktion der geschichtlichen Entwicklung des frühesten Christentums eine große Rolle. Eine zwingende Grenzziehung wird sich so

---

[25] HAHN, Theologie I (s. Anm. 2), 750ff. Im Unterschied zur historischen Darstellung in seinem ersten Band überschreitet Hahn in seinem zweiten, thematischen Band, der zu theologisch validen Aussagen gelangen will, den Rahmen des neutestamentlichen Kanons nicht.

[26] So programmatisch die religionsgeschichtliche Darstellung von W. BOUSSET, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, FRLANT N.F. 4, Göttingen ^{2}1921. Auch Walter Schmithals berücksichtigt in seiner Theologiegeschichte den Zeitraum bis zum Ende des 2. Jh.s (vgl. SCHMITHALS, Theologiegeschichte [s. Anm. 7], 299), allerdings primär aufgrund seiner wenig konsensfähigen Spätdatierungen, etwa des Johannesevangeliums, dessen Abschluss dann mit seiner kanonischen Anerkennung gegen Ende des 2. Jh.s zusammengesehen wird (s. dazu kritisch J. FREY, Die johanneische Eschatologie I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1997, 381–387).

[27] Vgl. dazu J. BECKER, das Urchristentum als gegliederte Epoche, SBS 155, Stuttgart 1993, sowie DERS, Theologiegeschichte des Urchristentums – Theologie des Neuen Testaments – Frühchristliche Religionsgeschichte, in: Breytenbach/Frey (Hg.), Aufgabe und Durchführung (s. Anm. 3), 115–134. Die geographische Gliederung spielt eine wesentliche Rolle in der Theologiegeschichte von K. Berger, die gerade hinsichtlich dieser Einordnungen allerdings wenig Zustimmung gefunden hat.

[28] Vgl. die These von F. OVERBECK, Über die Anfänge der patristischen Literatur, HZ 48 (1882), 417–472, die etwa maßgeblich ist für VIELHAUER, Geschichte (s. Anm. 21), 2ff.

nur schwer erreichen lassen.[29] Im Übrigen ist zu bedenken, dass | in den Konstruktionen des ‚Urchristlichen' neue Werturteile mitschwingen, die kaum weniger ‚dogmatisch' aufgeladen sind als die traditionelle Größe ‚Kanon'.

b) Die Entscheidungen hinsichtlich der Kanonfrage beeinflussen zweitens die Art und Weise, in der die Vorgeschichte der einzelnen Schriften oder theologischen Entwürfe im Rahmen der neutestamentlichen Theologie zur Darstellung kommt, und die Frage, welches Gewicht dieser Vorgeschichte beigemessen wird.[30] Dies betrifft sowohl die hypothetische Rekonstruktion der Verkündigung des irdischen Jesus aus den späteren kanonischen Texten[31] und in ähnlicher Weise die Rekonstruktion der Verkündigung und Theologie der Urgemeinde[32] als auch die evtl. selbständige Berücksichtigung einer ‚Theologie' der Logienquelle[33] und die Gewichtung der möglichen Vorstufen und Quellen des Markus- oder des Johannesevangeliums im Rahmen der Darstellung der Theologie dieser Schriften[34].

---

[29] Alle Grenzziehungen sind fragwürdig: Soll man bereits mit dem Tod der großen apostolischen Zeugen Petrus, Paulus und Jakobus und mit den Ereignissen des Jahres 70 abbrechen? Aber dann wäre – wenn man keine unbegründbaren Frühdatierungen vertritt – die johanneische Theologie ausgegrenzt. Auch eine Grenzziehung am Ende des 1. Jh.s dürfte noch nicht alle neutestamentlichen Schriften erfassen. Soll man die Grenze zwischen den Apostolischen Vätern und den Apologeten ziehen, weil hier eine neue Art christlicher Literatur beginnt? Aber auch hier gibt es noch chronologische Überschneidungen. Können Marcion oder die Reaktion auf ihn herangezogen werden – oder liegt hier nicht schon ein Rückblick auf die vorliegende Schriftensammlung vor? Und was begründet eine Grenzziehung bei Irenäus (Bousset)?

[30] In den neutestamentlichen Theologien sind hier häufig Inkonsequenzen und Kompromisse zu beobachten.

[31] Wenn man nicht wie Joachim Jeremias (JEREMIAS, Theologie I [s. Anm. 2], 295) der Verkündigung des irdischen Jesus die eigentliche Maßstäblichkeit und damit letztlich den Platz eines „Kanon im Kanon" zuerkennen will, dann ist schon für die historische Rekonstruktion der Verkündigung und des Wirkens Jesu zu berücksichtigen, dass die neutestamentlichen Zeugnisse durchgehend aus der nachösterlichen Perspektive verfasst sind. Einer historischen Rekonstruktion, die diese Perspektive methodisch ausklammern muss, kann daher nur dann theologisch angemessen zur Geltung gebracht werden, wenn zugleich die nachösterliche Rezeption der vorösterlichen Traditionen Berücksichtigung erfährt; vgl. in diesem Sinne HAHN, Theologie I (s. Anm. 2), 40ff.

[32] Auch diese lässt sich nur aus unterschiedlichen Bekenntnisformeln und anderem Traditionsgut sowie fragmentarischen Nachrichten rekonstruieren, s. dazu HAHN, Theologie I (s. Anm. 2), 141ff.

[33] Zu berücksichtigen sind hier nicht nur die Unsicherheiten der Rekonstruktion, die größer sind, als dies von manchen Vertretern der heutigen Q-Forschung zugegeben wird. Entscheidender ist im vorliegenden Zusammenhang, dass die rekonstruierte Quelle keine kanonisch gewordene Schrift ist, sondern mit ihren Stoffen nur als Bestandteil der beiden Großevangelien rezipiert wurde.

[34] So findet sich etwa bei GNILKA, Theologie (s. Anm. 2), 133–151, eine eigenständige Darstellung des theologischen Konzepts der Logienquelle und der „Urpassion", d.h.

c) Im Rahmen der neutestamentlichen Wissenschaft bislang wenig erörtert ist die Frage nach der interpretatorischen Bedeutung des Kanons und nach der Tragweite einer ‚kanonischen' Interpretation.[35] Was bedeutet es, | den Kanon als Raum wahrzunehmen, indem unterschiedliche Zeugen – durchaus spannungsreich – gesammelt sind und sich gegenseitig ‚relativieren', in dem Evangelien und Briefe, Paulus und Petrus, Paulus und Jakobus nebeneinanderstehen. Wäre eine solche Lektüre die Preisgabe jeden Wahrheitskriteriums? Oder bedeutet der Kanon eine unverzichtbare Maßgabe für die Suche nach der theologischen Wahrheit und für die Interpretation der einzelnen Schriften und Zeugnisse? Selbst wenn man dies bejaht, ist die kritische Frage zu beachten, ob durch eine kanonische Lektüre des Neuen Testaments nicht die differenzierte Wahrnehmung der Einzeltexte je an ihrem historischen Ort getrübt wird. Würde im Zuge einer kanonischen Lektüre des Neuen Testaments gar nicht letztlich nur ein Textcorpus des 2. oder gar 4. Jh.s interpretiert werden? So sehr auch eine derartige Perspektive interessante Wahrnehmungen eröffnen mag, erscheint doch die historische Wahrnehmung der neutestamentlichen Schriften in ihrem ursprünglichen Kontext unaufgebbar.

d) Ein letzter Aspekt führt in eine ganz andere Richtung: Kann man vom Neuen Testament sprechen ohne die grundlegende Bezogenheit dieser Schriftensammlung auf die für die Urchristenheit schon sehr viel früher maßgeblichen Schriften Israels, auf das in seinem Abschluss noch offene Alte Testament bzw. dessen griechische Übersetzung, die LXX, zu berücksichtigen? Immerhin war dies der einzige Kanon, der für das Urchristentum – in vermutlich noch etwas ‚flüssiger' Form – existierte, lange bevor die Sammlung der Paulusbriefe und der Evangelien hinzutraten.[36] Diese Argumentation führt nicht zuletzt zur Frage nach Notwendigkeit einer die

---

der vom Autor vermuteten vormarkinischen Passionsgeschichte. Auch in der Darstellung der johanneischen Theologie wird u.a. dem Logoshymnus eigenständige Beachtung geschenkt (a.a.O., 234ff.). In dem theologiegeschichtlichen Entwurf von Ferdinand Hahn spielen diese literarischen Fragen hingegen nur eine sehr untergeordnete Rolle.

[35] Der Fragenkreis verbindet sich v.a. mit dem Entwurf des Alttestamentlers Brevard S. Childs (CHILDS, Biblical Theology [s. Anm. 9]). Childs bietet nach einem historisch strukturierten Durchgang durch das Zeugnis des Alten und des Neuen Testaments, je für sich genommen, einen systematischen Aufriss mit der kanonischen Reflexion zentraler biblischer Themen. S. zu diesem Ansatz S. KRAUTER, Brevard S. Childs' Programm einer Biblischen Theologie. Eine Untersuchung seiner systematisch-theologischen und methodologischen Fundamente, ZThK 96 (1999), 22–48. Im deutschsprachigen Raum ist die kanonische oder ‚kanonisch-intertextuelle' Lektüre insbesondere ein Thema der alttestamentlichen Diskussion, s. etwa G. STEINS, Die „Bindung Isaaks" im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22, HBS 20, Freiburg 1999.

[36] Vgl. dazu BECKER, Theologiegeschichte (s. Anm. 27).

alttestamentlich-frühjüdischen Traditionen[37] oder zumindest das im Neuen Testament rezipierte Alte Testament[38] intensiv berücksichtigenden ‚*Biblischen Theologie* (des Neuen Testaments)', nach dem Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität zwischen den neutestamentlichen Texten und ihrem frühjüdischen Kontext. |

Die zeitweise mit großem Eifer erörterten Fragen, ob durch die intensive Berücksichtigung der sachlichen Bezüge zwischen den alttestamentlichen und frühjüdischen Traditionen und den urchristlichen Zeugnissen das christliche Proprium eingeebnet und gefährdet wird[39] oder ob dadurch der historisch angemessene Verstehenskontext der neutestamentlichen Traditionen erst zur Darstellung gebracht wird, sind hier nicht zu diskutieren.[40] Hier erweisen sich historische und religionsgeschichtliche Urteile als wesentlich für die Frage der Anlage und Konzeption einer neutestamentlichen Theologie.

Festzuhalten ist im Rahmen der Kanonfrage nur, dass es den neutestamentlichen Kanon immer nur als den zu den Schriften Israels hin offenen und von Anfang an auf diese Schriften bezogenen gibt – sofern man nicht der Linie Marcions folgen will.

3. Vielfalt und Einheit

Nicht erst in der neueren Diskussion ist die Frage aufgebrochen, wie sich die verschiedenen ‚Theologien' im Neuen Testament der ‚Theologie des Neuen Testaments' verhalten, die historisch aufgewiesene *Vielfalt* der Denkweisen zu einer möglichen oder zu erfragenden *Einheit*? Diese Frage bestimmt die Bemühungen um eine biblische oder neutestamentliche Theo-

---

[37] So STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 9), 4–9.

[38] So der Entwurf von HÜBNER, Theologie I (s. Anm. 9), 69, der vom „Vetus Testamentum in Novo receptum" spricht.

[39] Vgl. etwa die Einwände von E. GRÄSSER, Offene Fragen im Umkreis einer Biblischen Theologie, ZThK 77 (1980), 200–221; G. STRECKER, „Biblische Theologie"? Kritische Bemerkungen zu den Entwürfen von Hartmut Gese und Peter Stuhlmacher, in: D. Lührmann/G. Strecker (Hg.), Kirche (FS G. Bornkamm), Tübingen 1980, 425–445, und anderen gegen den Entwurf von Stuhlmacher. S. dessen Auseinandersetzung mit den Einwänden: P. STUHLMACHER, „…in verrosteten Angeln", ZThK 77 (1980), 222–238; vgl. auch DERS., Die Bedeutung der Apokryphen und Pseudepigraphen des AT für das Verständnis Jesu und der Christologie, in: S. Meurer (Hg.), Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont. Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens, BIDW 22, Stuttgart 1989, 13–25. Vgl. die Wiederholung der Einwände bei O. MERK, Gesamtbiblische Theologie. Eine offene Diskussion, in: Dohmen/Söding (Hg.), Bibel (s. Anm. 9), 225–236, 233; G. STRECKER, „Biblische Theologie" oder „Theologie des Neuen Testaments"?, a.a.O., 267–273, 272.

[40] S. dazu die knappen Hinweise u. Abschnitt III.4.

logie seit ihren Anfängen, auch wenn sie in vielen Entwürfen des 20. Jh.s nur noch sehr zurückhaltend und am Rande gestellt wurde.[41] |

Seit dem Zerbrechen der hegelianischen Geschichtskonstruktion Ferdinand Christian Baurs, der in der neutestamentlichen Lehrentwicklung noch eine konsequente Linie anhand einer einzigen wesentlichen Streitfrage zu erkennen vermochte, schien eine Einheit der verschiedenen Lehrbegriffe innerhalb des Neuen Testaments nicht mehr darstellbar zu sein. Daher wurde dann unter dem Titel ‚Theologie des Neuen Testaments' zumeist eine relativ unverbundene Aneinanderreihung unterschiedlicher Lehrbegriffe oder ‚Theologien' geboten.[42] Auch die Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule waren im Anschluss an William Wrede in erster Linie an der Vielfalt der urchristlichen Zeugnisse interessiert. Im Anschluss daran hat auch Rudolf Bultmann dezidiert die These vertreten, dass eine Einheit des Neuen Testaments nicht aufgezeigt werden könne.[43] Die auch von Bultmann grundsätzlich mitgetragene These seines Schülers Ernst Käsemann, dass der neutestamentliche Kanon gerade nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielfalt der Konfessionen begründe,[44] ließ in der Folgezeit die Diskrepanzen zwischen den einzelnen neutestamentlichen Zeugen wirkungsvoll hervortreten, so dass allein die Frage nach einem (letztlich in der paulinischen Theologie gefundenen) ‚Kanon im Kanon' oder – weniger ausgrenzend formuliert – einer „Mitte der Schrift" übrig bleiben konnte. Neben diesen beherrschenden Stimmen schienen andere Autoren, die die Frage nach einer weitergehenden Einheit des Neuen Testaments weiterhin zu stellen wagten,[45] eher am Rand zu stehen.

Kritische Fragen sind zu bedenken: Entstammt die Frage nach der Einheit in der Vielfalt nur einem dogmatischen, dem historischen Charakter der neutestamentlichen Wissenschaft fremden Interesse? Ist die Frage einfach

---

[41] In den neutestamentlichen Theologien seit Bultmann wurde die Frage selten ausführlich erörtert. Bei Lohse, Kümmel und Gnilka findet sich je ein knappes Schlusskapitel, bei Strecker wird die Frage in einer knappen Vorbemerkung (STRECKER, Theologie [s. Anm. 2], 2–4) ‚verabschiedet'. Ausführlichere Reflexionen finden sich bei Stuhlmacher (STUHLMACHER, Theologie II [s. Anm. 9], 304ff.) unter dem Begriff der ‚Mitte der Schrift'. Nachdrücklich eingefordert wurde die Frage nach der Einheit durch den zum Katholizismus konvertierten Bultmann-Schüler SCHLIER, Sinn (s. Anm. 5), programmatisch aufgenommen wurde sie von dort durch HAHN, Vielfalt und Einheit (s. Anm. 5), sowie in der Architektur seiner Theologie. S. insbesondere auch die Schlussreflexion in DERS., Theologie II (s. Anm. 2), 799ff. Vgl. auch W. THÜSING, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus I. Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, Düsseldorf 1981 (2. Aufl. Münster 1996); II. II: Programm einer Theologie des Neuen Testaments mit Perspektiven für eine Biblische Theologie, Münster 1998; III. Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis, hg. v. T. Söding, Münster 2001.

[42] Das Musterbeispiel des späten 19. Jh.s ist die Theologie von Holtzmann.

[43] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 585; s. dazu HAHN, Theologie II (s. Anm. 2), 6f.

[44] E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: ders. (Hg.), Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion, Göttingen 1970, 124–133.

[45] Vgl. dazu HAHN, Theologie II (s. Anm. 2), 12–22.

durch die Setzung des Kanon vorgegeben und letztlich von dem dogmatischen Postulat abhängig, dass innerhalb des Kanons keine unvereinbaren Widersprüchen auftreten dürften? Wird durch die Frage nach der Einheit also der historische Ansatz verwässert? Wird durch die Suche nach Übereinstimmungen und Konvergenzen zwischen den einzelnen ‚Lehrbegriffen' oder Theologien nicht das jeweilige Profil der einzelnen neutestamentlichen Entwürfe harmonisierend aufgeweicht? Oder drängt sich diese Frage auch in historischer Perspektive auf, wenn man das frühe Christentum trotz aller internen Auseinandersetzungen als eine zusammenhängende Bewegung begreifen und dem Anspruch einer grundlegenden Übereinstimmung in der Evangeliumsverkündigung (z.B. 1Kor 15,11) gerecht werden will?

Wenn aber die Frage nach der Einheit in der Vielfalt gestellt werden muss, wo lässt sich eine solche Einheit finden und wie lässt sie sich demonstrieren? Liegt die Einheit am Anfang, in der Wirkung Jesu oder im grundlegenden Christusbekenntnis? Liegt sie in der Übereinstimmung bestimmter (aber nicht aller) Verkündigungsinhalte, in wesentlichen traditionsgeschichtlichen Linien oder einfach im Prozess der offenbarungsgeschicht|lichen oder theologiegeschichtlichen Entwicklung? Oder ist die Einheit erst ein nachträgliches Konstrukt, so dass am Anfang nur die Vielfalt, ja *cum grano salis* die ‚Häresie' stünde?[46] Und wenn sich die Verbindungen und Entgegensetzungen zwischen den einzelnen neutestamentlichen Zeugen und Traditionen im Blick auf unterschiedliche Themen, Sachverhalte und Begriffe als sehr verschiedenartig erweisen, stellt sich umso dringlicher die Frage nach einer Darstellungsform, die die Frage nach Konvergenzen und Verbindungen zu stellen erlaubt, ohne die Differenziertheit der historischen Erkenntnis aufzuweichen.

4. Historie und Dogmatik

Hinter all diesen Fragen steht die Grundfrage, wie sich in einer „Theologie des Neuen Testamens" *historische und ‚theologische' bzw. dogmatische Fragestellungen* und Interessen verbinden. Ist das Theologische der Feind des Historischen? Oder ist die historische Rückfrage ihrerseits – mehr oder weniger offenkundig – von theologischen, d.h. normativen und applikativen Interessen ausgelöst und geprägt? Immerhin hat sich die Disziplin der „Theologie des Neuen Testaments" aus der Unterscheidung der neuen, ‚biblischen' Theologie von der ‚dogmatischen' herausgelöst. Doch scheint es, dass die historische Fragestellung kaum jemals ‚rein' von irgendwelchen sachlichen, ‚dogmatischen' Interessen aufgenommen werden kann.

---

[46] So provokative und bis heute nicht ‚erledigte' These von W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, BHTh 10, Tübingen 1934; s. auch KOESTER/ROBINSON, Entwicklungslinien (s. Anm. 8). S. dagegen dezidiert auch den Beitrag von BECKER, Theologiegeschichte (s. Anm. 27).

Es ist nicht zuletzt angesichts des immer wieder beklagten kirchlichen und gesellschaftlichen Relevanzverlustes eine wesentliche Frage, inwieweit sich die historisch-kritische Bibelwissenschaft in der Diskussion exegetischer Einzelfragen ‚versteckt' und inwieweit sie in der Lage ist, Grundlinien der (historisch erhobenen) biblischen Botschaft so verständlich zusammenzufassen, dass andere theologische Disziplinen oder die kirchliche und ökumenische Öffentlichkeit darauf Bezug nehmen kann. Eine solche interdisziplinäre Kommunikationsfähigkeit muss nicht zur Aufweichung des historisch-deskriptiven Charakters der neutestamentlichen Exegese oder gar zur Überfremdung durch fachfremde, dogmatische Interessen führen.

Vielleicht ist in der gegenwärtigen, ‚postmodernen' Situation deutlicher als in früheren Diskussionskontexten zu vermitteln, dass wissenschaftliche Arbeit – auch die historisch-kritische Exegese – nicht im ‚luftleeren' Raum einer von jedem Zeitbezug gelösten ‚Objektivität' erfolgt, sondern immer im Horizont zeitgenössischer Diskurse und applikativer Interessen steht.

Darin könnte durchaus eine Chance für die Disziplin der „Theologie des Neuen Testaments" liegen, die seit ihren Anfängen von einer gewissen „Doppelgesichtigkeit" zwischen *historischer Rekonstruktion* und *sachlich | theologischer Interpretation* geprägt ist. Dann aber stellt sich das Problem, wie es methodisch gelingen kann, die historische Rekonstruktion und die sachlich-theologische Interpretation in einer ‚Summe' der neutestamentlichen Wissenschaft in möglichst transparenter Form sowohl voneinander zu unterscheiden als auch aufeinander zu beziehen.

II. Rekonstruktion und Interpretation: Wissenschaftsgeschichtliche Schlaglichter

Das Verhältnis von *Rekonstruktion* und *Interpretation* erscheint als das Kernproblem der Durchführung einer „Theologie des Neuen Testaments". Die Spannung zwischen beiden bzw. die je unterschiedliche Akzentuierung entweder auf der historischen Rekonstruktion oder auf der am gegenwärtigen Wahrheitszeugnis interessierten Interpretation lässt sich sowohl in den Anfängen der kritischen Exegese als auch bei den ‚Klassikern' der Disziplin beobachten.

Rekonstruktion und Interpretation sind, wie Rudolf Bultmann in den Epilegomena seiner Theologie des Neuen Testaments programmatisch formuliert hat, die beiden Interessen, die in der Arbeit an der neutestamentlichen Theologie zusammentreten. Dabei kann diese Arbeit bestimmt sein „entweder von dem [Interesse] der Rekonstruktion oder von dem der Interpretation – nämlich der Rekonstruktion vergangener Geschichte oder der Interpretation der Schriften des N[euen] T[estaments]."[47] Doch – wie

[47] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 600.

Bultmann zutreffend hinzufügt: „Es gibt nicht das eine ohne das andere, und beides steht stets in Wechselwirkung“[48]. Historische und interpretatorisch-sachbezogene Aspekte lassen sich in der neutestamentlichen Wissenschaft nicht völlig voneinander trennen und noch viel weniger gegeneinander ausspielen. Man kann sie unterschiedlich gewichten, und in einzelnen Entwürfen dominiert der eine oder der andere Aspekt, doch scheinen alle Versuche, die historische Rekonstruktion ‚rein‘ von interpretatorischen Interessen durchzuführen, an dem unhintergehbaren hermeneutischen Zirkel zu scheitern.[49]

Diese ‚Doppelgesichtigkeit‘ der „Theologie des Neuen Testaments“ zeigt sich bereits in den Anfängen der Disziplin, und sie lässt sich *in nuce* | bereits auf die grundlegenden Ambiguitäten der antiken Rede von ‚Theologie‘ zurückführen:

1. Theologie zwischen mythologischer Gottesrede und kritischer Reflexion

„Theologie“ ist bekanntlich kein biblisches Wort. Die Schriften des Alten und des Neuen Testaments bezeugen zwar in vielfältiger Weise das Reden Gottes, und die biblischen Autoren reden vielfältig von Gott und seinem Handeln, so dass man bei der Mehrzahl der Autoren mit einem gewissen Recht von einem ‚theologischen Anspruch‘ reden kann. Doch der Terminus, der später zum *terminus technicus* für die wissenschaftlich reflektierte „Rede von Gott“ wurde, entstammt einem anderen Traditionsbereich, nämlich dem antiken Griechentum. Belegt ist θεολογία erstmals bei Platon[50]; dieser gebraucht sie aber gerade nicht für seine eigene philosophische Gotteslehre, sondern für die alten und von ihm selbst philosophisch kritisierten Göttermythen. Aristoteles nennt primär Dichter wie Hesiod oder Homer „Theologen“[51], und nur an zwei schwer zu deutenden, aber wirkungsgeschichtlich besonders bedeutsamen Stellen bezeichnet er die höchste der drei Disziplinen der theoretischen Philosophie, die später so genannte Metaphysik, als θεολογική φιλοσοφία bzw. θεολογική ἐπιστήμη[52]. Gemeint ist jede Reflexion, in der, „Mathematik und Physik transzendierend, zugleich das in ihnen schon als gültig vorausgesetzte ausschließlich Wirkliche und

---

[48] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2).

[49] Dies gilt gerade dann, wenn vermeintlich ‚rein‘ historisch nach dem ‚wirklichen‘ Jesus oder nach seinen ‚wahren‘ Absichten gefragt wird. Jesusdarstellungen sind besonders häufig ein Zeugnis dieser prinzipiellen Zirkularität von historischer Rekonstruktion und interpretativen, an Applikation oder Nicht-Applikation interessierten Zügen.

[50] Platon, Rep. 2,379a.

[51] Aristoteles, Met. A 983 b 29; B 1000 a 9; L 1071b27; 1075b26; N 1091a34; vgl. G. EBELING, Art. Theologie I: Begriffsgeschichtlich, RGG[3] 6 (1962), 754–769, 755.

[52] Aristoteles, Met. E 1026 a 19; K 1046 b 3. Vgl. dazu C. SCHWÖBEL, Art. Theologie I: Begriffsgeschichte, RGG[4] 8 (2005), 255–266, 256; W. PANNENBERG, Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 11.

unwandelbar Unbewegte betrachtet wird“[53]. Bei den Stoikern erfährt der Terminus schließlich eine dreifache Ausdifferenzierung,[54] wenn zwischen der *mythischen* Götterrede der Dichter, der *politischen* Bezugnahme auf Götter im Staatskult und der Zivilreligion und der „*natürlichen*“, d.h. der Natur gemäßen Rede vom Göttlichen bei den Philosophen unterschieden wird. Die Rede von ‚Theologie‘ steht insofern schon in ihren griechischen Anfängen zwischen der mythologischen oder dichterischen ‚Göttergeschichte‘ und der philosophischen Reflexion auf die letzte Wirklichkeit und die Gültigkeit beanspruchende Wahrheit.

Die christliche Verwendung des Terminus für die systematische Reflexion der christlichen ‚Rede von Gott‘ setzte bekanntlich erst „mit einiger Verspätung“ ein.[55] Dabei durchlief der griechische Terminus θεολογία, | der erst in der Zeit nach dem Neuen Testament und nach den Apostolischen Vätern aufgenommen wurde, eine vielfältige begriffsgeschichtliche Entwicklung,[56] in der sich der Sinn von der zunächst vorherrschenden mythologischen Konnotation („von den Göttern reden“ / „religiös reden“)[57] allmählich auf die christliche Gottesverkündigung[58], die christliche Lehre von Gott bzw. von den drei göttlichen Personen[59] und die Rede von der Gottheit Christi[60] übertragen werden konnte, so dass der Evangelist Johannes, der im Neuen Testament am deutlichsten die Gottheit Christi ausspricht (Joh 1,1ff.), später den Ehrennamen „der Theologe“ erhalten konnte.[61] Die weitere Entwicklung ist hier nicht zu verfolgen. Doch der Sachverhalt, dass der heute bestimmende Sinn von „Theologie“ als „Wissenschaft vom christlichen Glauben“ erst im Mittelalter herausgebildet wurde, macht deutlich, dass die „rückwärtige Anwendbarkeit“ dieses Ter-

---

[53] SCHWÖBEL, Art. Theologie I (s. Anm. 52), 256.

[54] Vgl. Augustin, Civ. 6,5,1, der hier die durch Varro überlieferte Lehre referiert; weiter Tertullian, Ad nat. 2,1–2; Eusebius, Praep. ev. 4,1,1–4 etc.

[55] So W.A. LÖHR, Art. Theologie II: Christlich, DNP 12/1 (2002), 368–371, 368.

[56] Vgl. dazu EBELING, Art. Theologie I (s. Anm. 51), 754ff.; PANNENBERG, Theologie I (s. Anm. 52), 11ff.

[57] Vgl. Athenagoras, Suppl. 18,2; 19,1; 20,1; 22,7; Justin, Dial. 113,2.

[58] Vgl. die Rede von der „Theologie des ewig seienden Logos“ bei Clemens von Alexandria, Strom. 1,57,6, welche im Gegensatz zur Mythologie des Dionysos gesehen wird.

[59] So z.B. Eusebius, hist. eccl. 1,1,7.

[60] So in Aufnahme der Bedeutungskomponente „als Gott bekennen“ bei Origenes, in Joh 2,1; c. Cels. 2, 71. S. dazu EBELING, Art. Theologie I (s. Anm. 51), 756.

[61] S. die Belege bei G.W.H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, 628, s. Orig. in Io fr. 1 (GCS Origenes 4, 483,14; 484,7 [aus späteren Katenen], ActJoh 5 (Lipsius/Bonnet, 155,33 [einzelne Handschriften]) sowie spätere Zusätze zur Inscriptio der Johannesapokalypse. Denselben Ehrennamen tragen in der griechischen Christenheit noch Gregor von Nazianz aufgrund seiner Reden über die Trinität aus dem Jahr 380 sowie später der Mystiker Symeon (949–1022) als der „Neue Theologe“.

minus auf Phänomene der außerchristlichen Antike wie auch des frühen Christentums keineswegs selbstverständlich ist.[62]

Vielmehr zeigt sich bereits in den antiken Vorgaben und den frühchristlichen Rezeptionsstufen der Rede von θεολογία die Doppelgesichtigkeit, die später auch der Rede von der „Theologie *des* Neuen Testaments" anhaften sollte: Auch sie steht grundsätzlich zwischen dem Nachsprechen der jeweiligen Gottesverkündigung der biblischen Autoren einerseits und ihrer philosophischen Reflexion und Interpretation andererseits oder – historisch gewendet – zwischen der historischen Rekonstruktion des Ganges der frühchristlichen Verkündigungs- oder Theologiegeschichte und der systematischen Darstellung ihrer Sachgehalte und Themen.

Diese Doppelgesichtigkeit zeigt sich seit den frühesten Arbeiten zur „biblischen" oder „neutestamentlichen Theologie" in der Anfangszeit der historisch-kritischen Exegese. |

2. Die „Doppelgesichtigkeit" neutestamentlicher Theologie in den Anfängen der Disziplin

„Theologie des Neuen Testaments" ist ein *neuzeitliches* Unterfangen, genauer eine Ausdifferenzierung dessen, was sich zunächst im 17. und 18. Jh. als „biblische Theologie" im Gegenüber zur „dogmatischen Theologie" herausgebildet hatte.[63]

2.1 ‚Biblische' und ‚dogmatische' Theologie

Die Bezeichnung „biblische Theologie" bezog sich in diesen Anfängen[64] im Kontext der lutherischen und reformierten Orthodoxie auf den Versuch,

---

[62] S. dazu EBELING, Art. Theologie I (s. Anm. 51), 758f.

[63] Zur Geschichte dieser Ausdifferenzierung s. G. STRECKER, Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, in: ders. (Hg.), Problem (s. Anm. 1), 1–31, 1ff.; ausführlicher F.C. BAUR, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, Leipzig 1864, 1–44; M. KÄHLER, Art. Biblische Theologie, RE[3] 3 (1897), Sp. 192–200, H.J. HOLTZMANN, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie I, Tübingen [2]1911, 1–26; W.G. KÜMMEL, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, OA 3/1, Freiburg [2]1970, 115–127; O. MERK, Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen, MThS 9, Marburg 1972; DERS., Art. Biblische Theologie II: Neues Testament, TRE 6 (1980), 455–477; RÄISÄNEN, Neutestamentliche Theologie? (s. Anm. 8), 12–31.

[64] Der erste nachgewiesene Buchtitel mit diesem Terminus ist Jacob Christmann, Teutsche Biblische Theologie, Kempten 1629. Vgl. STRECKER, Problem (s. Anm. 1), 1 Anm. 2; MERK, Theologie (s. Anm. 63), 15f. Vgl. auch Henricus a Diest, Theologia biblica, Praeter succinctam Locorum communium delineationem exhibens Testimonia Scripturae, Ad singulos locos, locorumque singular capita, capitumque singular membra, pertinantia, Daventri 1643. S. dazu MERK, a.a.O., 16.

die biblische Fundierung der protestantischen Dogmatik gemäß dem reformatorischen Prinzip *sola scriptura* aufzuweisen. Dies geschah durch eine nach den loci der Dogmatik geordnete Zusammenstellung und Erläuterung von beweiskräftigen Schriftstellen (*dicta probantia*) aus dem Alten und dem Neuen Testament[65]. Vorausgesetzt war in diesen Arbeiten also die grundsätzliche Übereinstimmung der reformatorischen Kirchenlehre mit den Aussagen der Heiligen Schrift und natürlich auch die lehrmäßige Übereinstimmung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Der Aufbau eines solchen ‚Collegium Biblicum' genannten Werks war durch | den Aufbau der orthodoxen Dogmatik vorgegeben: Die Loci-Methode bestimmte die Darstellung der biblischen Lehre. Der Unterschied zwischen diesen Werken und den eigentlich dogmatischen war nur, „daß man das Exegetische oder Biblische voranstellte"[66].

Anzeichen einer Verselbständigung der Biblischen Theologie zeigen sich, wenn im 18. Jh. die Rede vom „Vorzug" der biblischen Theologie vor der „scholastischen" möglich wird.[67] Auch diese Tendenz lässt sich noch im Rahmen des protestantischen Prinzips *sola scriptura* verstehen, doch zeigt sich hier zugleich ein Einfluss der pietistischen Kritik an der ‚scholastischen' Theologie[68] und des Anliegens einer Erneuerung des schlichten Rekurses auf die Bibel. Freilich wurde von den hier einzuordnenden Autoren einer ‚biblischen Theologie' die Loci-Methode noch nicht aufgegeben, und eine historische Fragestellung lag ihnen noch sehr fern.[69]

Eine andere Tendenz zeigt sich, wenn in Zedlers ‚Universallexikon' von 1745 eine Näherbestimmung der *theologia biblica* gegeben wird als „eine

---

[65] So der Titel der Abhandlung von Sebastian Schmidt, Collegium Biblicum, in quo dicta scripturae Veteris et Novi testamenti iuxta seriem locorum communium theologicorum disposita dilucide explicantur, Argentorati (= Straßburg) 1671 (^{2}1676; ^{3}1689); vgl. auch Johann Hülsemann, Vindiciae Sanctae Scripturae per loca classica systematis theologiae, in: DERS., Opera posthuma (ed. J.A. Scherzer), Leipzig 1679; Johann Wilhelm Baier, Analysis et vindicatio illustrium scripturae dictorum sinceram fidei doctrinam asserentium, Altorfii 1716; A.F. Büsching, Dissertatio theologica inauguralis exhibens epitomen theologiae e solis literis sacris concinnatae, Göttingen 1756; vgl. auch noch den Titel des (gleichwohl schon gegenüber der kirchlichen Lehre kritischeren) Werkes von G.T. Zachariä, Biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren I–IV, Göttingen/Kiel 1771–1775.

[66] So treffend BAUR, Vorlesungen (s. Anm. 63), 3.

[67] So im Titel der Arbeit von A.F. Büsching, Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzuge der biblisch-dogmatischen Theologie vor der alten und neuen scholastischen, Lemgo 1758.

[68] Vgl. MERK, Theologie (s. Anm. 63), 18f. (unter Verweis auf Philipp Jakob Speners ‚Pia desideria').

[69] S. etwa C. Haymann, Biblische Theologie, Leipzig 1708 (^{4}1768); Johann Christian Weidner, Deutsche theologia biblica oder einfältige Grundlegung zur erbaulichen theologia thetica, Leipzig 1722. Vgl. MERK, Theologie (s. Anm. 63), 19f.

Art Theologie, da man gewisse Biblische Bücher oder Texte zum Grunde legt, und die darinnen enthaltenen Lehren, wie es die Ordnung und die Umstände solcher Texte mit sich bringen, erkläret…"[70]. Damit war ein Ansatz zur Überwindung der Loci-Methode und zur eigenständigen Durchführung einer biblischen Theologie gegenüber der dogmatischen gewonnen. Ansatzweise konnte nun auch eine historische Differenzierung der alt- und neutestamentlichen Schriften sowie eine vorsichtige und im Laufe der Zeit immer dezidiertere Emanzipation der biblischen von der dogmatischen Theologie erfolgen.[71] In aufklärerischem Geist kam es in der Folgezeit unter dem Bezug auf ‚Biblische Theologie' immer mehr zur Infragestellung des kirchlichen Lehrsystems und gleichzeitig zu Versuchen einer | Neuordnung des Stoffs in größerer Entsprechung zur biblischen Darstellung.[72]

Der Text, der gemeinhin als die Geburtsurkunde der „Biblischen Theologie" angesehen wird, die Altdorfer Antrittsrde Johann Philipp Gablers von 1787 *De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* („Von der richtigen Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der richtigen Bestimmung ihrer beiden Ziele")[73], geht über die erwähnten Vorläufer deutlich hinaus.[74] Gabler betont den historischen Charakter der biblischen Aussagen, die aus dem Stil, dem Sprachgebrauch oder den Sitten ihrer Zeit zu erklären seien, und er bricht zugleich mit der Voraussetzung der Einheitlichkeit der biblischen Lehre des Alten und des Neuen Testaments. Ziel der Rede ist, der neuen, historisch ansetzenden „biblischen" Theologie ihre Eigenständigkeit zu sichern: „Die biblische Theologie besitzt historischen Charakter, überliefernd, was die heiligen Schriftsteller über die göttlichen Dinge ge-

---

[70] Zitat nach MERK, Theologie (s. Anm. 63), 20.

[71] Dies geschah in den Arbeiten von Anton Friedrich Büsching (s.o. Anm. 65 und 67; dazu MERK, Theologie [s. Anm. 63], 21f.), sowie dann – hermeneutisch wirkungsvoller in Verbindung mit der Kritik an der Inspirationslehre – in den Werken von Johann Salomo Semler, insbesondere seiner Abhandlung von freier Untersuchung des Canon I–IV, Halle 1771–1775.

[72] So z.B. bei Zachariae, Theologie (s. Anm. 65); s. dazu MERK, Theologie (s. Anm. 63), 24–26. Bei Zachariä liegt das Interesse allerdings nicht auf der historischen Beurteilung der biblischen Schriften, sondern auf den allgemein nützlichen Wahrheiten, die dann ‚biblizistisch' aus dem Alten und Neuen Testament begründet werden. Zu erwähnen ist daneben auch das Werk des Rationalisten Carl Friedrich Bahrdt, Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik, Gotha 1769/1770, in dem auch bereits der Begriff der ‚Biblischen Dogmatik' anklingt, den später auch de Wette gebrauchen sollte.

[73] J.P. GABLER, Opuscula academica II, Ulm 1831, 179–198; dt. Übers. bei MERK, Theologie (s. Anm. 63), 273–284; ebenfalls abgedruckt bei Strecker (Hg.), Problem (s. Anm. 1), 32–44.

[74] Zu diesem Werk und seiner Stellung im Denken Gablers s. MERK, Theologie (s. Anm. 63), 29–140; R. SMEND, Johann Philipp Gablers Begründung der biblischen Theologie, EvTh 22 (1962), 345–357.

sagt haben."[75] Sie ist „sich immer gleich"[76], d.h. sie nimmt an den Wandlungen der jeweils zeitgemäßen dogmatischen Theologie nicht teil (ungeachtet dessen, dass sie von jedem anders dargestellt wird).

Freilich verbindet sich mit diesem historischen Ansatz bei Gabler eine weitere Unterscheidung: Über der Frage, „welche Meinungen sich auf die bleibende Form der christlichen Lehre beziehen und so uns selbst angehen; und welche nur für die Menschen eines bestimmten Zeitalters oder einer bestimmten Lehrform gesagt sind" gewinnt die historische Untersuchung Relevanz für die Frage nach der theologischen Verbindlichkeit der neutestamentlichen Aussagen.[77] Die Summe der klaren, auf die christliche Reli-| gion aller Zeiten zu beziehenden Aussagen, die als Fundament einer dogmatischen Theologie gelten können, bezeichnet Gabler als „*Biblische Theologie im engeren Sinn des Wortgebrauchs*"[78]. Erforderlich ist also eine „doppelte Biblische Theologie"[79]. Die historisch gefasste biblische Theologie – in bewusster Unterscheidung von der dogmatischen – ist somit in ihren Anfängen verknüpft mit dem Interesse an einer ‚reineren' biblischen Theologie „im engeren Sinn"[80], die Grundlage einer vernünftigen christlichen Lehre sein kann.

Damit ist im bekanntesten Grundlagentext „biblischer Theologie" deren Doppelgesichtigkeit evident:[81] So sehr diese historisch vorgeht und Eigenständigkeit gegenüber der dogmatischen Theologie beansprucht, so sehr erfolgt sie zugleich im Interesse der Unterscheidung zwischen dem eigentlich Gültigen und dem nur Zeitbedingten, d.h. im Horizont einer gegenwartsbezogenen Interpretation der biblischen Botschaft.

2.2 Die Vielfalt der „Lehrbegriffe" und die Frage nach ihrer Einheit

Mit dem bei Gabler begründeten, wenngleich nicht völlig konsequent durchgeführten historischen Ansatz war *in nuce* die Differenzierung alttes-

---

[75] GABLER, Opuscula (s. Anm. 73), 183, dt. nach MERK, Theologie (s. Anm. 63), 275.

[76] GABLER, Opuscula (s. Anm. 73), 184, dt. nach MERK, Theologie (s. Anm. 63), 276.

[77] In diesen Ausführungen Gablers findet sich bereits der Gedanke, dass manche Meinungen der Apostel wahrhaft göttlich und andere rein menschlich und aus ihrem eigenen Geist hinterlassen sind (GABLER, Opuscula [s. Anm. 73], 191f, vgl. MERK, Theologie [s. Anm. 63], 280).

[78] GABLER, Opuscula (s. Anm. 73), 192, dt. nach MERK, Theologie (s. Anm. 63), 281.

[79] So MERK, Theologie (s. Anm. 63), 43.

[80] Ein Beispiel dieser Tendenz liefert die für Gabler selbst inakzeptable Schrift von C.F. Ammon, Entwurf einer reinen biblischen Theologie, Erlangen 1792. Zu diesem Werk und der Auseinandersetzung zwischen Gabler und Ammon s. MERK, Theologie (s. Anm. 63), 82–90. Auch bei G.L. BAUER, Biblische Theologie des Neuen Testaments I, Leipzig 1800, wird der Begriff der „reinen biblischen Theologie" verwendet.

[81] MERK, Theologie (s. Anm. 63), 43, formuliert, es „bedarf … einer doppelten Biblischen Theologie".

tamentlicher und neutestamentlicher „Theologien“ sowie unterschiedlicher „Lehrbegriffe“ im Neuen Testament vorbereitet, und es dauerte nicht lange, bis dann aus der Feder von Gablers Altdorfer Kollegen Georg Lorenz Bauer zuerst eine „Theologie des Alten Testaments oder Abriß der religiösen Begriffe der alten Hebräer“[82] – die erste rein alttestamentliche Theologie überhaupt – und dann 1800–1802 die vierbändige „Biblische Theologie des Neuen Testaments“ erschien,[83] in der Bauer den „Lehrbegriff“ Jesu (von fremden Zusätzen gereinigt) nach den drei ersten Evangelisten, die „christliche Religionstheorie“ nach dem Evangelium und den | Briefen des Johannes, dann den christlichen „Religionsbegriff“ nach der Apokalypse, nach Petrus, nach dem zweiten Petrus- und dem Judasbrief und schließlich den „Lehrbegriff Pauli“ darstellt.[84] In weiteren, Bauer folgenden Darstellungen wurden die einzelnen neutestamentlichen Autoren separat behandelt,[85] und Wilhelm Martin Leberecht de Wette unterschied dann in seiner „Biblischen Dogmatik“ ebenfalls zwischen unterschiedlichen „Lehrbegriffen“ im Neuen Testament, wobei er die Schriften in judenchristliche, alexandrinische oder hellenistische und paulinische einteilt.[86]

Ferdinand Christian Baur schließlich verbindet in seinen posthum veröffentlichten „Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie“[87] die programmatischen Gesichtspunkte Gablers und Bauers und führt sie „auf den damaligen Höhepunkt kritischer Forschung“[88]. Doch zeigt sich dabei er-

---

[82] G.L. BAUER, Theologie des Alten Testaments oder Abriß der religiösen Begriffe der alten Hebräer. Von den ältesten Zeiten bis auf den Anfang der christlichen Epoche. Zum Gebrauch akademischer Vorlesungen, Leipzig 1796, s. dazu MERK, Theologie (s. Anm. 63), 157–163.

[83] G.L. BAUER, Biblische Theologie des Neuen Testaments I–IV, Leipzig 1800–1802; s. dazu MERK, Theologie (s. Anm. 63), 178–189.

[84] Vgl. dazu detaillierter MERK, Theologie (s. Anm. 63), 184f.

[85] Vgl. (nach MERK, Theologie [s. Anm. 63], 209) G.W. MEYER, Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs. Ein Beitrag zur Kritik des christlichen Religionssystems, Altona 1801; J.G.F. LEUN, Reine Auffassung des Urchristentums in den Paulinischen Briefen. Ein Seitenstück zur biblischen Theologie des Neuen Testaments, Leipzig 1803; DERS., Grundriß der neutestamentlichen Christologie: oder das Urchristentum nach den Aussprüchen seiner ersten Lehrer im neuen Testament, Leipzig 1804; K.H.L. PÖLITZ, Das Urchristenthum nach dem Geiste der sämtlichen neutestamentlichen Schriften entwickelt, ein Versuch in die Spezialhermeneutik des Neuen Testaments, 1. Theil: Die Evangelien des Matthäus, Marcus, Lucas und die Apostelgeschichte, Danzig 1804; H.H. CLUDIUS, Uransichten des Christenthums nebst Untersuchungen über einige Bücher des neuen Testaments, Altona 1808.

[86] W.M.L. DE WETTE, Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments. Oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und Urchristenthums. Zum Gebrauch akademischer Vorlesungen, Berlin 1813; vgl. dazu MERK, Theologie (s. Anm. 63), 210–214.

[87] BAUR, Vorlesungen (s. Anm. 63).

[88] So MERK, Art. Biblische Theologie II (s. Anm. 5), 460.

neut das „methodisch bedingte Ineinander von Rekonstruktion … und Interpretation“[89]. Baur hatte zwar in einer frühen Veröffentlichung[90] „die rein historisch-kritische Behandlung der Biblischen Theologie gefordert“[91], und auch in der Einleitung seiner Vorlesungen kritisiert er die „Subjectivität des Rationalismus“, weil man von ihm keinen „reingeschichtlichen | Standpunkt“ erwarten könne.[92] Seine eigene Rekonstruktion der urchristlichen Theologiegeschichte ist insofern primär ein theologie*geschichtlicher* Entwurf, weil er konsequent mit einem innergeschichtlichen Zusammenhang der Ereignisse und Entwicklungen rechnet. Andererseits basiert diese Rekonstruktion nicht unwesentlich auf einer hegelianisch verstandenen Dialektik zwischen Judenchristentum und Paulinismus, deren Synthese in der Vermittlung aller Gegensätze im johanneischen Lehrbegriff gesehen wird.[93] Trotz des Anspruchs einer ‚reingeschichtlichen‘ Konzeption beherrscht das zur Interpretation herangetragene Modell den Stoff in relativ hohem Maße. Die in den ‚Vorlesungen‘ praktizierte Unterscheidung von „Lehrbegriffen“[94], also die historische Darstellung der Verschiedenheit und Vielfalt der im Neuen Testament versammelten ‚Theologien‘ geht auch bei Baur einher mit der Frage nach einer Einheit, die er in seiner ‚rein‘ geschichtlichen Sichtweise nicht mehr als gegeben voraussetzen kann, aber dann – gut hegelianisch – im Fortschritt der Entwicklung erkennt.

Mit dem Zerbrechen der Baur’schen Geschichtskonstruktion und der fortschreitenden Einsicht in die noch größere Komplexität der geschichtlichen Prozesse musste allerdings auch die hier noch festgehaltene Einheit im Prozess verloren gehen.[95]

---

[89] Vgl. MERK, Art. Biblische Theologie II (s. Anm. 5), 460.

[90] F.C. BAUR, Rez. von G.P.C. Kaiser, Die biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretation und nach einer freymüthigen Stellung in die kritisch-vergleichende Universalgeschichte der Religion und die universale Religion Theil 1, Erlangen 1913, in: Bengels Archiv für Theologie und ihre neueste Literatur 2 (1818), 656–717, 683.708f. u.ö..

[91] So MERK, Gesamtbiblische Theologie (s. Anm. 39), 226f.

[92] BAUR, Vorlesungen (s. Anm. 63), 10f.

[93] S. dazu BAUR, Vorlesungen (s. Anm. 63), 406f.; zu Baurs Sicht des johanneischen Lehrbegriffs s. FREY, Eschatologie I (s. Anm. 26), 32–35.

[94] Baur unterscheidet die „Lehrbegriffe“ Jesu, der Apostel (Paulus und Apk), der Autoren einer ersten nachapostolischen Periode (Hebr, Eph, Kol, Jak, 1Petr, 2Petr, Synoptiker, Apg) sowie der Schriften einer noch späteren dritten Periode (Pastoralbriefe, Johanneische Schriften).

[95] Vgl. dazu die luzide Kritik William Wredes (Aufgabe [s. Anm. 13]).

3. Rekonstruktion und Interpretation bei zwei „Klassikern" der Diskussion

Die jeweilige Dominanz des Interesses an historischer Rekonstruktion einerseits und theologischer Interpretation andererseits lässt sich an zwei ‚Klassikern' der Diskussion um die neutestamentliche Theologie profiliert erkennen:

3.1 Der Primat der historischen Rekonstruktion bei William Wrede

William Wrede hatte 1897 in seiner Programmschrift „Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie"[96] darauf hingewiesen, dass das auf Gabler zurückgehende Programm der Biblischen Theologie als einer historischen Disziplin noch keineswegs hinreichend | verwirklicht sei. Die nach wie vor bestehende Abzweckung auf die Dogmatik oder das Insistieren auf einem besonderen theologischen Charakter der neutestamentlichen Schriften stünden einer wirklich historischen Darstellung entgegen. Die ‚sogenannte' neutestamentliche oder biblische Theologie sei daher „im strengen Sinne noch keine historische Disziplin"[97]; wirklich historisch könne sie erst werden, wenn man nach der Inspirationslehre auch die Orientierung am Kanon sowie die seit Baur weithin praktizierte Lehrbegriff-Methode einschließlich der Vergleichung der Lehrbegriffe im Interesse der Herausarbeitung ihrer wesentlichen Einheit preisgebe.

Die gesonderte Herausarbeitung der Lehrmeinungen der einzelnen religiösen Persönlichkeiten und Autoren ist nach Wrede unbrauchbar, weil auf diese Weise die geschichtliche Entwicklung nicht adäquat zur Darstellung gebracht werden könne.[98] Dies konnte bei Baur nur gelingen, weil „in der Geschichte, die Baur zeichnete, der *eine* bekannte Gegensatz das schlechthin Entscheidende war" und alle Schriften nur nach diesem Gegensatz zwischen Judenchristentum und Paulinismus eingeordnet wurden.[99] So fiel für Baur die wirkliche geschichtliche Entwicklung … zusammen mit der von ihm konstruierten Abfolge", aber wenn dies, wie Wrede sieht, „eine unhaltbare Konstruktion" war[100] und die geschichtliche Entwicklung sehr viel komplexer und differenzierter verlief, dann lässt sich diese mit der Lehrbegriff-Methode eben nicht hinreichend kohärent darstellen.

Diese Aussagen lassen sich verstehen im Gegenüber zu den Theologien von Bernhard Weiss oder Willibald Beyschlag,[101] bei denen viele methodi-

---

[96] WREDE, Aufgabe (s. Anm. 13) (Seitenangeben in Klammern beziehen sich im Folgenden immer auf den Nachdruck bei Strecker).

[97] WREDE, Aufgabe (s. Anm. 13), 80 (154).

[98] WREDE, Aufgabe (s. Anm. 13), 45f. (119f.).

[99] WREDE, Aufgabe (s. Anm. 13), 45 (119).

[100] WREDE, Aufgabe (s. Anm. 13), 45 (119).

[101] B. WEISS, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, Berlin 1868; W. BEYSCHLAG, Neutestamentliche Theologie oder Geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristentums nach den neutestamentlichen Quellen I–II, Halle 1891/1892.

sche Fragen recht unklar gehandhabt worden waren,[102] aber auch zur Summe der Bemühungen des 19. Jh.s im zweibändigen Lehrbuch von Heinrich Julius Holtzmann[103], der in seiner umfangreichen Darstellung die verschiedenen Lehrbegriffe allzusehr nebeneinander gestellt hatte, ohne eine wirkliche geschichtliche Verbindung zu erreichen.[104] Seinem Ziel, | „den religiösen und sittlichen Gehalt der kanonischen Schriften des Neuen Testaments wissenschaftlich darzustellen oder die daraus erkennbare religiös-sittliche Gedankenwelt wissenschaftlich zu rekonstruieren", hält Werde entgegen, es gehe viel eher darum, „die Geschichte der urchristlichen Religion und Theologie"[105] zur Darstellung zu bringen. Die religionsgeschichtliche Rekonstruktion erhält somit den Primat vor der Darstellung der Sachaussagen und der Nachzeichnung der Gedankenwelt der einzelnen neutestamentlichen Autoren und Schriften.

Nach Wredes Urteil waren die historischen Darstellungen der liberalen wie der konservativen Theologen seiner Zeit allzu sehr von deren eigenen theologischen Fragen sowie vom applikativen und normativen Interesse an der neutestamentlichen Lehrbildung bestimmt, wodurch Wrede ein wirklich geschichtliches Verständnis behindert sah. Demgegenüber forderte Wrede von jedem, der sich mit neutestamentlicher Theologie wissenschaftlich befassen will, „ein reines, uninteressiertes Erkenntnisinteresse, das jedes sich wirklich aufdrängende Ergebnis annimmt"[106] und die eigene Anschauung vom Objekt der Forschung gänzlich fernhält – „denn er will ja nur erkennen, was wirklich gewesen ist"[107]. Eine solche ‚uninteressierte' wissenschaftliche Objektivität macht aber nach Wredes Urteil das Programm einer ‚neutestamentlichen Theologie' letztlich undurchführbar und fordert eine rein historische Darstellung der „Geschichte der urchristlichen Religion und Theologie"[108].

Aus heutiger Sicht muss das Ideal eines reinen, uninteressierten Erkenntnisinteresses hermeneutisch naiv erscheinen. Kein Interpret, der sich mit wirkmächtigen geschichtli-

[102] Zu Weiß formuliert WREDE, Aufgabe (s. Anm. 13), 31 (104f.): „Das Weiß'sche Lehrbuch verwischt das Charakteristische und Eigenartige fast allenthalben, so daß niemand die entscheidenden Punkte erkennen kann, es reiht einzelne Kapitel ganz äußerlich und beziehungslos aneinander…"; zu Beyschlag a.a.O., 31 (105): „Der Verfasser trägt viel zuviel von seinem Eigenen in das Neue Testament hinein, er modernisiert und glättet sehr stark und geht über die wichtigsten geschichtlichen Probleme zu oft mit gefälliger Leichtigkeit hinweg."

[103] H.J. HOLTZMANN, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie I–II, Freiburg 1897 (2. Aufl. 1911).

[104] So auch die Kritik bei MERK, Art. Biblische Theologie II (s. Anm. 5), 462.

[105] WREDE, Aufgabe (s. Anm. 13), 34 (108).

[106] WREDE, Aufgabe (s. Anm. 13), 10 (84).

[107] WREDE, Aufgabe (s. Anm. 13), 10 (84).

[108] WREDE, Aufgabe (s. Anm. 13), 80 (153f.).

chen Überlieferungen beschäftigt, kann dies ohne ein irgendwie geartetes applikatives Interesse tun. Auch das historisch-kritische Methodeninstrumentarium lässt seine Benutzer nur graduell in Distanz zu ihrem eigenen geschichtlichen Ort und Fragehorizont treten. Von diesem völlig abzusehen, ist nicht nur unmöglich, sondern auch wenig sinnvoll angesichts der Einsichten der neueren Historik, die sich viel stärker als frühere Generationen bewusst gemacht hat, dass jede Rekonstruktion ein konstruktives, ja fiktionales Element enthält, indem sie eine Auswahl des Stoffes und der ordnenden Gesichtspunkte durch den Historiographen voraussetzt. Daher besteht Grund zur Annahme, dass dort, wo ein solches Erkenntnisinteresse im Zeichen wissenschaftlicher ‚Objektivität' explizit bestritten wird, dieses unterschwellig und unerkannt umso mehr wirksam ist. Gewiss ist das methodische Bemühen um eine möglichste Zurückstellung eigener Interessen im Rahmen der historischen Arbeit berechtigt und notwendig, um nicht bewusst oder unbewusst nur die eigenen ideologischen Positionen zu ‚bedienen'. Eine solche selbstkritische | Haltung dürfte aber am ehesten dort gelingen, wo man die eigenen Interessen und ‚Vorverständnisse' nicht negiert, sondern möglichst klar offenlegt und transparent macht.[109]

Wrede konnte die Ausführung seines Programms nicht mehr in Angriff nehmen, und z.B. das Lehrbuch von Heinrich Weinel[110], das ganz im Sinne Wredes „an die Stelle der biblischen Theologie des Neuen Testaments … eine Geschichte der Religion des ältesten Christentums"[111] setzen will, hat sein Programm an entscheidenden Stellen relativiert[112] und dadurch eher Zweifel an seiner Durchführbarkeit erweckt. Die Forderungen Wredes dürften daher eher in der thematisch auf die Christologie eingegrenzten Darstellung Wilhelm Boussets[113] erfüllt sein, in der die Arbeit der Religionsgeschichtlichen Schule zu ihrer eindrücklichsten Synthese gekommen ist.

3.2 Der Primat der theologischen Sachinterpretation bei Rudolf Bultmann

Obwohl die epochale Theologie des Neuen Testaments von Rudolf Bultmann sachlich in vielen Details eng an die Arbeiten der Religionsgeschichtlichen Schule anschließt,[114] tritt sie in der Grundfrage von Rekonstruktion und Interpretation in den denkbar größten Gegensatz zu Werdes Programm: Bultmann will dezidiert die historische Arbeit dem

---

[109] H. Räisänen, der sich sehr eng an Wredes Programm anschließt, kritisiert auch dessen Ideal der ‚Objektivität' und redet stattdessen eher von „fair play" (RÄISÄNEN, Neutestamentliche Theologie? [s. Anm. 8], 82).

[110] H. WEINEL, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums, Tübingen 1911 (4. Aufl. 1928).

[111] WEINEL, Theologie (s. Anm. 110), 3

[112] S. dazu MERK, Art. Biblische Theologie II (s. Anm. 5), 463.

[113] BOUSSET, Kyrios Christos (s. Anm. 26).

[114] S. dazu den Hinweis bei MERK, Art. Biblische Theologie II (s. Anm. 5), 463, dass im Nachlass Wilhelm Boussets ein Vorlesungsmanuskript „Neutestamentliche Theologie" vorliege, „die in Anlehnung an *Kyrios Christos* ausgestaltet ist und wesentlich jenen Aufriß bietet, der Rudolf Bultmanns entsprechendem Werk zugrunde liegt".

Interesse der *Interpretation* dienstbar machen, „unter der Voraussetzung, daß [die Schriften des Neuen Testaments] der Gegenwart etwas zu sagen haben“[115]. Im Interesse dieser Anrede praktiziert Bultmann die Darstellung der „theologischen Gedanken der neutest.[amentlichen] Schriften“[116] – die nach seiner Überzeugung die Aufgabe einer neutestamentlichen Theologie ist – in existentialer Interpretation „als Explikation des glaubenden Selbstverständnisses“[117]. Denn natürlich sind die theologischen Aussagen des Neuen Testaments menschliche Gedanken und als solche situationsbedingt und unvollständig und mehr oder weniger sachgemäß. Sie können daher nicht | selbst Gegenstand des Glaubens sein.[118] Die Theologie des Neuen Testaments kann nach Bultmanns Überzeugung daher auch nicht den Gegenstand des Glaubens darstellen, sondern nur „den Glauben selbst in seiner Selbstauslegung“[119]. Sie redet – mit einer anderen programmatischen These Bultmanns – von Gott, indem sie vom Menschen und seiner Bezogenheit auf Gott,[120] seinem gläubigen Selbstverständnis redet. Die Theologie des Neuen Testaments teilt also nicht einfach die neutestamentlichen ‚Lehren‘ mit, sondern sie expliziert in der Interpretation der theologischen Aussagen des Neuen Testaments das im Glauben angelegte und ermöglichte Selbstverständnis. So und nur so können die Ausführungen einer Theologie des Neuen Testaments auch dem heutigen Leser und Hörer eine Möglichkeit des neuen Selbstverständnisses eröffnen, d.h. nicht nur ‚objektivierend‘ in der Vergangenheit bleiben, sondern zur gegenwärtigen Anrede werden.[121] Im Gegensatz zu Wrede oder auch Baur will Bultmann also gerade nicht „das Urchristentum als Phänomen historischer Vergangenheit … erhellen“[122], vielmehr zielt die Erhebung der Geschichte des Urchristentums, soweit Bultmann auf diese eingeht, ausschließlich darauf, „das glaubende Selbstverständnis in seinem Bezuge auf das Kerygma deutlich zu machen“[123].

Die Dominanz des interpretatorischen Interesses und das Zurücktreten der historischen Rekonstruktion, zeigen sich schon im Aufbau des Werks: Obwohl Bultmann sich grundsätzlich für eine historische und gegen eine

---

[115] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 600.
[116] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 585.
[117] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 585.
[118] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 586.
[119] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 587.
[120] Vgl. R. BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: DERS., Glauben und Verstehen I, Tübingen [9]1993, 26–37.
[121] Vgl. BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 586.
[122] MERK, Art. Biblische Theologie II (s. Anm. 5), 465.
[123] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 598f.; vgl. MERK, Art. Biblische Theologie II (s. Anm. 5), 465.

systematische Darstellung entscheidet,[124] durchbricht die Darstellung die historische und chronologische Abfolge ganz entscheidend. In der Dreiteilung „Voraussetzungen und Motive der neutestamentlichen Theologie" – „Die Theologie des Paulus und Johannes" – „Die Entwicklung zur Alten Kirche" stehen im Zentrum ganz dominant die beiden Zeugen ‚eigentlicher' Theologie, Paulus und das Johannesevangelium mit den Johannesbriefen. Diese beiden ‚Theologien' interpretiert Bultmann nach einem je eigenen anthropologisch-soteriologischen Schema, wobei eine grundlegende Alternative vorgeführt wird zwischen der Grundsituation des Menschen vor der Offenbarung der πίστις und unter der πίστις (Paulus) bzw. zwischen der Wirkung der Offenbarung als κρίσις der Welt einerseits und der Bewegung des Glaubens, dem sich die Offenbarung erschließt, andererseits | (Johannes).[125] Es geht bei diesen beiden Theologien nach der Interpretation Bultmanns also je um die Alternative zweier Selbst- und Weltverständnisse, des Unglaubens und des Glaubens, und in dieser Darstellung, in der sich die dem Menschen aufgegebene Entscheidung spiegelt, versucht Bultmann der Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments, wie er sie sieht, gerecht zu werden.

Die geschichtliche Situation der Zeugen interessiert dabei nur am Rande, ihr Verhältnis ist nicht das einer gestuften Abfolge oder Entwicklung,[126] sondern – wie Bultmann meint – einer Gemeinsamkeit hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Stellung[127] und einer tiefen sachlichen Verwandtschaft[128]. Deshalb kann Bultmann diese beiden Zeugen in ihrer Konsonanz ins Zentrum der neutestamentlichen Theologie stellen.

Eine historische Darstellung ist dies allerdings nur in sehr eingeschränktem Maß. Denn natürlich stehen Paulus und Johannes geschichtlich nicht auf einer Ebene, und auch die Vor- und Nachgeschichte dieser beiden Theologien kommt bei Bultmann nicht in historischer Analyse zur Darstellung. Unter den „Voraussetzungen" behandelt er nicht nur die Verkündigung Jesu, sondern auch das Kerygma der Urgemeinde und der hellenistischen Gemeinden vor und neben Paulus, wobei er für einzelne Themen bis zum Hebräer- und zum Barnabasbrief ausgreift,[129] und in der Darstellung der „Entwicklung zur Alten Kirche" wird keineswegs eine Nachgeschichte der johanneischen Theologie geboten, vielmehr werden die Themen Kirchen-

[124] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 586.

[125] Vgl. BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 422.

[126] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 358.

[127] Nach Bultmanns – heute längst nicht mehr haltbarer – Überzeugung beziehen sich beide Theologien auf den gnostischen Erlösermythos, der die ‚Folie' für das christliche Kerygma bildet. Zur Bedeutung der Gnosis-These für die Interpretation Bultmanns s. FREY, Eschatologie I (s. Anm. 26), 129ff.

[128] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 361.

[129] Vgl. BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 112f., zur Stellung zum Alten Testament.

ordnung, Lehre und Lebensführung in breiter, sachlich strukturierter Darstellung vorgeführt. Der Anspruch Bultmanns, eine historische, keine systematische Darstellung zu bieten, ist daher nur sehr bedingt eingelöst, und eine „Theologie" wird letztlich nur den beiden Hauptzeugen Paulus und Johannes zugestanden. Diese stehen gewissermaßen neben dem Fluss der geschichtlichen Entwicklung, oder sie ragen wie Berge aus ihr heraus, so dass sich die Theologie des Neuen Testaments als Interpretation des glaubenden Selbstverständnisses auf sie konzentrieren kann, während alle anderen Aussagen und Traditionen und Themen nur „Voraussetzungen" oder Bestandteile der (von Bultmann weniger zustimmend interpretierten) „Entwicklung" zur Alten Kirche hin sind.

Das interpretatorische Interesse hat in Bultmanns Darstellung die völlige Dominanz über die historische Rekonstruktion erlangt. Dies dürfte auch | der Grund dafür sein, dass es Rudolf Bultmann gelungen ist, einen Entwurf von beispielloser und seither nie mehr erreichter Geschlossenheit vorzulegen.

4. Das Problem von Aufbau und Darstellung in den neutestamentlichen Theologien seit Bultmann

Kaum zufällig ist der Strom neutestamentlicher Theologien nach Bultmanns epochalem Werk zumindest im deutschsprachigen Bereich für eine gewisse Zeit abgeebbt. Erst gut 15 Jahre später folgte der sachlich eng an Bultmann anschließende Grundriss von Hans Conzelmann, dann die deutlich anders konzipierten Darstellungen von Werner Georg Kümmel und Joachim Jeremias sowie die eher einer traditionellen Loci-Methode verpflichtete Darstellung des katholischen Neutestamentlers Karl Hermann Schelkle.[130]

4.1 Theologiegeschichtliche oder thematische Darstellung?

Schelkles Werk war im deutschsprachigen Raum der einzige größere Versuch eines thematischen Arrangements seit Bultmanns Theologie. Das Werk ist im Rahmen der Bewegung der römisch-katholischen Exegese nach dem Zweiten Vaticanum hoch zu würdigen, und das Arrangement ist zunächst zu verstehen aus dem Bestreben, die bibelwissenschaftlichen Perspektiven in möglichst differenzierter Weise in das Gespräch der (katholischen) Dogmatik einzuführen. Dennoch haben die insgesamt fünf Bände zu Schöpfungslehre, Christologie, Ethik, Ekklesiologie und Eschatologie

---

[130] S. dazu o. Anm. 2. Die Darstellung von R. SCHNACKENBURG, Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung, BiH 1, München 1963, ist keine ausgeführte Darstellung, sondern lediglich ein Forschungsbericht.

weithin den Charakter einer Materialsammlung[131] und bleiben trotz des Versuchs einer zu den Einzelthemen historisch differenzierten Darstellung hinsichtlich der geschichtlichen Linienführung unbefriedigend. Die Verkündigung Jesu oder die Theologie des Paulus und des Johannes werden nirgendwo „als Ganzes vor Augen gestellt“[132]. Dieses Werk dürfte – in Verbindung mit dem dezidierten Urteil Bultmanns[133] – die neutestamentlichen Exegeten zunächst eher von weiteren Versuchen einer systematischen Darstellung der neutestamentlichen Theologie abgehalten haben. |

Jedenfalls wählen praktisch alle anderen Autoren nach Bultmann – selbst jene, die sich theologisch in enger Verbindung mit seinem Ansatz sehen – einen deutlicher historischen oder theologiegeschichtlichen Aufbau, wobei nun in wesentlich stärkerer Ausdifferenzierung bei Conzelmann „das synoptische Kerygma“ einschließlich der „Theologie der drei Synoptiker“ (vor der Paulusdarstellung) sowie die (nach Autoren nicht näher ausdifferenzierte) „Entwicklung nach Paulus“ an ihrem geschichtlichen Ort vor der Darstellung der johanneischen Theologie zu stehen kommt. Bei Lohse wird – gegen Bultmann und Conzelmann – nun auch die Verkündigung Jesu wieder einbezogen, und die Theologie der Synoptiker rückt an ihren historischen Ort zwischen Paulus und Johannes, während die „apostolische Lehre der Kirche“, d.h. der Stoff der Deuteropaulinen, Pastoralbriefe und katholischen Briefe, noch ohne breitere Differenzierung am Ende steht. Der letzte, sachlich stark an Bultmann orientierte Entwurf, das posthum herausgegebene Werk von Strecker, ist streng redaktionsgeschichtlich orientiert und setzt daher mit Paulus ein, fügt dann aber eine Rekonstruktion der urchristlichen Überlieferung der Verkündigung Jesu und der frühen Gemeinde im Vorfeld der Darstellung der Synoptiker ein, bevor die Darstellungen der johanneischen Schule und – nun nach Einzelschriften differenziert, der deuteropaulinischen Literatur und der katholischen Briefliteratur folgen. Wenn Strecker den Jakobusbrief – nach dem Judas- und dem zweiten Petrusbrief – ganz ans Ende setzt, so dürfte sich auch darin ein Abweichen von der historischen Darstellung im Zeichen der systematischen Entgegensetzung zwischen Paulus (am Anfang) und Jakobus (am Ende) dokumentieren.

Deutlich andere Akzentsetzungen bietet das ebenfalls posthum herausgegebene Werk von Goppelt, das – abgesehen von dem Programmentwurf

---

[131] So die Kritik bei HAHN, Theologie II (s. Anm. 2), 17.

[132] So STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 9), 15.

[133] BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 585. Für ihn ist eine systematische Darstellung deshalb unangebracht, weil sie den Anschein einer ‚christlichen Normaldogmatik‘ erwecken könnte, die es nach seinem Urteil nicht geben kann. Dies greift zurück auf Gablers Bestimmung der Biblischen Theologie, die im Unterschied zur je ihrer Zeit angepassten Dogmatik ‚sich selbst gleich‘ bleibe (s.o.).

von Jeremias, der nur eine Darstellung der Verkündigung Jesu vorgelegt hat – zunächst am deutlichsten andere Wege als Bultmann eingeschlagen hat. Hier nimmt die Darstellung von „Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung“ fast den ganzen ersten Teilband ein, im zweiten folgen dann die Urgemeinde mit den Anfängen der Christologie, Paulus, die nachpaulinischen Schriften (1Petrus, Apokalypse, Jakobus und Matthäus) sowie die Theologie des Hebräerbriefs, des lukanischen Werks und – auf der Basis eines knappen nachgelassenen Fragments – die johanneische Theologie. Auch der biblisch-theologische Entwurf von Stuhlmacher, der sich positiv auf Goppelt bezieht,[134] bietet einen ähnlichen Aufbau, wobei die traditionsgeschichtliche Kontinuität zur alttestamentlich-frühjüdischen Überlieferung und die traditionsgeschichtliche Kohärenz innerhalb des Neuen Testaments sehr viel stärker betont werden. Auch hier werden in geschichtlicher Abfolge die Verkündigung Jesu, der Urgemeinde, des Pau|lus, der Paulusschule und der katholischen Briefe, der synoptischen Evangelien sowie des „Johannes und seiner Schule“ (einschließlich der Apokalypse) aneinander gereiht.

Bei aller Gemeinsamkeit werden in diesen Entwürfen viele Details der geschichtlichen Einordnung unterschiedlich gelöst. Die Darstellung Jesu und der Urgemeinde kann vor dem Paulusteil oder wie bei Strecker aus redaktionsgeschichtlichen Gründen danach, im Vorfeld der Synoptikerdarstellung erfolgen, und insbesondere in der Einordnung der Deuteropaulinen und der katholischen Briefe wird im Interesse der Darstellung von Überlieferungszusammenhängen öfter die historisch-chronologische Darstellung durchbrochen. Im Extremfall tendiert die Darstellungsweise wieder zur ‚alten‘ Lehrbegriff-Methode, wobei nun so viele ‚Theologien‘ wie Autoren nebeneinander stehen, ohne dass die Darstellung ihrer historischen und sachlichen Zusammenhänge immer hinreichend gelungen wäre.[135]

4.2 Einheit und Vielfalt

Damit rückt das alte Problem der Frage nach der Einheit ‚der‘ neutestamentlichen Theologie inmitten der Vielfalt der ‚Theologien‘ erneut ins Blickfeld. Diesbezüglich ist allerdings bei der Mehrzahl der Autoren seit Bultmann eine große Zurückhaltung zu erkennen, wohl nicht nur deshalb,

---

[134] STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 9), 27–29.

[135] Dies ist besonders auffällig in dem Lehrbuch von A. WEISER, Theologie II (s. Anm. 2), das – als zweiter Teil einer geplanten Lehrbuchdarstellung, deren ersten Teil der verstorbene Helmut Merklein nicht mehr fertigstellen konnte – „die Theologie der Evangelien“ behandelt und dabei nacheinander die Theologie der Logienquelle, dann Markus, Matthäus, Lukas (einschließlich der Apostelgeschichte), Johannes und die Apokalypse behandelt, aber die Bezüge auf Paulus und die Briefliteratur nicht zur Darstellung bringen kann.

weil diese Frage forschungsgeschichtlich eher mit konservativen Entwürfen,[136] dem Verdacht der unangemessenen Harmonisierung oder explizit dogmatischen Interessen verbunden ist, sondern auch angesichts der enormen Schwierigkeiten, denen sich jeder Versuch, diese Einheit in der Vielfalt zu bestimmen oder gar zu demonstrieren, gegenübergestellt sieht. So wird etwa bei Strecker die Frage nach der Einheit ebenso wie die Zielvorstellung einer historischen Linie explizit abgelehnt und das Augenmerk auf die jeweiligen Spezifika der verschiedenen Entwürfe, Autoren und Redaktoren gelegt,[137] auch Gnilka und Berger verzichten ausdrücklich auf die Bestimmung einer Einheit und verweisen lediglich auf das historische Phänomen gemeinsamen Traditionsguts[138] bzw. der „gegenseitigen Abhän-|gigkeiten und Einflußnahmen“, d.h. der „Vernetzung“ der neutestamentlichen Theologien,[139] ohne dabei zu einem theologischen Urteil zu gelangen.

Anders muss verfahren, wer die Aufgabe der neutestamentlichen Theologie dezidiert nicht nur historisch-deskriptiv, sondern im Horizont der Frage nach der Wahrheit des Evangeliums und der gegenwärtigen Verantwortung der neutestamentlichen Botschaft versteht. Angesichts der leicht zu demonstrierenden Diskrepanzen und Widersprüche zwischen einzelnen Aussagen führt dies entweder zu einem kanonkritischen oder zu einem integrativen Ansatz. Dabei neigt die protestantische Exegese – nicht zuletzt unter Verweis auf Martin Luther – traditionell stärker einer kanonkritischen Tendenz zu, während römisch-katholische Autoren eher das Bemühen um ein integratives Verständnis erkennen ließen. Katalysator der neueren Diskussion war insbesondere Ernst Käsemann, der angesichts der historischen Destruktion des Kanons als Formalprinzip den eigentlichen ‚Kanon im Kanon‘ allein in der paulinischen Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre sehen wollte und von hier aus die „Prüfung der Geister“[140]

---

[136] Vgl. den Bericht bei HAHN, Theologie II (s. Anm. 2), 12ff., der auf Bernhard Weiß, Adolf Schlatter, Paul Feine, Martin Albertz und Karl Hermann Schelkle verweist.

[137] STRECKER, Theologie (s. Anm. 2), 3

[138] So BERGER, Theologiegeschichte (s. Anm. 7), 5, der Divergenzen und Konvergenzen im Modell eines Baumes verständlich machen will. Von einem alten gemeinsamen Grundbestand ausgehend sei dessen Entfaltung und Inkulturation in unterschiedliche, auch z.T. widersprüchliche Richtungen festzustellen, während umgekehrt durch Sammlung und Vernetzung der Traditionen, durch reisende Christen, Gemeindebriefe und Schriftensammlung Konvergenzen und Vereinheitlichungen zustande kommen (5–7). Die Rekonstruktion der gemeinsamen Basis an Traditionen wird im Vergleich der einzelnen entwickelt. Dabei ist im Rahmen dieser Gemeinsamkeiten (16–100) eine Vielzahl von Topoi, die nach anderer historischer Einschätzung nicht zum ältesten Gut gerechnet werden können. Die Theologiegeschichte Bergers hinterlässt auch an diesem Punkt viele offene Fragen.

[139] GNILKA, Theologie (s. Anm. 2), 463.

[140] E. KÄSEMANN, Zusammenfassung, in: ders. (Hg.), Testament (s. Anm. 44), 399–410, 405.

innerhalb des Neuen Testaments, d.h. Ausgrenzung anderer theologischer Entwürfe, der heilsgeschichtlichen Theologie des Lukas, der vermeintlich ‚enthusiastischen' johanneischen Theologie wie auch der ‚frühkatholischen' Entwürfe der Pastoralbriefe oder des Judasbriefs und des zweiten Petrusbriefs betrieb. Die mit scharfer Sachkritik verbundene Frage nach dem ‚Kanon im Kanon' konnte in abgemilderter Weise formuliert werden als Frage nach der Mitte der neutestamentlichen Botschaft bzw. der ‚Mitte der Schrift'[141], wobei auch im Zeichen der Rede von der ‚Mitte der Schrift' die die kanonkritische Ausgrenzung des ‚Randständigen' betrieben werden | konnte.[142] Das Problem von Einheit und Vielfalt ist auch durch die Rede von einer ‚Mitte' und davon unterschiedenen ‚Rändern' noch nicht hinreichend gelöst.

In den deutschsprachigen „Theologien" im Ausgang des 20. Jh.s lassen sich drei Modelle der positiven Reflexion auf die Frage nach der Einheit erkennen:

a) Eduard Lohse reflektiert nur in einem sehr knappen Schlussabschnitt seiner Theologie auf die Einheit des Neuen Testaments: Gegen die von Bultmann und Käsemann vertretene Tradition hält er fest, dass die Frage nach der Einheit gestellt werden muss, „damit in der Vielfalt der Worte das eine Wort des Evangeliums hörbar wird". Diese Einheit wird im *Kerygma*, der urchristlichen Predigt, lokalisiert.[143] Dabei spricht Lohse wie Käsemann von einem „Kanon im Kanon": Die neutestamentlichen Texte sollen daran gemessen werden, wie sie die Botschaft vom gekreuzigten Christus entfalten. An dieser Angemessenheit entscheidet sich auch ihre theologische Verbindlichkeit. Dabei fungiert auch hier – freilich weniger ausgrenzend als bei Käsemann – das Wort vom Kreuz, und damit die paulinische Rechtfertigungsbotschaft als letztes Kriterium der Sachgemäßheit der neutestamentlichen Aussagen.

b) Einen Schritt weiter geht Werner Georg Kümmel, der in seiner an den drei „Hauptzeugen" Jesus, Paulus und Johannes orientierten Theologie ebenfalls am Ende nach der Mitte des Neuen Testaments fragt und deren *Konvergenz* zum einen in der eschatologischen Überzeugung vom Schonjetzt und Noch-nicht, vom Anbruch der Heilszeit in Jesus Christus und der

---

[141] E. LOHSE, Die Mitte der Schrift, in: DERS., Die Vielfalt des Neuen Testaments, Göttingen 1982, 221–230; zuvor bereits W.G. KÜMMEL, Das Problem der ‚Mitte des Neuen Testaments', in: DERS., Heilsgeschehen und Geschichte II. Gesammelte Aufsätze 1965–1977, MThSt 16, Marburg 1978, 62–74. Vgl. auch W. SCHRAGE, Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des Neuen Testaments in der neueren Diskussion, in: J. Friedrich u.a. (Hg.), Rechtfertigung (FS E. Käsemann), Tübingen 1976, 415–442.

[142] Am schroffsten geschieht dies im Horizont der Frühkatholizismus-These bei S. SCHULZ, Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus, Stuttgart 1976.

[143] LOHSE, Grundriß (s. Anm. 2), 161.

zugleich verheißenen Heilsvollendung sowie – vielleicht noch zentraler – in der Botschaft von der in Kreuz und Auferstehung Christi offenbarten rettenden Liebe Gottes findet.[144] Mit der Betonung der Konvergenz der Hauptzeugen nähert sich Kümmel wieder dem alten Verfahren des Vergleichens der Lehrbegriffe. Gegenüber den Ansätzen im Schatten Bultmanns entscheidender ist jedoch, dass nun wieder die Frage nach der sachlichen Konvergenz zwischen der Verkündigung Jesu von der heilvoll anbrechenden Gottesherrschaft und dem von Paulus übernommenen (1Kor 15,3–5) und theologisch explizierten Evangelium von Kreuz und Auferstehung ins Blickfeld tritt. Diesen Weg der traditionsgeschichtlichen Kontinuität hat insbesondere Peter Stuhlmacher in seiner Biblischen Theologie weiter beschritten und die Frage der Mitte der Schrift auf das „von Jesus gelebte, von Paulus exemplarisch verkündigte und von der johanneischen | Schule durchgeistigte eine Evangelium von der Versöhnung … Gottes mit den Menschen durch ... den Christus Jesus“ bezogen.[145] Dabei werden die sachlichen Unterschiede zwischen Paulus und z.B. dem Matthäusevangelium oder dem Jakobusbrief nicht ignoriert, aber doch einander funktional so zugeordnet, dass sie ihren Platz im Ganzen des neutestamentlichen Kanons zugewiesen bekommen.

c) Eine andere, gleichfalls integrative Argumentationsstruktur geht nicht von der paulinischen Botschaft, sondern vom Auftreten Jesu von Nazareth bzw. von der Person Jesus Christus aus, auf die sich alle neutestamentlichen Autoren beziehen. Alfons Weiser reflektiert in einem Schlusskapitel seiner Theologie der Evangelien auf den tragenden „Einheitsgrund“ der Evangelien in Leben und Wirken Jesu und der österlichen Grunderfahrung.[146] Damit greift er zurück auf die klassische Verortung der ‚Mitte der Schrift‘ in Jesus Christus, wobei er – methodisch behutsam – nicht den ‚Historischen Jesus‘, sondern die doppelte Wahrnehmung der Wirksamkeit des Irdischen und der im Bekenntnis ausgesprochenen Erfahrung des Erhöhten verbindet.

Dieses methodische Prinzip ist viel ausführlicherer und gründlicher in dem unvollendeten Werk von Wilhelm Thüsing reflektiert und auf die Frage nach den Kriterien für die nachösterlich-christlichen Entwürfe von Theologie hin bedacht:[147] „Maßstab der Legitimation von christlichen Theologien ist weder allein der irdische Jesus und seine ‚Sache‘ noch allein der Erhöhte, sondern der Jesus des neutestamentlichen Glaubens, der der Irdische (also letztlich der Gekreuzigte) und der Auferweckte in Identi-

---

[144] KÜMMEL, Theologie (s. Anm. 2), 294f. Vgl. DERS., Problem (s. Anm. 141), 73.
[145] STUHLMACHER, Theologie II (s. Anm. 9), 320.
[146] WEISER, Theologie II (s. Anm. 2), 218.
[147] THÜSING, Theologien I (s. Anm. 41), 21ff.

tät ist."[148] Auf dieser Basis geht es Thüsing explizit darum, „das Neue Testament als hintergründige Einheit in aller Vielfalt" aufzuzeigen,[149] wobei die das Verhältnis zwischen den Teilen und dem Ganzen auf der Basis von Strukturvergleichen erfolgen sollte.[150] Was diese Strukturvergleiche zwischen den unterschiedlichen Zeugen etwa hinsichtlich der soteriologischen Fragestellungen oder auch hinsichtlich anderer Themen sachlich ergeben, konnte Thüsing leider nicht mehr ausführen. Außerdem ist die von ihm zum Kriterium erhobene „Ursprungsstruktur des Christlichen"[151] relativ abstrakt, so berechtigt sein Anliegen ist, die in der Forschung seit Bultmann bestimmende Alternative zwischen einer Orientierung am ‚Histori-| schen Jesus' und einer Orientierung am nachösterlichen Kerygma methodisch zu überwinden.

Weithin stimmen die genannten Autoren darin überein, dass sich die Frage nach der Einheit des Neuen Testaments aus theologischen Gründen notwendig stellt, so sehr sich die Wege zur Erhebung und Darstellung dieser Einheit unterscheiden. Die Frage ist dann nicht zu umgehen, wenn man an der theologischen Aufgabe einer Summe der neutestamentlichen Wissenschaft und damit an der Bemühung um die Wahrheitsfrage festhält und zur Beantwortung dieser Frage nicht mehr oder weniger willkürlich einen ‚Kanon im Kanon', etwa in einem rekonstruierten Bild des ‚Historischen Jesus' oder auch in einer Auswahl paulinischer Texte postulieren will. Auch historisch lassen sich Gründe benennen, die es nahelegen, „in der Pluralität urchristlicher *Theologien* nach der ihnen zugrundeliegenden *gemeinsamen Theologie* … zu suchen"[152]. Dabei zeigt sich allerdings zugleich die Schwierigkeit, diese Einheit bei gleichzeitiger Wahrung der Differenziertheit im Rahmen einer historisch-traditionsgeschichtlichen Darstellung aufzuzeigen und dabei nicht nur eine einzige Linie wie etwa die eschatologische Spannung von Schon-jetzt und Noch-nicht[153] oder den zweifellos zentralen soteriologischen Strang der herablassenden Liebe Gottes[154] oder des Evangeliums von der Versöhnung in Jesus Christus[155] ins

---

[148] THÜSING, Theologien I (s. Anm. 41), 28.

[149] THÜSING, Theologien III (s. Anm. 41), XI.

[150] THÜSING, Theologien II (s. Anm. 41), 93ff. Leider hat Thüsing den 4. Band seines Werks, der diese Strukturvergleiche bieten sollte, nicht mehr vollenden können.

[151] THÜSING, Theologien II (s. Anm. 41), 63ff.

[152] So WILCKENS, Theologie I/1 (s. Anm. 2), 54.

[153] So etwa die große Darstellung von O. CULLMANN, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965.

[154] So der wichtigste, bei KÜMMEL, Theologie (s. Anm. 2), 294f., festgehaltene Konvergenzpunkt.

[155] So die von P. Stuhlmacher in zahlreichen Arbeiten begründete, für seine ‚Biblische Theologie' leitende Konvergenzlinie. Vgl. P. STUHLMACHER, Das Evangelium von der Versöhnung in Christus. Grundlinien und Grundprobleme einer biblischen Theologie des

Blickfeld zu bekommen. Die Aufgabe, die Einheit des Neuen Testaments trotz der geschichtlich gegebenen Vielfalt an den verschiedenen Einzelthemen zu untersuchen und „sichtbar zu machen“[156] ist in diesen Arbeiten nach wie vor ungelöst.

4.3 Historische und systematische Darstellung in gegenseitigem Bezug

Auf diesem Hintergrund markiert der Ansatz, der von Ferdinand Hahn[157] in jahrzehntelangen Vorarbeiten entwickelt und 2003 in seiner zweibändigen | „Theologie des Neuen Testaments“ vorgelegt wurde,[158] einen wesentlichen Fortschritt. Besonders klar wird in diesem Werk die bereits 1957 von Heinrich Schlier (in Reaktion auf die Theologie Bultmanns) formulierte Aufgabenstellung gesehen, dass es in der Disziplin nicht nur um eine Summe verschiedener Theologien, sondern um „*eine* und *die* Theologie des N.T.“ gehe[159] und dass „die Aufgabe dieser Theologie … erst geleistet [ist], wenn es nun auch gelingt, die Einheit der verschiedenen ‚Theologien‘ sichtbar zu machen“[160].

Dieser ‚fundamentaltheologischen‘ Aufgabe der neutestamentlichen Exegese stellt sich Hahn durch einen innovativen Aufbau seines Werks, der das Nebeneinander von Vielfalt und Einheit, die gegenseitige Bezogenheit von historischer Rekonstruktion und systematischer Interpretation in einer besonders transparenten Weise zur Geltung zu bringen erlaubt. Diese ‚Doppelaufgabe‘ oder ‚Doppelperspektive‘, die die Arbeit an der neutestamentlichen Theologie von Anfang an bestimmt, wird dabei in zwei korrespondierenden Teilen bearbeitet, einem historischen, traditions- bzw. theologiegeschichtlichen ersten Band, der das Werden der neutestamentlichen Traditionen von der Verkündigung Jesu (im Horizont seiner jüdischen Umwelt) bis hin zum Abschluss des neutestamentlichen Kanons in den Spätschriften und den etwa zeitgleichen Apostolischen Vätern nach-

---

Neuen Testaments, in: DERS./H. CLASS, Das Evangelium von der Versöhnung in Christus, Stuttgart 1979, 13–54.

[156] So die Formulierung bei SCHLIER, Sinn (s. Anm. 5), 339; aufgenommen bei HAHN, Theologie II (s. Anm. 2), 18.

[157] Vgl. HAHN, Theologie II (s. Anm. 2), passim; weiter DERS., Problem (s. Anm. 5); DERS., Zeugnis (s. Anm. 5), sowie zum Ansatz C. BREYTENBACH, Zwischen Exegese und systematischer Theologie. Ferdinand Hahns Auffassung von der Einheit der „Theologie des Neuen Testaments“, in: P. Müller/C. Gerber/T. Knöppler (Hg.), „...was ihr auf dem Weg verhandelt habt“. Beiträge zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments (FS F. Hahn), Neukirchen-Vluyn 2001, 204–214.

[158] Im Impressum beider Bände steht allerdings die Jahresangabe 2002. Die Vorarbeiten zu vielen Einzelthemen liegen gesammelt vor in HAHN, Studien (s. Anm. 5).

[159] SCHLIER, Sinn (s. Anm. 5), 328.

[160] SCHLIER, Sinn (s. Anm. 5), 338f. (beide Zitate rezipiert bei HAHN, Theologie II [s. Anm. 2], 18).

zeichnet, und einem thematischen zweiten Teil, in dem, ausgehend von der urchristlichen Rezeption der Schriften Israels, die zentralen theologischen, christologischen, pneumatologischen, soteriologischen, anthropologischen, ekklesiologischen, ethischen und eschatologischen Aussagen des Neuen Testaments schriftenübergreifend zusammengefasst und – in voller Wahrnehmung ihrer Differenziertheit – in einer Zusammenschau dargeboten und interpretiert werden. Beide Bände können parallel gelesen werden oder auch in umgekehrter Reihenfolge.

Durch diese Anlage kommt der Doppelcharakter, welcher der Disziplin „Theologie des Neuen Testaments" von ihren Anfängen an eignet, zu besonders deutlichem Ausdruck: Diese kann im Rahmen der neuzeitlichen Exegese nur als eine *historische Disziplin* verstanden werden kann, die eine historisch-deskriptive Darstellung der frühchristlichen Traditionsentwicklung und der in den einzelnen Schriften bzw. bei den einzelnen Autoren vorliegenden theologischen Aussagen und Denkstrukturen zu bieten hat. | Und sie hat andererseits als *theologische* Disziplin nach dem Sachgehalt und der Bedeutung der von ihr erhobenen Aussagen zu fragen und ist insofern auch auf die anderen theologischen Disziplinen, namentlich die systematische und die praktische Theologie, bezogen. Auch wenn die Theologie des Neuen Testaments diesen anderen Disziplinen nicht einfach ‚zudienen' kann, so geht es doch darum, Beiträge zur Verfügung zu stellen, die so gestaltet sind, dass sie auch von den Vertretern anderer Disziplinen und von Theologinnen und Theologen in unterschiedlichen Praxisfeldern wahrgenommen und rezipiert werden können.

Weil Hahn in Aufnahme der Anregungen Schliers die Aufgabe sieht, die Einheit des Neuen Testaments auch hinsichtlich der unterschiedlichen Themen sichtbar zu machen, ohne dabei die historisch gewonnene Differenziertheit der einzelnen neutestamentlichen Entwürfe und Aussagen zu relativieren, ist für ihn – auch um den Preis gewisser Redundanzen – ein doppelter Durchgang durch das Material erforderlich, in dem dieses zunächst in historisch-traditionsgeschichtlicher Rekonstruktion zur Darstellung gelangt und dann unter anderen, thematisch-sachlichen Aspekten, d.h. systematisierend durchgearbeitet wird, so dass beide Bände wie die zwei Seiten eines Buches einander gegenüber stehen. So ist das Nach- und Nebeneinander von historischen und systematischen Fragestellungen offengelegt und eher der kritischen Diskussion zugänglich, als dies in einer rein traditions- oder theologiegeschichtlichen oder einer rein systematischen Darstellung der Fall sein könnte. Nur in dieser Form scheint es zu vermeiden, dass die Interpretation über die Rekonstruktion in offener oder ‚versteckter' Weise dominiert oder dass umgekehrt der sachliche Anspruch der einzelnen Schriften in die Deskription einer historischen Entwicklung ‚aufgelöst' wird.

Die offene Frage, die auch bei Hahn nicht zu einer definitiven Lösung geführt, sondern der weiteren theologischen Diskussion anheimgestellt wird, ist dann, wie die im Neuen Testament different bleibenden Vorstellungen und Ansätze zu gewichten und zu bewerten sind. Hier bleibt – trotz aller Suche nach der Einheit und nach gemeinsamen Kerntraditionen – bei Hahn eine Offenheit, die dem Diskurscharakter der frühchristlichen Texte und der Geschichtlichkeit des frühen Christentums angemessen ist. Eine ‚reine biblische Theologie', wie sie seinerzeit Johann Philipp Gabler vorschwebte, kann auch eine thematisch angelegte Darstellung der Theologie des Neuen Testaments nicht sein. Vor einer solchen ‚Normaldogmatik' hat Rudolf Bultmann durchaus zu Recht gewarnt.

Die konzeptionellen Überlegungen Hahns erfahren eine bemerkenswerte Bestätigung durch den Sachverhalt, dass – unabhängig von ihm – auch Ulrich Wilckens in seiner noch unvollendeten Theologie des Neuen Testaments eine ähnliche Konzeption anstrebt. Einem ersten, inzwischen auf | vier Teilbände ausgewachsenen theologiegeschichtlichen Teil, der – betont narrativ – eine theologische Nacherzählung des Wirkens Jesu von Nazareth und der frühchristlichen Geschichte bietet, soll ein zweiter, systematischer Teil folgen, in dem der Autor „in der Vielfalt verschiedenen Traditionsguts und teilweise einander widerstreitender theologischer Konzeptionen die übereinstimmenden Grundmotive zu finden"[161] versucht. Diese Nachfrage versteht Wilckens als ein nicht nur theologisch motiviertes, sondern zunächst auch durchaus historisch plausibilisierbares Anliegen: Die eruptive Kraft des frühen Christentums in seiner Anfangszeit nötige dazu, „in der Pluralität urchristlicher *Theologien* nach der ihnen zugrundeliegenden *gemeinsamen Theologie* ernsthaft zu suchen."[162] Die Darstellung dieser Grundmotive des neutestamentlichen Evangeliums als endzeitliche Verwirklichung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung soll bei Wilckens in einem doxologischen Sprachmodus erfolgen.[163] Da diese systematische Darstellung bislang noch nicht vorliegt, lassen sich die Einzelheiten der Durchführung noch nicht erkennen. Noch weniger lässt sich sagen, inwiefern sich der von Wilckens angekündigte dritte Teil, eine methodenkritische Reflexion und Begründung des hier eingeschlagenen Weges,[164] in das Konzept dieses Werks einfügen wird. Eine kritische Aufarbeitung der impliziten „theologischen Vorurteile", die die kritische Bibelwissenschaft und damit auch die „Theologie des Neuen Testaments" seit der Aufklärung

---

[161] WILCKENS, Theologie I (s. Anm. 2), 53.
[162] WILCKENS, Theologie I (s. Anm. 2), 54.
[163] WILCKENS, Theologie I (s. Anm. 2), 64f.
[164] In WILCKENS, Theologie I (s. Anm. 2), 61, charakterisiert Wilckens diesen als eine „historisch-kritische Geschichte der historisch-kritischen Bibelexegese".

leiteten, ist als Bestandteil einer „neutestamentlichen Theologie“ ein Novum.[165]

Die weiteren Konturen des *opus magnum* von Wilckens werden aufmerksam zu verfolgen sein, im vorliegenden Zusammenhang kann es nur darum gehen, die Übereinstimmung mit Hahn herauszustellen, die – bei aller Verschiedenheit der Anlage und Durchführung der beiden Darstellungen – in der Komplementarität zwischen einem theologiegeschichtlichen ersten und einem systematischen zweiten Teil besteht.[166] Dieser gegenwär-| tig aktuellste Vorschlag zum Aufbau und zur Durchführung einer neutestamentlichen Theologie wird sich in der Rezeption der beiden Werke und in der weiteren Diskussion zu bewähren haben.

III. Einige Folgerungen und weiterführende Perspektiven

Was ergibt sich aus den vorgetragenen Überlegungen für die Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments? Ich kann im vorliegenden Rahmen kein eigenes Programm einer neutestamentlichen Theologie entwerfen. Doch lassen sich, speziell auf die eingangs thematisierten Grundfragen, aus meiner Sicht in der gegenwärtigen Diskussionslage einige wesentliche Einsichten und Perspektiven festhalten. Dabei formuliere ich eher thetisch und verzichte weithin auf ausführlichere Begründungen im Detail:

1. Neutestamentliche Theologie – sinnvoll, legitim, notwendig?

„Theologie des Neuen Testaments“ ist eine historisch gewachsene Disziplin. Neutestamentliche Theologien werden geschrieben, kritisiert und diskutiert, und dies seit gut 200 Jahren, seit sich die historisch-kritische Exegese in der wissenschaftlichen Bibelauslegung etabliert und – trotz aller Probleme – bewährt hat. Insofern erscheint die Frage, ob die Abfas-

---

[165] S. dazu vorläufig WILCKENS, Theologie I (s. Anm. 2), 59–61. Wilckens baut hier zu einem eigenen Teil aus, was andere Autoren knapper (und mit eigenen Akzenten) in ihren Prolegomena oder in einer separaten Grundlegung bieten; vgl. etwa STUHLMACHER, Theologie I (s. Anm. 9), 1–39; DERS., Historische Kritik und theologische Schriftauslegung, in: DERS., Schriftauslegung auf dem Wege zur Biblischen Theologie, Göttingen 1975, 59–127.

[166] Hinzuweisen ist immerhin darauf, dass auch die große ‚gesamtbiblische‘ Theologie des amerikanischen Alttestamentlers Brevard S. Childs, eine solche Zweiteilung praktiziert. Nach einem sehr knappen historischen bzw. an der kanonischen Abfolge orientierten Durchgang durch das Zeugnis der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Schriften werden wesentliche Themen Biblischer Theologie – deren Auswahl und Fokussierung gleichfalls stark alttestamentlich bestimmt ist – jeweils in der Zusammenschau alt- und neutestamentlicher Aussagen präsentiert.

sung einer neutestamentlichen „Theologie" legitim oder sinnvoll sei, wenig glücklich gestellt. Die seit Wrede bestehende Alternative zwischen einer „neutestamentlichen Theologie" und einer rein (oder ‚reiner') historisch bzw. religionsgeschichtlich konstruierten „Geschichte der urchristlichen Religion" ist nicht insofern eine Alternative, dass nur eines der beiden Konzepte möglich oder ‚wissenschaftlich' vertretbar sei. Konzepte mit unterschiedlichen Akzentsetzungen stehen in der heutigen Diskussion faktisch nebeneinander.[167] Dabei ist klar, dass auch eine religionswissenschaftliche Rekonstruktion der urchristlichen „Gedankenwelt" oder „Sinnwelt" nicht auf ein systematisches Arrangement der Gedanken und Vorstellungen verzichten kann und insofern immer ein stärker subjektives interpretatorisches Element enthält, umgekehrt kann keine neutestamentliche Theologie ohne die Einsichten aus der literar- und religionsgeschichtlichen Analyse und Rekonstruktion geschrieben werden. |

In Anbetracht dieser Interdependenz ist – trotz Wrede – die neutestamentliche ‚Theologie' keineswegs erledigt. Auch die seit seiner Fundamentalkritik immer wieder vorgetragene negative Bewertung der ‚Theologie' als weniger ‚objektiv' und damit weniger ‚wissenschaftlich' durchführbaren Disziplin ist mit Nachdruck zu bestreiten. In solchen Urteilen und der einseitigen Priorisierung einer ‚religionswissenschaftlichen', dezidiert nicht ‚theologischen' Vorgehensweise scheint sich vielmehr ein besonders nachdrückliches Abgrenzungsbedürfnis der jeweiligen Forscher gegenüber einer vermuteten traditionellen oder kirchlichen Bevormundung, wenn nicht gar eine spezifische Form ideologischer Befangenheit niederzuschlagen. Dabei wird der in historischer Rekonstruktion prinzipiell unhintergehbare hermeneutische Zirkel nicht hinreichend in Rechnung gestellt.

Wenn neutestamentliche Wissenschaft eine spezifische Verbindung von Text- und Geschichtswissenschaft darstellt,[168] dann besteht ihre Aufgabe nicht allein darin, literar- und religionsgeschichtliche Sachverhalte zu rekonstruieren, sondern auch, den Sinngehalt der von ihr bearbeiteten Texte zu erschließen und ihren sachlichen Anspruch dieser Texte – im angemessenen historischen Kontext – zu beschreiben. Eine ‚Summe' der neutestamentlichen Wissenschaft kann sich daher nicht auf literar- und religionsgeschichtliche Rekonstruktionen beschränken, so sehr diese als

---

[167] Zur Inbeziehungsetzung s. insbesondere THEISSEN, Religion (s. Anm. 8), 13f., der beide Darstellungsweisen als komplementär versteht. Im Entwurf von Räisänen (RÄISÄNEN, Neutestamentliche Theologie? [s. Anm. 8] und DERS., Towards an Alternative [s. Anm. 21]) erscheint das Bedürfnis der kritischen Abgrenzung von der ‚Theologie' insgesamt stärker.

[168] Vgl. dazu J. SCHRÖTER, Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft. Methodologische Aspekte und theologische Perspektiven, NTS 46 (2000), 262–283; aufgenommen bei J. FREY, „Texte, Texte und nochmals Texte" – Vom Lesen des Neuen Testaments zur neutestamentlichen Wissenschaft, in: E.-M. Becker (Hg.), Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der evangelischen Theologie, UTB 2475, Tübingen 2003, 225–235, 233 (s. die wesentlich erweiterte Fassung in diesem Band Nr. 1).

Voraussetzung der Erschließung der Sinnwelten der neutestamentlichen Texte zu gelten haben oder auch Bestandteil einer zusammenfassenden Darstellung ihres Sachgehalts sein können.

2. Implikationen von „Theologie“

Wer sich jedoch für die Abfassung einer „Theologie“ entscheidet, muss beschreiben, was in diesem Zusammenhang unter „Theologie“ verstanden wird und welche Implikationen die Wahl dieses Titels im Blick auf die Aufgabenstellung, Durchführung und Darstellungsweise eines solchen Projektes mit sich bringt.

Unstrittig ist dabei, dass die Rede von „Theologie“ in diesem Zusammenhang nicht durch bestimmte wissenschaftstheoretische Forderungen nach Systemhaftigkeit oder Widerspruchslosigkeit etc. charakterisiert sein kann. Man wird auch nicht nur dort von „Theologie“ reden können, wo ein bestimmter Grad an Reflexion in den Texten selbst nachweisbar ist, sondern den Terminus auch im weiteren Sinne für die Nachzeichnung religiöser Gedankenwelten verwenden können, in denen eine solche Reflexion (noch) nicht explizit wird. Dies gilt auch für außerchristliche, z.B. jüdische Entwürfe (z.B. eine Theologie Philos v. Alexan|drien oder auch der Rabbinen[169]) oder z.B. für mystische Denkformen, deren explizite oder implizite ‚Theologie‘ dennoch wissenschaftlich beschreibbar ist. Insofern dürfte auch kein Hindernis bestehen, die ‚Theologie‘ Jesu von Nazareth oder auch Johannes des Täufers als solche zu bezeichnen.[170] Andererseits kann man auch nicht jede religiöse Sinnwelt als ‚Theologie‘ bezeichnen. Die Grenze ist aber nicht in einer – wieder definitionsabhängigen – Unterscheidung von ‚Theologie‘ und ‚Religion‘ zu suchen. Vielmehr erscheint es sinnvoll, dort von Theologie zu reden – und dies ist im Bereich der jüdisch-christlichen Tradition weithin der Fall –, wo in Sinnwelten und Texten die Menschen und die Welt vor Gott und im Gegenüber zu seiner Anrede und seinem Handeln verstanden werden. Dies ist in neutestamentlichen Texten wie auch im zeitgenössischen Judentum durchgehend der Fall. Die Rede von einer ‚Theologie‘ des Neuen Testaments gründet insofern darin, dass praktisch alle Texte und Traditionen des Neuen Testa-

---

[169] Eine solche nachzuzeichnen ist dann möglich, wenn man nicht eine bestimmte Form von Systematik zur Bedingung der Theologizität macht. Die ältere Diskussion, ob es eine jüdische ‚Theologie‘ geben könne, litt an diesem Postulat. Dann aber wäre von ‚Theologie‘ vielleicht nicht vor Maimonides zu reden. Vgl. dazu nur P. NAVÉ LEVINSON, Einführung in die rabbinische Theologie, Darmstadt 1982, 9f., sowie zu größeren Gesamtdarstellungen der rabbinischen Theologie a.a.O., 18–22.

[170] Hier ist BERGER, Theologiegeschichte (s. Anm. 7), 103f., ausdrücklich Recht zu geben.

ments von Gott reden bzw. ihre Adressaten im Licht der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung verstehen und anreden.

Eine „Theologie" des Neuen Testaments rekurriert insofern einerseits auf den frühchristlichen Sinn von θεολογία als Gottesverkündigung und fasst diese Verkündigung in einem weiten, Gott und Welt umfassenden Sinn. Andererseits ist sie zugleich eine interpretierende und reflektierende Darstellung der Verkündigung bzw. des Sachgehalts der neutestamentlichen Texte. Diese Doppelheit von Nachsprechen der frühchristlichen Aussagen und ggf. auch kritischer Reflexion derselben kennzeichnet die Aufgabe der Theologie des Neuen Testaments von Anfang an. Eine Theologie des Neuen Testaments ist daher nicht selbst Verkündigung. Ihr Sprachmodus ist nicht der der christlichen Predigt. Vielmehr ist sie Teil der neutestamentlichen Wissenschaft, die zwar – als Anwältin der ihr aufgegebenen Texte – deren Sachgehalt verstehbar machen insofern zur Sprache bringen will und dabei auf einen möglichst allgemein nachvollziehbaren deskriptiven Sprachmodus angewiesen ist und auf die Form des Bekenntnisses oder der aktuellen Anrede verzichtet.[171]

Eine neutestamentliche Theologie ist hat daher auch nicht die Aufgabe der gegenwartsbezogenen Verantwortung der neutestamentlichen Verkündigung. Sie ist zwar in ihren Ergebnissen auf andere theologische Diszipli-|nen bezogen und kann damit rechnen, dass die in den neutestamentlichen Texten angesprochene Wirklichkeit auch für die Gegenwart relevant und gegenwärtigen Rezipienten prinzipiell zugänglich ist,[172] aber sie bleibt auch in der Darstellung neutestamentlicher Sachthemen wesentlich auf den historischen Kontext der neutestamentlichen Texte bezogen und erhebt nicht den Anspruch, unter Abstreifung zeitbedingter Elemente eine ‚reine' Theologie herausdestillieren[173] oder eine Art christlicher ‚Normaldogmatik' vorlegen[174] zu können.

Die Arbeit an einer neutestamentlichen Theologie setzt daher auch keine spezifische dogmatische oder kirchliche Bindung voraus: Mehr als die jedem Historiker nützliche ‚kritische Sympathie' dem zu behandelnden Stoff gegenüber kann im Rahmen wissenschaftlicher Verstehensbemühung nicht gefordert werden,[175] und auch bei ihren Rezipienten und Lesern kann

---

[171] Vgl. FREY, Texte (s. Anm. 168), 233.

[172] S. dazu die Überlegungen bei WILCKENS, Theologie I/1 (s. Anm. 2), 55 und 62f.

[173] Vgl. in diesem Sinne das Programm bei Gabler (s.o. Abschnitt II.2.1).

[174] So der Einwand gegen die systematische Darstellungsweise bei BULTMANN, Theologie (s. Anm. 2), 585.

[175] Die von P. Stuhlmacher in seiner Hermeneutik aufgenommene Rede vom ‚Einverständnis' mit den biblischen Texten (P. STUHLMACHER, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, GNT 6, Göttingen [2]1986, 222ff.) ist hier missverständlich, insofern auch von Stuhlmacher keine rückhaltlose Zustimmung zu allen Inhalten

eine neutestamentliche Theologie im besten Falle ein sachgemäßes Verständnis für die in den neutestamentlichen Texten dargebotenen Inhalte und deren Wahrheitsanspruch erreichen – die Erzielung von ‚Einverständnis' ist nicht ihre Aufgabe, und die Vermittlung christlichen Glaubens liegt außerhalb ihrer Macht.

Wie die neutestamentliche Exegese überhaupt hat es eine ‚Theologie des Neuen Testaments' in der historischen oder systematischen Rekonstruktion der theologischen Aussagen des Neuen Testaments auch mit dem Geltungsanspruch und den Plausibilitätsgründen dieser Aussagen zu tun. Sie rührt damit unausweichlich an die Wahrheitsfrage, ob diese nun von dem einzelnen Exegeten bewusst reflektiert oder aber durch den Rückzug in historische und philologische Details eher umgangen wird. Doch anders als in einer Literaturgeschichte oder auch einer Geschichte des Urchristentums lässt sich die Auseinandersetzung mit dem sachlichen Anspruch der neutestamentlichen Texte und damit letztlich die Frage nach ihrer Wahrheit im Konzept einer neutestamentlichen Theologie am wenigsten umgehen. In der – durchaus kritischen - Reflexion dieser Wahrheitsansprüche rührt die Arbeit an einer neutestamentlichen Theologie auch an systematisch-|theologische und philosophische Fragen und überschreitet die Dimension rein philologischer und historischer Arbeit.

3. Die Orientierung am neutestamentlichen Kanon und ihre Implikationen

Das Programm einer neutestamentlichen Theologie ist traditionell mit der Orientierung am neutestamentlichen Kanon verbunden. Wo die Berechtigung einer solchen Orientierung generell in Frage gestellt wird, sollte im Titel eher z.B. vom ‚frühen Christentum' die Rede sein. Zu klären ist allerdings, in welcher Hinsicht der neutestamentliche Kanon zur Geltung kommt.

Im Blick auf die historische Erkenntnis ist eine Einschränkung der Quellenbasis sicher nicht zu rechtfertigen. Zur Rekonstruktion der Geschichte und Religionsgeschichte des frühen Christentums sind alle relevanten Quellen, kanonische und außerkanonische, christliche, jüdische und pagane Texte und natürlich auch außertextliche (ikonographische, archäologische etc.) Zeugnisse zu berücksichtigen, und der Zeitraum der Betrachtung darf keinesfalls zu eng gewählt werden.[176] Die sachgemäße

---

dieser Texte intendiert ist, sondern das Recht der Sachkritik durchaus bejaht und eine solche an einzelnen Punkten auch praktiziert wird.

[176] Vgl. das eindrückliche Plädoyer für die Weite einer solchen primär historisch verstandenen neutestamentlichen Wissenschaft bei M. HENGEL, Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft, NTS 40 (1994), 321–357 (auch in: DERS., Theologische, biographische und historische Skizzen. Kleine Schriften VII, hg. v. C.-J. Thornton, WUNT 253, Tübingen 2010, 242–278).

Erhellung der neutestamentlichen Texte muss ihrerseits in diesem weiteren historischen Rahmen erfolgen.

Im Rahmen der wissenschaftlichen Diskussion kann die Beschränkung auf den neutestamentlichen Kanon auch nicht einfach als eine kirchliche Vorgabe übernommen werden. Freilich werden derartige ‚Zumutungen' im gegenwärtigen Kontext weder von Seiten der systematischen Theologie noch gar von kirchlicher Seite an die neutestamentliche Exegese herangetragen. Das ‚Schriftprinzip' ist auch in den protestantischen Kirchen in eine tiefe und im postmodernen Kontext noch weiter verstärkte Krise geraten, und die Vorstellung, dass theologische Wahrheit exklusiv in kanonischen Schriften zu finden sei, wird heute nur noch in fundamentalistischen Kreisen vertreten, die für die wissenschaftliche Diskussion kaum relevant sind.

Umgekehrt ist die Einsicht, dass auch innerhalb des neutestamentlichen Kanons Spannungen und Widersprüche auftreten und einzelne Aussagen anhand eines näher zu bestimmenden Maßstabes auch sachlich kritisierbar sind, mittlerweile ein Gemeinplatz nicht nur in der wissenschaftlichen Exegese, sondern auch in den großen Kirchen des westlichen Kulturraums geworden. Die bleibende Bedeutsamkeit des biblischen Kanons fußt daher am ehesten auf seiner ökumenisch verbindenden Kraft: Die gemeinsame Besinnung auf die gemeinsame Bibel ist eine der wichtigsten Grundlagen der ökumenischen Verständigung, und insofern ist eine Konzentration auf | den – als historische Gegebenheit akzeptierten und nicht formalistisch verstandenen – biblischen Kanon durchaus von Relevanz für die Rezeption der Erkenntnisse der Bibelwissenschaft in der kirchlichen und gesellschaftlichen Diskussion.

Die Konzentration einer neutestamentlichen Theologie auf die kanonischen Texte ist daher im wesentlichen pragmatisch begründet und durch die Gepflogenheiten der Gattung bestimmt. Die Tatsache, dass alle anderen möglichen Abgrenzungen mindestens ebenso hinterfragbar oder gar willkürlich wären, lässt eine Darstellung, die die Sachgehalte der neutestamentlichen Schriften zur Darstellung bringt (und dabei im Rahmen der historischen Kontextualisierung ohnehin einen größeren Horizont von Quellen einbeziehen muss) als legitim und (im Rahmen der gebräuchlichen Gattung) nach wie vor sinnvoll erscheinen.

Die Orientierung am neutestamentlichen Kanon kann nicht das Arrangement einer neutestamentlichen Theologie bestimmen. Die schlichte Abhandlung der einzelnen Schriften in mehr oder weniger kanonischer Reihenfolge[177] kann weder historisch noch sachlich zu einer befriedigenden

[177] So etwa der Entwurf von MARSHALL, Theology (s. Anm. 4), oder auch das Werk von CHILDS, Theology (s. Anm. 9), das freilich durch die Integration von alttestamentlicher und neutestamentlicher Theologie zahlreiche Sonderprobleme zu bewältigen hat.

Darstellung führen. Es wäre auch wenig sachgemäß, aufgrund der Orientierung am neutestamentlichen Kanon den Schluss zu ziehen, die Schriftensammlung als Ganze als einen ‚einheitlichen' Text zu interpretieren. Eine solche intertextuelle Interpretation hätte zwar in der Theologiegeschichte mancherlei Vorgänger, doch würde damit die in der Exegese der letzten 200 Jahre gewonnene historische Tiefenschärfe zugunsten eines ‚flächigen' Schriftverständnisses verlorengehen. Trotz der durch die Beachtung der Sammlungsprozesse gewonnenen Einsichten kann es nur darum gehen, die einzelnen Schriften bzw. - soweit dies historisch begründbar ist – Schriftengruppen in ihrem ursprünglichen historischen Kontext zu interpretieren und dann ggf. in einem zweiten Schritt die unterschiedlichen Sachaussagen zueinander in Beziehung zu setzen. Der im Grunde seit Hugo Grotius immer wieder bestätigte Grundsatz, dass die Interpretation der neutestamentlichen Texte in ihrem ursprünglichen historischen Kontext das Kriterium für ein sachgemäßes Verstehen bildet, darf auch zugunsten kanonisch-intertextueller ‚Spielräume' nicht preisgegeben werden. |

Die Orientierung an den kanonischen Texten des Neuen Testaments muss in einer neutestamentlichen Theologie schließlich dazu führen, dass den textlichen Zusammenhängen eindeutig Priorität zukommt gegenüber vielfältigen Hypothesen über textliche Vorstufen, Quellen oder Ingredienzien.

Die Hypothesenfreudigkeit der neutestamentlichen Wissenschaft (und noch mehr der alttestamentlichen) führt hier bisweilen zu einem Spiel mit Konstrukten, deren Existenz irgendwann in Raum und Zeit mehr als fraglich ist. Dabei sind Grade der Wahrscheinlichkeit zu unterscheiden. Während es m.E. durchaus plausibel ist, mit einer schriftlichen Form der Logienquelle zu rechnen, ist deren präzise textliche Rekonstruktion hinsichtlich des Wortlauts wie auch hinsichtlich des Textbestandes viel weniger sicher, als dies von den beteiligten Forschern gelegentlich zugestanden wird. Wo man dann in einem solchen Text, dessen Anfang und Ende nicht einmal sicherzustellen ist, zwischen Redaktionsstufen oder -schichten zu differenzieren versucht, potenzieren sich die Unsicherheiten, und das zuletzt resultierende Bild einer ursprünglichsten Schicht erweckt in besonders hohem Maße den Verdacht, letztlich der konstruktiven oder der projektiven Kraft seiner modernen Schöpfer entsprungen zu sein.[178]

Insofern scheint es mir recht problematisch, wenn in neutestamentlichen Theologien eine ‚Theologie der Logienquelle' rekonstruiert wird. Auch die theologischen Aussagen vorpaulinischer Traditionen können nur mit gro-

---

Vgl. auch E. SCHWEIZER, Theologische Einleitung in das Neue Testament, GNT 2, Göttingen 1989, ein Werk, das doch trotz seines theologischen Interesses näher an der Gattung der Einleitung oder Einführung in das Neue Testament steht.

[178] Ähnliches gilt m.E. auch für die vielfältigen, hinter dem vierten Evangelium angenommenen Quellen, deren unterschiedliche Rekonstruktionen (Grundschrift, Semeiaquelle oder Zeichenevangelium) sich gegenseitig relativieren.

ßer Vorsicht rekonstruiert werden, und dem textlichen ‚Gewebe' des Johannesevangeliums, das in dieser Form (und vermutlich nur in dieser) zur Wirkung gekommen ist, gebührt eindeutig die Priorität vor allen vermeintlichen Vorstufen. Deren mögliche Tendenzen können im Rahmen historischer Kontextualisierungen eingeführt werden, die Darstellung der Sinnwelt der Texte und ihres sachlichen Anspruchs sollte sich aber gerade im Rahmen einer neutestamentlichen Theologie letztlich am kanonischen Textbestand orientieren.

4. Der biblisch-theologische Horizont

In anderer Hinsicht scheint mir die Einbeziehung kanonischer Gesichtspunkte ebenfalls beachtenswert zu sein: Die Tatsache, dass der einzige Kanon der frühesten Christenheit das – in seinem genauen Textbestand noch nicht abgeschlossene – Corpus der Schriften Israels war und dass die urchristlichen Zeugnisse von Anfang an im expliziten und impliziten Rückbezug auf das Gotteszeugnis und die Verheißungen der Schrift formuliert sind, stellt jede urchristliche Theologie von vorneherein in einen biblisch-theologischen Horizont. Dies wird neuerdings nicht nur von dezidierten Vertretern einer ‚Biblischen Theologie' wie Peter Stuhlmacher und Hans | Hübner, sondern in der Sache auch z.B. in den neutestamentlichen Theologien von Ferdinand Hahn und Ulrich Wilckens zur Geltung gebracht.

Die historisch zu berücksichtigende Bezugsgröße ist allerdings nicht nur die Summe der im Neuen Testament zitierten oder alludierten LXX-Stellen,[179] sondern das ganze zeitgenössische, in unterschiedlicher Weise auf die Schriften und ihre Fortschreibung rekurrierende Judentum unter Einschluss der weisheitlichen und apokalyptischen Traditionen, der durch den Schriftenfund von Qumran zutage getretenen exegetischen und literarischen Produktion und natürlich auch der vielfältigen Traditionen und Zeugnisse der Diaspora. Dieser Kontext muss historisch in angemessener Wiese zur Geltung gebracht werden (ohne dass dabei weitere Horizonte der griechisch-römischen Welt ausgeschlossen werden könnten), und er ist zugleich theologisch für das Verständnis der neutestamentlichen Texte von tiefgreifender Relevanz.[180] Dass dabei aufgrund des eschatologisch neuen Gotteshandelns im Christusgeschehen nicht nur Kontinuität sondern auch

---

[179] Vgl. in diesem Sinne das ‚Vetus Testamentum in Novo receptum', das Hans Hübner seiner stark an der neutestamentlichen Schriftauslegung orientierten ‚Biblischen Theologie' zugrundelegt.

[180] Dieser Horizont des Frühjudentums ist besonders nachdrücklich und grundsätzlich sachgemäß in der Biblischen Theologie von Peter Stuhlmacher zur Geltung gebracht, auch wenn man in manchen Einzelfällen traditionsgeschichtlich anders entscheiden und noch stärker differenzieren könnte, als dies bei Stuhlmacher geschieht.

signifikante Diskontinuitäten gegenüber alttestamentlichen Texten und den Entwürfen des in sich vielfältigen zeitgenössischen Judentums begegnen, versteht sich von selbst. Das jeweils vorliegende sachliche Verhältnis ist deshalb im Einzelfall zu prüfen. Die von der Religionsgeschichtlichen Schule begründete und noch von Rudolf Bultmann vorausgesetzte Auffassung, dass schon die ‚Hellenisten' und mit ihnen auch Paulus in einer weitreichenden Diskontinuität zum palästinischen Judentum standen und religiös stärker vom ‚Synkretismus' der paganen Welt geprägt waren,[181] ist durch neuere Forschungen deutlich widerlegt worden.[182] Die Tatsache, dass nicht nur der irdische Jesus, sondern auch Paulus und zahlreiche weitere | Autoren Juden waren und dass z.B. der Apostel Paulus sich zeitlebens als Jude (Gal 2,15) und als Glied des Gottesvolkes (Röm 9,3; 11,1) verstand,[183] ist historisch und theologisch zu berücksichtigen. Die von manchen Autoren, v.a. aus dem Kreis der Bultmann-Schüler, geäußerte Befürchtung, durch eine derartige biblisch-theologische Perspektive werde das Proprium des Neuen Testaments relativiert oder verwischt, ist daher nicht nur historisch unbegründet, sie leistet auch dem theologisch verhängnisvollen Fehlschluss Vorschub, als könne sich ‚christliche' Identität erst in der Abgrenzung vom Judentum konstituieren. In der Tat ist die Herausbildung des eschatologisch neuen Christus- und Gottesverständnisses im Kontext der zeitgenössischen jüdischen Theologie und Schriftauslegung und im Rückbezug auf die prophetisch gelesenen Schriften des Alten Testaments das große Thema der neutestamentlichen Theologie, die daher –

[181] Diese Urteile klingen z.B. im Werk von Georg Strecker noch stark an.

[182] Vgl. dazu die grundlegenden Arbeiten von M. Hengel zur Begegnung von Judentum und Hellenismus in der vorchristlichen Zeit (M. HENGEL, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr., WUNT 10, Tübingen [3]1988; DERS./C. MARKSCHIES, Das Problem der ‚Hellenisierung' Judäas im 1. Jahrhundert nach Christus, in: DERS., Kleine Schriften I. Judaica et Hellenistica, WUNT 90, Tübingen 1996, 1–90; DERS., Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt, in: DERS., Judaica, Hellenistica et Christiana, Kleine Schriften II, WUNT 109, Tübingen 1999, 115–156), zur frühchristlichen Christologie (DERS., Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und der jüdisch-hellenistischen Religionsgeschichte, Tübingen [2]1977) und zur Prägung des Paulus (M. HENGEL/R. DEINES, Der vorchristliche Paulus, in: DERS., Paulus und Jakobus, Kleine Schriften III, WUNT 141, Tübingen, 2002, 68–181; M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels, WUNT 108, Tübingen 1998).

[183] S. dazu J. FREY, Das Judentum des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, UTB 2767, Tübingen 2006, 5–43. Die entgegengesetzte These von STRECKER, Theologie (s. Anm. 2), 24, dass Paulus „nach eigenem Verständnis sich *fundamental vom Judentum geschieden* wußte", ist einseitig am Kontrastschema von Gal 1,13ff. und Phil 3,7 orientiert und kann angesichts des ganzen paulinischen Zeugnisses nur als historisch und theologisch fatale Fehleinschätzung gelten.

ob explizit ‚gesamtbiblisch' angelegt ist oder nicht – in biblisch-theologischer Offenheit zu gestalten ist.

5. Vielfalt und Einheit - Kohärenz und Offenheit

Einer der deutlichsten Mängel vieler neutestamentlicher Theologien ist der weitgehende Verzicht auf die Darstellung von Konvergenzen und Kohärenzen zugunsten eines bequemen oder auch resignativen Verfahrens der bloß additiven Anreihung von ‚Lehrbegriffen' oder ‚Theologien'. Mit Recht wird daher in der neueren Diskussion wieder verstärkt darauf hingewiesen, dass die Frage nach der Einheit der neutestamentlichen Theologie nicht nur aus theologischen Gründen – etwa aus einem bestimmten Kanonverständnis heraus – notwendig zu stellen ist, sondern auch aufgrund historischer Beobachtungen naheliegt. Der bei allen Differenzen in der Interpretation bei allen neutestamentlichen Zeugen gemeinsame Rückbezug auf das Wirken, Leiden, Sterben und die Auferstehung Jesu von Nazareth ist vielleicht der bedeutendste Grund dafür, dass es angebracht ist, nach der Einheit der neutestamentlichen Theologie zu fragen. Die gemeinsame Voraussetzung des alttestamentlichen Gottesglaubens und – noch präziser – das Zeugnis von der herablassenden Liebe Gottes in Christus, die bereits in der Verkündigung Jesu vorliegende und dann auch durch das urchristliche Bewusstsein der eingetretenen Erfüllung konstituierte eschatologische Grundspannung zwischen dem ‚Schon-jetzt' und dem ‚Noch-nicht'[184] oder | auch die sachlichen Entsprechungen zwischen der jesuanischen Basileia-Verkündigung und der späteren paulinischen Rechtfertigungslehre[185] sind weitere bedeutsame Konvergenzpunkte und -linien. Doch lassen sich hinsichtlich zahlreicher weiterer Einzelthemen Übereinstimmungen und zugleich signifikante Differenzen zwischen den einzelnen neutestamentlichen Zeugen aufzeigen, deren Grund und Tragweite jeweils sorgfältig zu bestimmen sind. Die Probleme zeigen sich dabei allerdings im Detail: Die Suche nach einer möglichen Einheit der neutestamentlichen Theologie darf die historische Einsicht in die Vielfalt und Differenziertheit der Entwürfe nicht zurückdrängen, und es ist natürlich bei jedem Entwurf einer neutestamentlichen Theologie besonders interessant zu sehen, wie mit den Differenzen, Diskrepanzen und handfesten Widersprüchen umgegangen wird. Eine Harmonisierung verbietet sich, eine Marginalisierung der Diskrepanzen würde den Verdacht einer unangemessenen Apologetik auf sich ziehen. Ein Verzicht auf eine sachliche Inbeziehungsetzung würde

[184] Dazu vgl. die Arbeiten von Werner Georg Kümmel (s.o. Teil II.4.2).

[185] So bereits – lange vor den Diskussionen um ‚Biblische Theologie' – die zu ihrer Zeit wegweisende systematische Arbeit von E. JÜNGEL, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, HUTh 2, Tübingen 1962 (6. Aufl. 1986).

die Frage nach der Einheit preisgeben und dieselbe als ein bloßes Postulat erscheinen lassen.

Die Möglichkeit einer differenzierten Darstellung der Verhältnisse hinsichtlich der Sachthemen besteht natürlich nur in einer thematischen oder systematischen Darstellung. Die bei Hahn oder auch bei Wilckens anvisierte Form eines doppelten Durchgangs durch das Material eröffnet dabei den Vorteil besonderer Transparenz: Eine rein systematische Durchführung hätte den Nachteil, dass die Verkündigung Jesu oder die Theologie des Paulus nicht in ihrem inneren Zusammenhang vor Augen gestellt werden könnten, eine religions- oder theologiegeschichtliche Darstellung könnte die sachlichen Bezüge zwischen einzelnen, historisch oder traditionsgeschichtlich auseinanderliegenden Schriften weniger gut zur Darstellung bringen.

An dieser Stelle bieten die Schlussreflexionen im zweiten Band der Arbeit von Hahn m.E. die am ehesten weiterführenden Perspektiven. Angesichts der Tatsache, dass – trotz der grundlegenden Konvergenzen – etwa hinsichtlich der eschatologischen Vorstellungen oder auch hinsichtlich zahlreicher ekklesiologischer Aspekte die Vielfalt neutestamentlicher Aussagen am Ende nicht in eine übergreifende Einheit auflösbar ist oder dass auch die Aussagen über die Tragweite und Bedeutung der jüdischen Tora oder über das Verhältnis von Glauben und Werken unterschiedliche Beurteilungen nebeneinander stehen, greift Hahn m.E. zu Recht nicht zum Fallbeil einer Verwerfung einzelner theologischer Entwürfe oder Denkmodelle. Sein Werkzeug ist eher die aus der römisch-katholischen Theologie stammende Vorstellung einer ‚Hierarchie der Wahrheiten': Nicht alle Fragen und auch nicht alle Aussagen des Neuen Testaments sind gleich ge-| wichtig. Die Vielfalt der Zeugnisse, die sich nicht zuletzt unterschiedlichen geschichtlichen Kontexten und unterschiedlichen Gesprächssituationen verdankt, ist auf dem Hintergrund des einen Grundgeschehens und des gemeinsamen Grundzeugnisses sowie gemeinsamer Grundüberlieferungen zu verstehen.[186] Wenn am Ende einzelne Fragen innerhalb des Neuen Testaments ungelöst und ungeklärt erscheinen, dann weist dies zum einen auf die bleibende Unabgeschlossenheit des Offenbarungsgeschehens hin, das auf eine für uns unverfügbare Zukunft bezogen ist,[187] zum anderen ist es ein Zeichen der Geschichtlichkeit der neutestamentlichen Zeugnisse, die ihrerseits nicht eine ‚geronnene' Wahrheit vermitteln wollen, sondern selbst im Diskurs stehen, mit ihren jeweiligen Gesprächspartnern ebenso wie innerhalb des neutestamentlichen Kanons miteinander.

Wenn in der wohl jüngsten Schrift des Neuen Testaments, dem Zweiten Petrusbrief, am Ende von der Sammlung der Paulusbriefe die Rede ist, die nach Auffassung des Autors schwer verständlich und leicht missdeutbar sei (2Petr 3,15f.), dann verweist diese ‚kanonische' Inbeziehungsetzung von

---

[186] Vgl. grundlegend HAHN, Exegese (s. Anm. 5).
[187] HAHN, Theologie II (s. Anm. 2), 806.

'Petrus' und Paulus die späteren Diskussionen um die strittigen theologischen Fragen an die Lektüre der vorliegenden Schriftensammlung zurück. Damit liegt hier *in nuce* bereits ein erster Entwurf einer biblischen Hermeneutik vor.[188] Umgekehrt sind die neutestamentlichen Zeugnisse, gerade da, wo deren evidente Spannungen „auf noch nicht hinreichend gelöste Sachfragen hinweisen"[189], auf Interpretation angewiesen: Sie ermöglichen und fordern gerade in ihrer kanonischen Gestalt und der damit verbundenen Differenziertheit „eine weitergehende theologische Reflexion"[190]. Die Lektüre und Exegese neutestamentlicher Texte ist darin zugleich auf die weitere Reflexion der Frage nach ihrem Sinn und ihrer Bedeutung und auf das Gespräch mit den anderen theologischen Disziplinen, denen es um die je gegenwärtige Verantwortung der Wahrheit des Evangeliums gehen muss, angelegt. Zugleich spiegelt sich gerade in der Vielfalt und Unabgeschlossenheit in einzelnen Sachfragen die wesentliche Geschichtlichkeit des neutestamentlichen Zeugnisses.

Indem eine 'Theologie des Neuen Testaments' diese Geschichtlichkeit nicht unkenntlich macht und nicht in einer falschen Abstraktion zur 'reinen' biblischen Theologie eine vermeintlich biblische 'Normaldogmatik' erstrebt, macht sie deutlich, dass sie trotz der unabweisbaren Frage nach der Einheit diese Einheit selbst nicht 'in der Hand' hat, sondern auch als Summe neutestamentlicher Wissenschaft wie jede Auslegung als *theologia* | *viatorum* 'auf dem Weg' ist und 'im Gespräch' und im gemeinsamen Hören auf das biblische Wort bleibt.

---

[188] Vgl. in diesem Sinne auch STUHLMACHER, Theologie II (s. Anm. 9), 329.
[189] HAHN, Theologie II (s. Anm. 2), 805.
[190] HAHN, Theologie II (s. Anm. 2), 806.

Nachweis der Erstveröffentlichung der in diesem Band gesammelten Studien

1. Eine persönliche Zwischenbilanz: Mein Weg vom Lesen des Neuen Testaments zur Neutestamentlichen Wissenschaft

Wesentlich erweiterte und modifizierte Fassung des Aufsatzes: „Texte, Texte und nochmals Texte." Vom Lesen des Neuen Testaments zur neutestamentlichen Wissenschaft, in: E.-M. Becker (Hg.), Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie, UTB 2475, Tübingen 2003, 225–235.

2. Der historische Jesus und der Christus der Evangelien

Erstveröffentlichung in: J. Schröter/R. Brucker (Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, BZNW 114, Berlin 2002, 273–336.

3. Jesus und die Apokalyptik

Erstveröffentlichung unter dem Titel „Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik" in: M. Becker/M. Öhler (Hg.), Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie, WUNT 2/214, Tübingen 2006, 23–94.

4. Zum Verständnis der Wunder Jesu in der neueren Exegese

Erstveröffentlichung in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 51 (1999), 3–14.

5. Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion

Erstveröffentlichung in: J. Frey/J. Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, WUNT 181, Tübingen 2005, 3–50.

6. Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung. Neutestamentliche Perspektiven

Erstveröffentlichung in: J.C. Janowski/B. Janowski/H.P. Lichtenberger (Hg., in Zusammenarbeit mit A. Krüger), Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte I: Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004, Neukirchen-Vluyn 2006, 87–121.

7. Die paulinische Antithese von „Fleisch“ und „Geist“ und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition

Erstveröffentlichung in: ZNW 90 (1999), 45–77.

8. Paulus als Pharisäer und Antiochener. Biographische Grundlagen seiner Schriftrezeption

Bisher unveröffentlicht. Erscheint auch in: F. Wilk/J.R. Wagner/M. Öhler, Schriftrezeption bei Paulus und in der Paulustradition. Reception of Scripture in Paul and Pauline Tradition, FRLANT, Göttingen 2017.

9. Paul the Apostle – A Life between Mission and Captivity

Erstveröffentlichung in: A. Puig i Tàrrech/J.M.G. Barclay/J. Frey (eds., with the assistance of O. McFarland), The Last Years of Paul. Essays from the Tarragona Conference, June 2013, WUNT 352, 553–577.

10 Paulus und die Apostel. Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen „Kollegen“

Erstveröffentlichung in: E.-M. Becker/P. Pilhofer (Hg.), Biographie und Theologie des Paulus, WUNT 187, Tübingen 2005, 192–227.

11. Lohngedanke und Rechtfertigung bei Paulus

Bisher unveröffentlicht.

12. Rechtfertigungstheologie im Ersten Korintherbrief

Erstveröffentlichung in: C.J. Belezos (ed., in collaboration with S. Despotis and C. Karakolis), Saint Paul and Corinth. 1950 Years Since the Writing of the Epistles to the Corinthians. International Scholarly Conference Proceedings (Corinth, 23–25 September 2007) I, Athen 2009, 549–585.

13. Paulinische Perspektiven zur Kreuzestheologie

Erstveröffentlichung in: K. Grünwaldt / U. Hahn (Hg.), Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend. Prof. Dr. Volker Weymann zur Verabschiedung in den Ruhestand, Hannover 2007, 53–97.

14. Die alte und die neue διαθήκη nach dem Hebräerbrief

Erstveröffentlichung in: H. Lichtenberger/F. Avemarie (Hg.), Bund und Tora. Studien zu ihrer Begriffsgeschichte im Frühjudentum und Urchristentum, WUNT 92, Tübingen 1996, 263–310.

15. Heil. Neutestamentliche Perspektiven

Erstveröffentlichung in: D. Sattler/V. Leppin (Hg.), Heil für alle? Ökumenische Reflexionen, Freiburg 2012, 162–207.

16. „Himmels-Botschaft". Die neutestamentliche Rede vom Himmel und ihre kerygmatische Funktion

Erstveröffentlichung unter dem Titel „‚Himmels-Botschaft'. Kerygma und Metaphorizität der neutestamentlichen Rede vom ‚Himmel'" in: Der Himmel, JBTh 20 (2005), Neukirchen-Vluyn 2006, 189–223.

17. "God Is Love". On the Textual Tradition and Semantics of a Core Expression of the Christian Notion of God

Erstveröffentlichung in: R.G. Kratz/H. Spieckermann (eds.), Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity, FAT 2/33, Tübingen 2008, 203–227.

18. Vom Windbrausen zum Geist Christi und zur trinitarischen Person. Stationen einer Geschichte des Heiligen Geistes im Neuen Testament

Erstveröffentlichung in: Heiliger Geist, JBTh 24 (2009), Neukirchen-Vluyn 2011, 121–154.

19. Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der ‚Apostolizität' der Kirche und der ‚apostolischen Sukzession'

Erstveröffentlichung in: T. Schneider/G. Wenz (Hg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I. Grundlagen und Grundfragen, Dialog der Kirchen 12, Freiburg/Göttingen 2004, 91–188.

20. Neutestamentliche Perspektiven und Impulse zur Entwicklung christlicher Gemeinden

Wesentlich erweiterte Fassung des Beitrags: Neutestamentliche Perspektiven, in: R. Kunz/T. Schlag (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014, 31–41.

21. New Testament Eschatology. Classical Issues, Disputed Themes, and Current Perspectives

Erstveröffentlichung in: J.G. van der Watt (ed.), Eschatology in the New Testament and Some Related Documents, WUNT 2/315, Tübingen 2011, 3–32.

22. Zum Problem der Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments

Erstveröffentlichung in: C. Breytenbach/J. Frey (Hg.), Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments, WUNT 205, Tübingen 2007, 3–53.

Stellenregister (in Auswahl)

1. Bibel

1.1 Schriften des hebräischen Kanons

1.2 Zusätzliche Schriften der Septuaginta-Überlieferung

1.3 Neues Testament

2. Frühjüdische Autoren und Texte

2.1 Philo von Alexandrien

2.2 Flavius Josephus

2.3 Weitere jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit

2.4 Schrifttum aus Qumran

2.5 Rabbinisches Schrifttum

3. Griechisch-römische pagane Autoren und Werke

4. Frühchristliche Autoren und Werke

Autorenregister

Sach- und Personenregister

Register hebräischer, aramäischer und griechischer Wörter